

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES**

**DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA QUESTION DE L'INTENTIONNALITÉ DANS  
LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LÉVINAS**

**THESE DE MASTER RECHERCHE**

**Ali Sait SADIKOĞLU**

**Directeur de Recherche: Doç. Dr. Zeynep DİREK**

**SEPTEMBRE 2009**

**PREFACE**

Je voudrais exprimer ma gratitude à Doç.Dr Zeynep Direk, mon directeur de recherche. Sans doute, je n'aurais pas pu écrire cette thèse sans ses contributions précieuses et gracieuses. Ensuite je voudrais remercier aussi mes chers amis Aliş Sağırođlu et İkbal Bakır pour leur support amical.

## TABLE DE MATIERES

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>1. SUBJECTIVITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS LA LECTURE LÉVINASSIENNE DE HUSSERL .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 La critique du sujet naturaliste chez Husserl et la théorie générale de la phénoménologie .....</b>	<b>9</b>
<b>1.2 L'être de la conscience : La vie consciente.....</b>	<b>19</b>
<b>1.3 Subjectivité en tant qu'intentionnalité.....</b>	<b>22</b>
<b>1.4 La priorité de la conscience théorique chez Husserl.....</b>	<b>29</b>
<b>2. LECTURE NOUVELLE DE LA SUBJECTIVITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE JUSQU'À <i>TOTALITÉ ET INFINI</i> .....</b>	<b>37</b>
<b>2.1 Intentionnalité et Identification .....</b>	<b>38</b>
<b>2.2 La conscience du temps en tant que la plus intime structure de la subjectivité phénoménologique.....</b>	<b>43</b>
<b>2.3 La sensibilité, le temps et le moi.....</b>	<b>47</b>
<b>3. QUESTION DU MÊME ET L'AUTRE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA SUBJECTIVITÉ ÉTHIQUE DANS <i>TOTALITÉ ET INFINI</i>.....</b>	<b>51</b>
<b>3.1 La question de la ruine de la représentation dans la phénoménologie .....</b>	<b>52</b>
<b>3.2 La question de <i>l'intentionnalité de la transcendance</i> dans <i>Totalité et Infini</i>.....</b>	<b>58</b>
<b>4. CONCLUSION.....</b>	<b>70</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>77</b>

## RESUME

Ce travail vise à accéder à la philosophie de l'éthique d'Emmanuel Levinas (1906-1995) qui est l'un des plus grands penseurs de la philosophie contemporaine. Levinas a fait une grande contribution à la philosophie contemporaine en posant la question de la transcendance dans son rapport à l'éthique. Il est possible de dire que toutes les périodes que l'on peut trouver dans le développement de sa philosophie se sont consacrées à la tâche de penser la question de la relation entre la transcendance et l'éthique au sein de la métaphysique, l'ontologie et la phénoménologie.

Postérieur à son engagement initial dans la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggerienne, Levinas a entrepris de repenser l'éthique à travers une critique de la philosophie occidentale. Selon lui, celle-ci se consistait des différentes sortes de philosophie d'immanence. Par contre, il pensait qu'une philosophie de l'éthique devrait être strictement liée à l'examen de la notion de transcendance. Levinas avait écrit plusieurs essais pour penser *la transcendance*. Dans les œuvres tels que *Le temps et l'autre*, *De l'évasion* ou encore *Totalité et Infini*, on voit qu'il y a divers formulations de la notion de *la transcendance* dans des contextes différents. Parmi les formulations de la transcendance, nous nous attachons à une formulation assez remarquable de la philosophie de Levinas dans notre travail. Cela est la formulation de la transcendance donné dans *Totalité et Infini*. Ainsi nous allons examiner la formule de la transcendance décrite dans son œuvre capital de *Totalité et Infini*. Levinas y présente la formule de la transcendance en tant que *l'intentionnalité de la transcendance*. La notion de *l'intentionnalité de la transcendance* est employée dans *Totalité et Infini* pour désigner le sens de l'éthique. En outre, Levinas y présente la structure formelle de cette formule de la transcendance comme l'idée de l'infini qui devient une notion capitale pour comprendre la philosophie de Levinas dans *Totalité et Infini* et dans les œuvres ultérieures.

Cependant ce qui est très remarquable dans la formulation de la transcendance de Levinas dans *Totalité et Infini*, c'est le recours à la notion de l'intentionnalité. En effet Levinas emprunte le terme de l'intentionnalité à la philosophie d'Edmund Husserl. Ainsi la question de l'intentionnalité devient une question centrale entre la phénoménologie de Husserl et la pensée de l'éthique de Levinas. Notre travail essaye de questionner la notion de l'intentionnalité entre deux philosophes pour entrer à la philosophie de l'éthique. Pour ce but, notre travail s'attache aux lectures de Levinas sur la phénoménologie de Husserl jusqu'à *Totalité et Infini*. Et puis nous essayons de présenter généralement *l'intentionnalité de la transcendance* en comparant avec la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie.

Dans ce travail, nous allons proposer que pour Levinas l'intentionnalité signifie la subjectivité. Nous allons montrer dans quel sens et jusqu'à quel point elles sont identiques. Ainsi le premier chapitre de notre travail est consacré à expliquer la théorie de la subjectivité phénoménologique telle qu'elle est décrite par Levinas dans

son premier œuvre sur la phénoménologie. Commençons par la critique de la notion du sujet naturaliste faite par Husserl. Ensuite nous trouvons l'occasion pour expliquer quelques notions capitales de la phénoménologie dans la lecture de Levinas comme la vie consciente, l'intuition, l'acte objectivant etc. Dans le deuxième chapitre de notre travail, nous essayons d'approfondir la description de la notion de l'intentionnalité de la théorie de la phénoménologie avec les lectures nouvelles de Levinas dans son œuvre *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Dans ce chapitre, nous essayons de faire la description des structures profondes de la subjectivité phénoménologique comme la structure du temps, la sensibilité et le moi. Finalement le dernier chapitre de notre travail consiste à la comparaison la notion de la subjectivité phénoménologique avec celle de la subjectivité éthique au travers de la lecture de la phénoménologie de Levinas. Ainsi nous soulignons la lecture de la phénoménologie de Levinas jusqu'à *Totalité et Infini*. Et nous essayons de montrer la subjectivité éthique en comparant la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie.

Pour la description de la subjectivité, notre travail commence par la critique de Husserl sur la théorie du sujet naturaliste. Le sujet dans la théorie naturaliste est considéré comme une substance quasi matérielle. La vie psychique du sujet est réduite aux relations causales qui proviennent de l'observation de l'expérience par la méthode des sciences naturelles. Husserl conteste cette théorie du sujet qui confondre le mode l'apparition de la vie psychique avec celui de l'apparition de l'existence physique que Husserl appelle *la réification* de la conscience. Selon Husserl, la conscience ne peut être seulement un objet des sciences empiriques. Car toutes les conditions aprioriques de l'objectivité au sens de la science naturelle présupposent déjà une subjectivité transcendantale. Ainsi la phénoménologie s'intéresse plutôt à cette subjectivité qui prête les conditions aprioriques aux sciences naturelles. En outre la réduction phénoménologique n'est pas autre chose qu'une méthode qui permet d'arriver à la subjectivité transcendantale. Avec la réduction phénoménologique, on découvre la conscience pure dont la vie du mode d'apparition est bien différent du mode de l'apparition de la chose extérieure. Celle-là est un fondement sur lequel les vécus concrets se déroulent comme les unités intentionnelles. Husserl caractérise l'existence de la conscience pure ou transcendantale comme le courant du temps immanent. Ainsi on peut dire que tous les vécus intentionnels concrets se déroulent dans le courant du temps immanent.

La subjectivité est caractérisée par la vie consciente dans la phénoménologie. Cette vie consciente est composée par les vécus concrets. Pourtant la vie consciente est une structure chez Husserl. Cette structure en générale est nommée par le terme de *l'intentionnalité: la conscience de quelque chose*.

Tous les vécus sont en effet les vécus de quelque chose : tout perception est perception de l'objet perçu, tout désir est désir de l'objet désiré, tout jugement est jugement d'un « état de choses » etc. En résumé, l'intentionnalité signifie très généralement cela : un acte de la conscience partant des données (les contenus) de la conscience vise à un objet *extérieur*. En plus, l'intentionnalité est toujours un cas accompli chez Husserl. Ça veut dire qu'il n'y a pas d'une part la conscience et d'autre part l'objet et qu'ensuite la conscience s'oriente vers cet objet. Que l'intentionnalité est un cas accompli signifie que l'objet est représenté comme un étant dans l'intérieur de la conscience. Autrement dit, l'objet est saisi par un acte comme un phénomène dans la conscience. Enfin, selon Levinas, cette théorie de

l'intentionnalité permet de résoudre le problème du rapport du monde (comme chose en soi) avec la conscience. Le rapport avec le monde est déjà impliqué dans l'intentionnalité. D'autre part dans la théorie de l'intentionnalité dans la phénoménologie, il y a une priorité de l'acte représentatif (l'acte objectivant). Bien que Husserl ne nie pas qu'il y ait les intentionnalités différentes de l'acte représentatif, mais au fond il y a l'acte objectivant qui leur prête l'objet neutre. Ainsi on peut dire chez Husserl qu'il s'agit d'une subjectivité intellectuelle telle que le monde est construit par son acte objectivant ou par son intuition parmi les différentes intentionnalités comme l'intentionnalité affectif, volitif etc.

D'autre part la priorité de l'acte objectivant concerne directement la production du sens dans la phénoménologie. Comme Levinas décrit, *Sinngebung* en tant qu'un acte de la donation du sens de la conscience est liée strictement à la théorie de l'acte objectivant. Dans notre travail, nous soulignons que l'acte objectivant possède deux fonctions dans la production du sens par la conscience. A la fois, il pose l'objet neutre et fait la synthèse infinie sur cet objet neutre. Dans ce processus, l'objet est saisi par l'intuition en tant qu'une unité du sens que Levinas appelle la compréhension ou l'intellection. Avec l'intervention de l'intuition, la chose devient identique et il signifie telle ou telle et ceci ou cela. Ainsi dans la phénoménologie, la production du sens est un événement de l'identification au sein du processus infini de la perception.

Ce processus de l'identification dans les aspects infinis de la perception concerne les phénomènes physiques, car dans les événements du sens des phénomènes psychiques, il ne s'agit pas d'inadéquation entre ses êtres et ses apparitions. Ça veut dire que les phénomènes psychiques sont donnés telle qu'elles sont. Ainsi la notion de l'infini chez Husserl concerne la perception d'une *chose spatiale*. D'autre part, chez Levinas, la notion de l'idée de l'infini signifie l'inadéquation entre l'intériorité et l'extériorité dans le rapport avec le visage de l'autre. Mais ce rapport n'est pas un rapport comme dans la perception. Avant de la compréhension ou l'intellection de *l'autre* dans la perception, avant de *Sinngebung* de la conscience, chez Levinas, le visage de l'autre signifie *une révélation* que le sujet doit accueillir. D'autre part les aspects infinis d'une chose perceptive peuvent être anticipés par le sujet dans l'analyse de la phénoménologie. Mais la notion du visage signifie une altérité absolue qui ne peut être anticipée et prévue. Cette controverse entre l'éthique de Levinas et la phénoménologie husserlienne concerne la relation le même et l'autre quant à l'extériorité. Chez Husserl, l'extérieur est considéré comme une constitution de la conscience bien que chez Levinas il reste absolument en dehors toute l'initiative et tout le pouvoir de la conscience du sujet.

Pourtant dans la phénoménologie, la subjectivité n'est pas seulement décrite quant à son rapport avec l'extériorité, quant à son formulation de *la conscience de quelque chose*. Le rapport avec extérieur implique toujours les conditions internes de la conscience. Autrement dit, les pensées dirigées sur ses objets impliquent toujours la présence de la pensée elle-même qui l'accompagne. Quant à l'analyse, la présence de la pensée elle-même dans la conscience est différente de la pensée dirigée sur son objet (l'acte de la pensée). Levinas caractérise cette présence de la pensée elle-même dans tous les actes de la conscience dirigés sur ses objets comme *la conscience de soi*. Ainsi *la conscience de soi* accompagne toujours *la conscience de quelque chose*. De plus la conscience de soi est caractérisée par la sensibilité. La conscience de soi signifie les constitutions des donnés sensibles dans les contenus de la conscience. Les

constitutions des données sensibles sont érigées dans la structure du temps immanente. Ainsi le temps immanent dans son structure de la rétention et de la protention est un plus intime caractère de la subjectivité phénoménologique. Par ailleurs dans la lecture de Levinas, la structure du temps et de la sensibilité est liée à la notion du corps. La notion du corps est considérée dans la question d'*Urimpression*. La notion d'*Urimpression* signifie le commencement et la première impression dans la succession du tissage de l'intentionnalité. *Urimpression* signifie à la fois une passivité originelle et une spontanéité initiale. Cette définition renvoie à la notion du corps dans la lecture de Levinas. Car le corps en tant qu'un dispositif dans l'impression est à la fois passif et actif. Il est impressionné par quelque chose extérieur et en même temps il saisit cette impression qui vient de l'extérieur. Enfin la lecture de la subjectivité de la phénoménologie de Levinas nous donne quelques indications sur le rôle du moi dans la théorie de l'intentionnalité. Levinas souligne qu'avec l'intervention du moi, la subjectivité phénoménologique ne devient pas un sujet-substance qui est fermé sur lui-même. Comme il dit, le moi n'est pas une existence. Il est juste un type de *la transcendance dans l'immanence*. On peut dire qu'il est juste une forme de la subjectivité. D'autre part, chez Levinas, le moi n'est pas considéré comme une forme transcendantale. Au contraire, le moi est décrit dans ses relations concrètes. Il est une existence qui consiste à s'identifier au travers des choses concrètes du monde. Pourtant le moi est caractérisé par sa séparation de l'Autre métaphysique.

La dernière question de notre travail, c'est la question du rapport même et l'autre entre la phénoménologie et la pensée de l'éthique de Levinas. Dans l'œuvre *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, à partir de l'intervention de la notion de la conscience potentielle (les sens implicites) dans la théorie de l'intentionnalité, Levinas voit une nouvelle possibilité de penser l'éthique dans la phénoménologie. Selon lui, le sens implicite que l'on ne peut thématiser dans l'intentionnalité brise toute la souveraineté de la représentation. Avec cette interprétation, Levinas aperçoit dans la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie une dimension de l'altérité qui permet d'un rapport éthique. Levinas appelle ce rapport *Sinnggebung éthique*. Pourtant dans le même œuvre, Levinas considère la notion de l'intersubjectivité de la phénoménologie en tant qu'une intentionnalité irréductible à l'acte objectivant.

Mais dans *Totalité et Infini*, toutes ces interprétations qui concernent la possibilité du sens de l'éthique dans la phénoménologie sont annulées. Dans *Totalité et Infini*, pour le sens de l'éthique, Levinas s'attache à la notion du visage qui ne peut être considéré dans la théorie de l'intentionnalité. Le visage signifie un rapport immédiat avec l'autre qui est à la fois *en deçà et au-delà* de l'acte de la donation de la conscience. Ainsi la notion du visage dépasse toute la priorité de la théorie de l'intuition de la phénoménologie. Le rapport éthique que le visage signifie son pôle extérieur est présenté par la notion de *l'intentionnalité de la transcendance* dans notre travail. Levinas recourt à l'idée de l'infini de Descartes pour expliquer la structure formelle de *l'intentionnalité de la transcendance*. Dans le cas de l'idée de l'infini, son ideatum dépasse son idée. Chez Levinas, cette forme d'inadéquation entre son ideatum et son idée rend possible de penser le rapport éthique que Levinas caractérise comme *la relation sans relation*. Enfin cette forme abstraite devient un rapport concret avec la notion visage qui est une condition capitale de toute la vérité. Toute la condition de la vérité objective consiste à accueillir antérieurement le visage de l'autrui. En plus, chez Levinas, le visage est lié intimement au discours, au

langage. La question de la vérité objective, comme on sait, concerne la question de l'adéquation, de l'harmonie entre l'idée et la chose. Toute cette question présuppose déjà un rapport avec le visage, avec le discours, car la question de la vérité ne concerne pas originellement l'adéquation entre l'idée et la chose comme une question purement subjective et isolé. Mais objectivité de la vérité présuppose le rapport entre les sujets, entre les interlocuteurs. Cette condition décisive nous mène à accepter la priorité de la relation social, c'est-à-dire le rapport avec le visage (le discours) dans l'événement de la vérité.

D'autre part, Levinas déclare qu'il ne met pas en question totalement la phénoménologie de l'objet. Mais il découvre dans l'idée de l'infini une vérité qui ne peut être considéré dans la théorie de la phénoménologie. Selon Levinas, l'inadéquation entre le contenu et le contenant de l'idée de l'infini ne peut être réductible à la théorie de la phénoménologie de l'objet. Ainsi, conformément à notre présentation de la subjectivité dans *Totalité et Infini*, il y a deux aspects de la subjectivité: d'un part *une subjectivité objectivant* que l'on peut décrire dans ses rapports concrets avec le monde, d'autre part *une subjectivité transcendante* que l'on peut décrire dans son rapport avec l'autre comme un rapport éthique. En conséquence le rapport éthique dépasse le rapport avec le monde dans tous les sens.

## ABSTRACT

This work aims to make accessible the philosophy of ethics of Emmanuel Levinas who is one of the greatest thinkers in contemporary philosophy. His valuable contribution to contemporary philosophy opens a new way of thinking about the question of transcendence and ethics. We can say that in all times his philosophy dealt principally with the task of thinking the question of transcendence and ethics with respect to metaphysics, ontology and phenomenology.

After his initial engagement to husserlian phenomenology precisely and to heideggerian ontology, Levinas thought about ethics through a criticism of almost all forms of immanent philosophy of Western Philosophy. This is precisely the case because for him the philosophy of ethics is strictly limited to the research concerning the concept of transcendence. Levinas had written several essays in order to elucidate the concept of *transcendence*. In his works such as *Time and the Other*, *On Escape* or *Totality and Infinity*, various formulations of the notion of *transcendence* are visible in different contexts. In our work we are focusing to a particular formulation of transcendence which is quite remarkable among others. This is the formulation of transcendence given in *Totality and Infinity*. Accordingly we will evaluate this formulation of transcendence described in the major work of Levinas, *Totality and Infinity*. In this book Levinas presents the formula of transcendence as the *intentionality of transcendence*. In *Totality and Infinity* the concept of *intentionality of transcendence* is used to designate the meaning of ethics. Moreover, Levinas presents the idea of infinity as the formal structure of this form of transcendence This concept is instrumental in understanding the philosophy of Levinas in *Totality and Infinity* and in the subsequent works.

But what is very remarkable in the formulation of transcendence Levinas in *Totality and Infinity*, is his use of the concept of intentionality. Indeed Levinas borrows the term intentionality from the philosophy of Edmund Husserl. Thus the question of intentionality becomes a central issue between the phenomenology of Husserl's thought and the ethics of Levinas. Our work attempts to compare critically the notion of intentionality between two philosophers as an introductory effort to the philosophy of ethics. To this end, our work focuses on readings of Levinas of Husserl's phenomenology as *Totality and Infinity* being the chronological limit. And then we try to present in a general way the *intentionality of transcendence* in comparison with the theory of the intentionality of phenomenology.

In our work, intentionality means subjectivity. In what sense they are identical is explained. Accordingly the first chapter of our work is devoted to explaining the theory of phenomenological subjectivity as described by Levinas in his first work on phenomenology. Then we take the opportunity to explain some fundamental notions of phenomenology in reading Levinas as conscious life, intuition, objectifying act, etc. In the second chapter of our work, we try to deepen the description of the

concept of intentionality of the theory of phenomenology with the new readings of Levinas in his work, *Discovering Existence with Husserl and Heidegger*. In this chapter we try to make the description of the deep structure of subjectivity as the phenomenological structure of time, the sensitivity and the ego. Finally the last chapter of our work consists of a comparison of the concept of phenomenological subjectivity with the ethical subjectivity with the help of the readings of the phenomenology of Levinas. Thus we emphasize the readings of the phenomenology of Levinas to the time of *Totality and Infinity*. And we try to show the ethical subjectivity by comparing the theory of intentionality of phenomenology.

For the description of subjectivity, our work begins with a critique of Husserl on the naturalistic theory of the subject. The subject in the naturalistic theory is regarded as a quasi-material substance. The psychic life of the subject is reduced to causal relationships derived from observation of the experience through the methods of natural science. Husserl denies this theory of subject who confuses the appearance of psychic life with that of the appearance of physical existence. The latter is called by Husserl as the *reification* of consciousness. According to Husserl, consciousness cannot be exclusively an object of empirical science. Because all a priori conditions of objectivity (in the sense of natural science) presuppose already a transcendental subjectivity. In this sense phenomenology is concerned with a subjectivity which offers a priori conditions for the natural sciences. In addition, the phenomenological reduction is nothing but a method to arrive at the transcendental subjectivity. With the phenomenological reduction, we discovered the pure consciousness having a mode of occurrence which is very different from the mode of occurrence of external things. This is a foundation upon which practical experiences are taking place as intentional units. Husserl characterizes the existence of pure or transcendental consciousness as the flow of immanent time. Thus we can say that all intentional experiences occur in the course of immanent time.

Subjectivity is characterized by conscious life in the phenomenology. This conscious life is composed by concrete experiences. Yet the conscious life is a structure in Husserl. This structure in general is called by the term of *intentionality: consciousness of something*. All experiences are in fact the experiences of something: all perception is perception of the perceived object, all desire is desire of the desired object, all judgment is judgment of a "situation" etc. In summary, intentionality is defined very generally as: an act of consciousness starting from data (content) of consciousness targets to an *external* object. In addition, the intentionality is always an integral case in Husserl. That means that parts of consciousness and objects do not exist independently. The consciousness does not target an object in a secondary movement. The fact that intentionality is integral means that the object is represented as a being which is intrinsic of consciousness. In other words, the object is grasped by an act as a phenomenon in the interiority of consciousness. Finally the theory of intentionality solves the problem of the relation of the world (as a thing in itself) with consciousness according to Levinas. The relationship with the world is already involved in intentionality. On the other hand in the theory of intentionality of phenomenology, there is a priority of the representative act (the objectifying act). Husserl does not deny that there are intentionalities different than the representative acts. But according to him at the foundation there are objectifying acts giving them the neutral objects. Thus we can say that in Husserl there is an intellectual subjectivity: the world is built by his objectifying act or by his intuition, among different ones as emotional, volitional intentionalities, etc.

On the other hand, the priority of the objectifying act relates directly to the production of meaning in phenomenology. As Levinas describes *Sinngebung* as an act of giving meaning of consciousness, the consciousness is strictly linked to the theory of the objectifying act. In our work, we emphasize that the objectifying act has two functions in the production of meaning in consciousness. At the same time, it posits the neutral object and does an infinite synthesis on this neutral object. In this process, the object is grasped by intuition as a unit of meaning that Levinas calls as comprehension or intellection. With the intervention of intuition the thing gets his identity and it signifies such and such and this and that. Thus, in phenomenology, the production of meaning is an event of identification in the infinite process of perception.

This process of identification by infinite aspects concerns physical phenomena, since in the events of the meanings of psychic phenomena there is no mismatch between his being and his appearance. It means that psychic phenomena are given as they are. Thus the concept of infinity in Husserl relates to the perception of a spatial thing. On the other hand in Levinas the concept of the idea of infinity means the mismatch between interiority and exteriority in relation to the face of the other. But this relation is not a relation in perception. Before comprehension or intellection of the other in the perception, before *Sinngebung* of the consciousness, in Levinas the face of the other signifies a *revelation* that the subject should receive. On the other hand the infinite aspects of a perceptual thing can be anticipated by the subject in the analysis of the phenomenology. But the concept of face means absolute otherness that cannot be anticipated and planned. The controversy between the ethics of Levinas and Husserl's phenomenology, concerns the relationship of the same and the other, from the view point of the externality. In Husserl, the external is appeared with the creation of consciousness while in Levinas it entirely goes beyond the whole initiative and power of the subject.

Yet in phenomenology, subjectivity is not described only within its relationship with exteriority, or within the formulation of the consciousness of something. The relation with the exterior implies always the internal conditions of consciousness. In other words, the thought directing itself on an object implies always the presence of the thought itself that accompanies it. As for analysis, the presence of the thought itself in the consciousness is different from directed thought on his subject (the act of thinking). Levinas characterizes the presence of the thought itself in every act of consciousness directed to its objects as self-consciousness. Thus self-consciousness always accompanies the consciousness of something. Moreover, self-consciousness is characterized by sensitivity. Self-consciousness means the constitutions of sensitive data in the contents of consciousness. Additionally, the constitutions of sensitive data are built into the structure of immanent time. Thus the immanent time in its structure of retention and protention is the most essential characteristic of phenomenological subjectivity. In addition, in the reading of Levinas, the structure of time and the sensitivity is linked to the notion of the body. The concept of the body is considered in the question of *Urimpression*. The concept of *Urimpression* signifies the beginning and the first impression in the succession of weaving of intentionality. Besides, *Urimpression* means both original passivity and original spontaneity. This definition refers to the notion of the body in the reading of Levinas. For the body as a device in the impression process, is both passive and active. It is impressed by something outside and at the same time it takes the impression coming from outside. Finally the reading of the subjectivity of the phenomenology of Levinas gives us

some indication about the role of the ego in the theory of intentionality. Levinas stresses that with the intervention of the self, phenomenological subjectivity does not become a subject-substance which is closed on itself. As he says, the ego is not an existence. It is just a kind of *transcendence in immanence*. We can say that it is just a form of subjectivity. On the other hand, in Levinas, the self is not regarded as a transcendental form. Instead, the self is described as an existent, capable of self identification with himself through its concrete relationships with others in the world. Also, the ego is characterized by separation of the metaphysical other.

The last issue of our work is the question of the same and the other between the phenomenology and the ethical thinking of Levinas. With the study named as *Discovering Existence with Husserl and Heidegger*, for Levinas there appears a new possibility of thinking about ethics in phenomenology with the help of the intervention of the concept of potential consciousness (the implied meaning) in the theory of intentionality. According to him, the implicit meaning that cannot be thematized in intentionality breaks all the sovereignty of representation. With this interpretation, Levinas sees even in the theory of intentionality of phenomenology a dimension of otherness that allows an ethical relationship. Levinas calls this relation *Sinnggebung ethics*. In the same article, Levinas considers the notion of intersubjectivity in phenomenology as intentionality irreducible to the objectifying act.

But in *Totality and Infinity*, all these interpretations concerning the possibility of a sense of ethics in phenomenology are abandoned. In *Totality and Infinity*, for the sense of ethics, Levinas focuses on the concept of face that cannot be considered in the theory of intentionality. The face signifies an immediate report with another that is both below and beyond the act of donation of consciousness. Thus the notion of the face, transgresses any priority of the theory of intuition in phenomenology. In our work, the face which signifies the external center of ethical relation is presented by the concept of intentionality of transcendence. Levinas uses the idea of infinity to explain the formal structure of intentionality of transcendence. In the case of the idea of infinity, its ideatum exceeds its idea. In Levinas, that form of mismatch between the ideatum and the idea makes it possible to think the ethical relation which is characterized by Levinas as the *relationship without relationship*. Finally this abstract form becomes a concrete concept with the face that is a vital condition of all truth. Any condition of objective truth is to accommodate previously the face of others. Besides, in Levinas, the face is intimately linked to speech, language. The question of objective truth, as we know, is the question of the adequacy and of the harmony between idea and thing. The whole question already presupposes a relation with the face, with the speech, because the question of truth does not fit between the original idea and the thing as a purely subjective and isolated question. But objectivity of truth presupposes the relation between subjects, between the speakers. This crucial point leads us to accept exactly the priority of social relationship, that is to say the relationship with the face (speech) in the emergence of truth.

On the other hand, Levinas says that he does not totally question the phenomenology of the object. According to Levinas, this mismatch between the content and context of the idea of infinity cannot be reducible to the theory of phenomenology of the object. Thus, according to our presentation of subjectivity in *Totality and Infinity*, there are two aspects of subjectivity: on the one hand an objectifying subjectivity that can be described in its concrete relations with the world

and on the other, a transcendental subjectivity that can be described in connection with the other as an ethical relationship. Thus, the ethical relation in the proper sense goes beyond the relation with the world.

## ÖZET

Bu çalışma çağdaş felsefenin en önemli filozoflarından biri olan Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) Etik Felsefesi'ne giriş yapmayı amaçlamaktadır. Levinas çağdaş felsefeye, etik meselesini yeniden düşünerek ve etiği aşkınlık mefhumu ile ilişkilendirerek büyük bir katkıda bulunmuştur. Şunu söylemek mümkündür ki Levinas'ın bütün felsefi gelişim süreci, metafizik, ontolojik ve fenomenolojik bağlamları içerisinde etik ve aşkınlık meselesini düşünmeye adanmıştır.

Levinas, erken dönemindeki husserlci fenomenoloji ve heideggerci ontolojiye bağlanımı sonrasında neredeyse batı felsefesinin tüm için felsefelerini eleştirerek etiği düşünmeye çalışmıştır. Zira Levinas Felsefesi'nde etik mefhumu aşkınlık mefhumu ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Levinas aşkınlık meselesini farklı bağlamlarda düşünmeye adanmış bir çok eser yazmıştır. Levinas, *Zaman ve Başka (Le temps et l'autre)*, *Kaçış Üzerine (De l'évasion)* veya *Bütünlük ve Sonsuz (Totalité et Infini)* gibi eserlerinde farklı bağlamlarda aşkınlık üzerine çeşitli tanımlar vermiştir. Bu tanımlar içerisinde özellikle Bütünlük ve Sonsuz eserinde verilen tanım oldukça dikkat çekicidir. Levinas bu eserde aşkınlık tanımını *aşkın yönelimsellik (l'intentionnalité transcendence)* olarak sunmuştur. *Aşkın yönelimsellik* mefhumu *Bütünlük ve Sonsuz*'da etiğin anlamını belirtmek için kullanılır. Ayrıca, Levinas bir tip yönelimsellik olarak tanımlanmış aşkınlık mefhumunun formel yapısını Descartes'ın sonsuz fikrine (l'idée de l'infini) gönderme yaparak açıklar. Bununla birlikte, sonsuz fikri *Bütünlük ve Sonsuz* ve daha sonraki Levinas eserlerinde levinasçı etik felsefesini anlamak için anahtar bir terim olacaktır.

*Bütünlük ve Sonsuz*'da verilen aşkınlık tanımında en dikkat çekici olan mesele, *yönelimsellik* mefhumuna müracaat edilmesi olarak belirmektedir. Aslında Levinas, *yönelimsellik* mefhumunu Husserl Felsefesi'nden ödünç almıştır. Böylelikle bize göre yönelimsellik meselesi levinasçı etik düşüncesi ile husserlci fenomenoloji arasında merkezi bir soruna dönüşmektedir. Bizim çalışmamız, yönelimsellik mefhumunu bu iki filozofun düşüncelerine dikkat kesilerek sorgulamayı denemektedir. Böylelikle levinasçı etik felsefeye bir giriş yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, çalışmamız Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'a kadarki fenomenoloji okumasını takip eder; ve *aşkın yönelimsellik* düşüncesini fenomenolojik yönelimsellik teorisi ile karşılaştırarak aydınlatmaya çalışır.

Diğer yandan, bu çalışmanın temel savı, yönelimselliğin ve öznelğin (subjectivité) aynı anlamına geldiğini savunmasıdır. Böylelikle bu çalışma yönelimselliğin ve öznelğin hangi anlamda ve hangi sınırlar içerisinde özdeş olduklarını açıklamayı deneyecektir. Buna uygun olarak çalışmamızın ilk bölümü, fenomenolojik öznellik teorisini Levinas'ın fenomenoloji üzerine olan ilk eserini takip ederek açıklıyor. Çalışmamıza, Husserl'in doğalcı özne anlayışının eleştirisinin altını çizerek başlıyoruz. Ayrıca ilk bölümde, bilinç yaşantısı (la vie consciente), görü (l'intuition) ve nesneleştirici edim (l'acte objectivant) gibi fenomenolojinin

temel mefhumlarını anlama fırsatı buluyoruz. Çalışmamızın ikinci bölümünde, Levinas'ın fenomenoloji üzerine ikinci eseri olan *Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken (En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger)* eserindeki yeni yönelimsellik teorisini, “zamanın yapısı” (la structure du temps), “duyumsama” (la sensibilité) ve “ben” (le moi) gibi fenomenolojik öznelğin derin yapılarını göz önüne alarak serimlemeyi deniyoruz. Son bölümde ise Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'a kadarki fenomenoloji okumasını takip ederek, fenomenolojik öznellik mefhumu ile etik öznellik mefhumlarını karşılaştırmayı deniyoruz. Böylece *Bütünlük ve Sonsuz*'a kadarki levinasçı fenomenoloji okumasının kronolojik bir taslağına sahip olarak, ana hedefimiz olan etik öznellik mefhumunu açıklamaya çalışıyoruz.

Bizim çalışmamız fenomenolojik öznelğin tasvirine, doğalcı özne anlayışının Husserl tarafından nasıl eleştirildiğini göstererek başlıyor. Özne, doğalcı teoride neredeyse maddi bir töz olarak incelenmiştir. Öznenin psişik yaşamı, doğal bilimlerin metotları tarafından deneyimden elde edilen gözlemlerden türeyen nedensel ilişkilere indirgenmiştir. Husserl bilincin *şeyleştirilmesi (la réification)* adını verdiği bu doğalcı özne teorisine, fiziki varlığın ortaya çıkış modu ile psişik varlığın ortaya çıkış modunu birbirine karıştırdığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Husserl'e göre, bilinç sadece deneysel bilimlerin nesnesi olamaz. Zira doğal bilim anlamında nesnelğin tüm apirorik şartları öncelikle aşkın bir öznelği varsayar. Böylece, fenomenoloji daha ziyade doğal bilimlere apriorik şartları veren bu aşkın öznelikle ilgilenmektedir. Ayrıca fenomenolojik geriye götürme ya da indirgeme (la réduction phénoménologique) metodu bu aşkın öznelği keşfetmemizi sağlayan bir metottan başka bir şey değildir. Fenomenolojik indirgeme metodu ile, ortaya çıkış modu dışsal varlığın ortaya çıkış modundan bir hayli farklı olan saf bilinç yaşamı keşfedilir. Bu sonuncusu, üzerinde somut bilinç yaşantılarının yönelimsel birlikler olarak aktığı bir temeldir. Husserl bu aşkın ya da saf bilincin varlığını içkin zaman akımı olarak karakterize eder. Böylece denilebilir ki, bütün yönelimsel somut yaşantılar içkin zaman akımı içinde cereyan eder.

Fenomenoloji'de öznellik, somut yaşantılardan oluşmuş bilinç yaşantısı olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte bilinç yaşantısı, yönelimsellik anlamına gelen bir şeyin bilinci olan bir yapıdır. Bütün yaşantılar aslından bir şeyin yaşantılarıdır: her algı, algılanmış bir şeyin algısıdır; her arzu, arzulanmış bir şeyin arzusudur; her yargı bir şeyin durumunun yargısıdır vb. Özetle, yönelimsellik, içkin bilinç verilerinden çıkan bilinç ediminin *dışsal* bir nesneye yönelmesi anlamına gelir. Bununla birlikte, yönelimsellik Husserl'de her zaman tamamlanmış bir durumdur. Yani bir tarafta bilinç bulunurken diğer tarafta nesnenin bulunması ve daha sonra bu bilincin bu dışsal nesneye yönelmesi söz konusu değildir. Yönelimselliğin tamamlanmış bir durum olması, nesnenin bilinç içinde bir var olan olarak temsil edilmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, nesne, bilinç edimi tarafından bir fenomen olarak bilincin içerisinde yakalanır. Aynı şekilde Levinas'a göre, yönelimsellik teorisi ile, bilinç ile kendinde şey olarak tasarlanmış dünya arasındaki ilişki sorunu çözüme kavuşmuştur. Dünya ile bilincin ilişkisi yönelimsellik yapısı içerisinde kökensel olarak tesis edilmiştir. Diğer taraftan, fenomenolojik yönelimsellik teorisinde, nesneleştirici (temsil edici) edimin önceliği söz konusudur. Husserl, temsil edimine indirgenemeyen farklı yönelimsellik edimleri olduğunu reddetmemesine rağmen, bütün yönelimsellik edimlerinde nötr nesneyi sunan nesneleştirici edimin önceliğini

ileri sürer. Böylece şunu söylemek mümkündür ki, Husserl’de, duygusal veya iradi olsun her türlü yönelimselliğin temelinde bulunan ve dünyayı nesneleştirici edim (l’acte objectivant) aracılığıyla kuran akli bir öznellik söz konusudur.

Ayrıca, bütün yönelimsellikler içerisinde nesneleştirici edimin önceliğinin bulunması, anlam (le sens) meselesinin Husserl’de nasıl teorikleştirildiğini gösterir. Levinas’ın belirttiği gibi, bilincin anlam verme edimi olan *Sinnggebung* sıkı bir şekilde nesneleştirici edim teorisine bağlanmıştır. Bilinç tarafından anlamın üretilmesi sürecinde nesneleştirici edimin iki temel fonksiyonu söz konusudur: nesneleştirici edim, hem nötr nesneyi ortaya koymakta hem de bu nötr nesne üzerinde sonsuz bir sentez yapmaktadır. Bu sonsuz süreç içerisinde nesne, görü (l’intuition) aracılığıyla bir anlam birliği olarak yakalanır. Levinas bu durumu anlama veya akletme olarak adlandırır. Görünün bu sürece dahil olması ile, şey özdeş bir nesne olarak şu ya da bu anlama sahip olur. Bu bağlamda anlam, sonsuz algı süreci içerisinde bir özdeşleşme (l’identification) olayı olarak belirmektedir.

Sonsuz vechelerle ortaya çıkan algı üzerindeki özdeşleşme süreci fizik fenomenleri ilgilendirir. Zira psişik fenomenlerin anlamları söz konusu olduğunda, onların varlıkları (etre) ile görünüşleri (apparition) arasında bir uygunsuzluk (inadéquation) ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, psişik fenomenlerin beliren sonsuz vecheleri yoktur. Psişik fenomenler neyseler onlar olarak belirirler. Böylelikle, Husserl’de sonsuz mefhumu mekansal şeylerin belirişiyle ilgilidir. Diğer yandan, sonsuz mefhumu Levinas Felsefesi’nde başkasının yüzü ile ilişkide içsel olanla dışsal olan arasındaki uygunsuzluk anlamına gelir. Fakat bu ilişki algıdaki uygunsuzluk mefhumu ile açıklanamaz. Başkasının algıda anlaşılması veya akledilmesinden önce ya da bilincin anlam verme ediminden önce, başkasının yüzü öznenin karşılamak zorunda olduğu bir ifşadır (une révélation). Algısal şeyin sonsuz vecheleri fenomenolojik analiz boyunca önceden tahmin edilebilirken, yüz mefhumu öngörülemez ve önceden tahmin edilemeyen mutlak bir başkalığa işaret eder. Levinasçı etik ile husserlci fenomenoloji arasındaki bu tartışma, dışsallık bakımından aynı ile başka arasındaki ilişkiyi ilgilendirmektedir. Husserl’de dışsal olan bilincin inşası ile belirirken, Levinas’da dışsal olan mutlak olarak öznenin tüm inisiyatifi ve iktidarını aşar.

Bununla birlikte, öznellik Fenomenoloji’de bir şeyin bilinci olarak sadece dışsallıkla ilişkisi içerisinde tasvir edilmemiştir. Dışarı ile ilişki her zaman bilincin içsel şartlarını barındırır. Başka bir deyişle, nesnesine yönelen düşünce, bu yönelme edimine eşlik eden düşüncenin bizzat kendi mevcudiyetini de barındırır. Düşüncenin bizzat bu mevcudiyeti, edim olarak nesnesine yönelen düşünceden farklıdır. Levinas düşüncenin, bütün edimlerde nesnesine yönelen düşüncelere eşlik eden bu mevcudiyetini *kendinin bilinci (la conscience de soi)* olarak tasvir eder. Böylelikle kendinin bilinci her zaman bir şeyin bilincince eşlik eder. Öte yandan, kendinin bilinci duyumsama (sensibilité) olarak karakterize edilmiştir. Kendinin bilinci, bilinç içerimleri içinde duyumsal veri yapılarıdır. Bu duyumsal veri yapıları için zaman içinde yapılanmışlardır. Böylelikle, için zaman, kendi rétention ve protention yapısı ile fenomenolojik özneliğin en özsel karakteridir. Ayrıca, Fenomenoloji’de zaman ve duyumsama yapısı beden (le corps) mefhumuna bağlanmıştır. Beden mefhumu ilbizlenim (*Urimpression*) meselesi üzerinden analize dahil olmaktadır. İlkizlenim mefhumu yönelimsellik süreci içinde bir başlangıç izlenimi anlamına gelmektedir.

İlkizlenim aynı anda hem kökensel bir edilgenlik hem de kendiliğinden bir başlangıçtır (*spontanéité initiale*). Bu tanım, levinasçı okumada tüm duyumsama meselesini beden mefhumuna göndermektedir. Zira beden bir düzenek olarak (dispositif), izlenim içinde aynı anda hem edilgen, hem de etken bir role sahiptir. Beden, izlenimde bir şeyden etkilenirken, dışarıdan gelen bu izlenimi yakalar. Son olarak, levinasçı fenomenolojik öznellik okuması bize “ben” (le moi) mefhumunun rolü üzerine bir kaç malumat sunar. Ben mefhumunun analize dahil edilmesi ile, öznellik kendi üzerine kapalı bir özne-töze dönüşmez. Levinas’ın belirttiği gibi, “ben” yönelimsellik içinde bir varolan (existence) değildir. “Ben” sadece bilincin içkinliğinde bir aşkınlık tipidir. Şöyle söylenebilir ki, “ben” sadece özneliğin bir formudur. Diğer taraftan, “ben”, Levinas Felsefesi’nde aşkın bir form olarak düşünülmez. Levinas’ta “ben”, dünyanın nesnelere ile somut ilişkileri içinde kendi ile sürekli özdeşleşme faaliyetine sahip olan somut bir varolandır. Ayrıca ben, metafizik başkadan ayrılma özelliği ile belirir.

Çalışmamızın son meselesi, husserlci fenomenoloji ile levinasçı etik arasında, başka ile aynıın ilişkisi meselesidir. *Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken (En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger)* adlı eserde, fenomenolojik yönelimsellik teorisine potansiyel bilinç ya da örtük anlam mefhumlarının dahil olması ile Levinas bizzat etiği düşünme fırsatı doğduğunu düşünmüştür. Levinas’a göre yönelimsellik içinde tematize edilemeyen örtük anlam, anlam olayında temsilin tüm önceliğini ve egemenliğini kırar. Bu yorum ile, Levinas bizzat fenomenolojik yönelimsellik teorisinin etik ilişkiyi mümkün kılan bir başkalık imkanı sunduğunu fark eder. Levinas bu ilişkiyi etik anlam verme edimi (*Sinngebung éthique*) olarak adlandırır. Ayrıca aynı eserde, Levinas fenomenolojik öznelarasılık (intersubjectivité) mefhumunu nesneleştirici edime indirgenemeyen bir yönelimsellik tipi olarak okumuştur.

Fakat Levinas, fenomenolojik yönelimsellik teorisi içerisinde etik anlamın mümkün olduğunu ima eden tüm bu yorumlardan *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde vazgeçmiştir. *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde Levinas, etik anlamı belirtmek için, yönelimsellik teorisi içinde düşünülemez yüz mefhumunu öne çıkarır. Yüz, bilincin anlam verme ediminin hem ötesinde hem de öncesinde (à la fois en deçà de et au-delà) başkası ile dolaysız (immédiate) bir ilişki anlamına gelir. Etik ilişkinin dışsal merkezi olan yüz mefhumu, bizim çalışmamızda *aşkın yönelimsellik* olarak sunulmuştur. Levinas, aşkın yönelimselliğin formel yapısı açıklamak için Descartes’in sonsuz fikrine başvurur. Sonsuz fikir söz konusu olduğunda, bu idenin düşünülen nesnesi (ideatum) bu idenin düşüncesini (idée) aşar. Levinas’a göre idatum ile idée arasındaki çakışmazlık etik ilişkiyi düşünmeyi mümkün kılar. Levinas bu ilişkiyi, *ilişkisiz ilişki (relation sans relation)* olarak adlandırır. Nihayet bu soyut form, tüm hakikatin ana şartı olan yüz mefhumu ile somutlaşır. Tüm nesnel hakikatin şartı, önce (antérieurement) başkasının yüzünü kabul etmekten ibarettir. Ayrıca, Levinas’ta yüz mefhumu özsel olarak dil ve söyleme bağlıdır. Nesnel hakikat sorunu, bilindiği gibi, ide ile şey arasındaki uygunluğa bağlıdır. Bütün bu hakikat meselesi yüz ile ilişkiyi önceden varsayar. Zira hakikat meselesi, kökensel olarak ide ile şey arasındaki öznel ve izole bir mesele olarak ortaya çıkmaz. Fakat hakikatin nesnelliği birbirini muhatap alan özneler arası ilişkiyi önceden varsayar. Bu kesin koşul, hakikat meselesinde toplumsallığın veya yüz ile ilişkinin önceliğini belirtir.

Diğer taraftan Levinas, fenomenolojik nesne teorisini tamamen tartışma konusu yapmaz. Fakat o, sonsuz fikri ile fenomenolojik nesne teorisine indirgenemeyen bir hakikat keşfeder. Böylelikle çalışmamızda, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki öznellik mefhumunu sunuşumuza uygun olarak, özneliğin iki vechesi söz konusu ediliyor: bir yanda dünyadaki şeylerle somut ilişkileri tasvir edilen nesneleştirici öznellik, diğer yanda başkası ile somut etik ilişkisi tasvir edilen aşkın öznellik. Sonuçta, göstermeye çalıştığımız gibi, etik ilişki dünya ile ilişkiyi tam anlamıyla aşar.

## INTRODUCTION

Ce travail vise à accéder à la philosophie de l'éthique d'Emmanuel Levinas (1906-1995). Levinas a fait une grande contribution à la philosophie contemporaine en posant la question de la transcendance dans son rapport à l'éthique. Il est possible de dire que toutes les périodes que l'on peut trouver dans le développement de sa philosophie se sont consacrées à la tâche de penser la question de la relation entre la transcendance et l'éthique au sein de la métaphysique, l'ontologie et la phénoménologie. Pourtant il faut souligner que dans la carrière philosophique de Levinas il y a des transformations, spécifiquement sa lecture de la phénoménologie enferme des changements remarquables. Autrement dit, il s'agit toujours de la réinterprétation et du renouvellement de la lecture dans des périodes différentes de sa carrière.

On peut distinguer quatre périodes dans la philosophie de Levinas: La première période se situe entre les années 1930 et 1961. Dans cette époque, Levinas avait écrit les œuvres comme *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'Autre*. La deuxième période commence par l'œuvre capital : *Totalité et Infini* (1961). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974) annonce une troisième période. La dernière période commence avec un autre œuvre majeur *De Dieu qui vient à l'idée* (1982).<sup>1</sup>

Au début de sa carrière, Levinas était un commentateur des œuvres d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger. Ses premiers œuvres comme *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* et *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* sont écrits pour élucider et interpréter les œuvres d'Edmund Husserl et de

---

<sup>1</sup> Pour distinguer des périodes de la philosophie de Levinas, nous avons profité de la remarque de Jacques Rolland qui est l'un des importants commentateurs de Levinas. Voir son préface intitulé « Surenchère de l'éthique » pour le livre d'Emmanuel Levinas, **Ethique comme philosophie première**, Editions Payot & Rivages, 1998. Dans cette classification nous n'avons pas mentionné tous les œuvres de Levinas. Nous n'y avons inclus que ses œuvres les plus importants.

Martin Heidegger. Pourtant dans la première période de la carrière de Levinas, on voit en générale qu'il y a deux attitudes philosophiques: d'un part, Levinas écrit les textes qui consistent à interpréter fidèlement les œuvres de ces deux philosophes allemandes, d'autre part, il écrit des essais pour réfléchir sur la question de la transcendance à la fois en critiquant et en employant les notions qu'il a emprunté de leurs philosophies.

Postérieur à son engagement initial dans la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne, Levinas a entrepris de repenser l'éthique à travers une critique de la philosophie occidentale. Selon lui, celle-ci se consistait des différentes sortes de philosophie d'immanence. Par contre, il pensait qu'une philosophie de l'éthique devrait être strictement liée à l'examen de la notion de transcendance. Comme nous avons déjà mentionné, Levinas a écrit plusieurs essais pour repenser *la transcendance*. Par exemple, dans des œuvres tels que *Le temps et l'autre*, *De l'évasion* ou encore *Totalité et Infini*, on trouvera divers formulations de *transcendance* dans des contextes différents. Malgré cette diversité de formulations, il s'agit d'une pareille geste philosophique qui consiste à évoquer une certaine sortie de la clôture du même vers *l'autre*.

Parmi les plusieurs formulations de la transcendance, nous nous attacherons à une formulation assez remarquable : celle donnée dans *Totalité et Infini*. Levinas y donne une formulation de la transcendance en termes de *l'intentionnalité*. *L'intentionnalité de la transcendance* est le terme employé dans *Totalité et Infini* pour expliquer le sens de l'éthique. En outre, Levinas y désigne la structure formelle de cette transcendance comme l'idée de l'infini qui devient une notion capitale dès *Totalité et Infini* et continue d'apparaître dans ses œuvres ultérieurs.

Cependant ce qui est très remarquable dans la formulation de la transcendance dans *Totalité et Infini*, c'est le recours à la notion d'intentionnalité. En effet Levinas emprunte le terme « intentionnalité » à la philosophie d'Edmund Husserl. Ainsi la question de l'intentionnalité devient une question centrale dans le dialogue entre la phénoménologie de Husserl et la pensée de l'éthique de Levinas. Notre travail questionnera la notion de l'intentionnalité entre dans la relation de ces deux philosophes à fin d'expliquer la philosophie de l'éthique propre à Levinas. Pour atteindre ce but, notre travail s'attache aux lectures de Levinas sur la phénoménologie de Husserl jusqu'à *Totalité et Infini*. Finalement, nous allons

analyser *l'intentionnalité de la transcendance* en le comparant avec la théorie de l'intentionnalité phénoménologique. Comme Levinas écrivait en 1959, la phénoménologie signifie l'intentionnalité: « *La phénoménologie, c'est l'intentionnalité.* »<sup>2</sup> Donc en suivant la lecture lévinasienne de l'intentionnalité, nous pénétrerons sa compréhension générale de la phénoménologie. Nous commencerons à déchiffrer sa lecture de la phénoménologie, en examinant son premier œuvre sur Husserl, intitulé *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) et puis nous prendrons en considération ses trois articles édités dans *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Ces articles sont très importants pour s'informer sur ce que la phénoménologie a signifié pour Levinas après sa première tentative d'interprétation. Ces trois articles sont *L'œuvre d'Edmond Husserl*, (1940), *Réflexions sur la « technique » phénoménologique* (1959), et *La ruine de la représentation* (1959). Nous accomplirons ainsi d'une manière chronologique la lecture de l'intentionnalité jusqu'à *Totalité et Infini*.

Dans ce travail, nous allons proposer que pour Levinas l'intentionnalité signifie la subjectivité. Nous allons montrer dans quel sens et jusqu'à quel point elles sont identiques. Le premier chapitre de notre travail se consacre à l'explication de la théorie de l'intentionnalité telle qu'elle est décrite par Levinas dans son premier œuvre sur la phénoménologie. Nous allons reprendre la critique de la notion du sujet naturaliste que Husserl avait fait. Ensuite nous allons décrire la théorie générale de la subjectivité phénoménologique. A cette fin nous allons nous tacher d'expliquer quelques notions phénoménologiques qui jouent un rôle important dans la lecture de Levinas comme « la vie consciente », « l'intentionnalité », « l'acte objectivant » etc.

Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous allons essayer d'approfondir ce que l'intentionnalité signifie pour Lévinas en prenant en considération ses nouvelles remarques interprétative dans *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Nous nous efforcerons de faire la description des structures profondes de la subjectivité phénoménologique comme la structure du temps phénoménologique, la sensibilité et le moi.

---

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.126.

Le troisième chapitre consiste d'une comparaison de la notion de subjectivité phénoménologique avec celle de subjectivité éthique à travers la caractérisation de la phénoménologie par Levinas. Nous nous focaliserons plutôt sur la question du rapport entre le même et l'autre chez Husserl et Levinas. Enfin nous présenterons la critique lévinassienne de la phénoménologie autour de la question du même et l'autre.

Bref, notre travail se situe plutôt entre la première période et la deuxième période de la pensée de Levinas. Nous croyons que dans ces deux périodes il y a une controverse inéluctable entre la phénoménologie et la pensée de Levinas. Cette controverse doit être clarifiée pour qu'une compréhension profonde de la philosophie de Levinas soit possible. Ainsi nous nous sommes intéressés aux fondements de la pensée de Levinas. Nous nous tacherons de montrer que Levinas se pose la question du sens de l'éthique et cela à travers une controverse avec la théorie de l'intentionnalité phénoménologique. Comment faut-il entendre le sens de l'éthique chez Levinas ? Cette question directrice résume toute la motivation de ce travail. Comme Levinas le dit dans un entretien : « *Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; J'essaie seulement d'en chercher le sens.* »<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Voir, Emmanuel Levinas, **Ethique et Infini**, Condé-sur-l'Escaut, Fayard, 1982, p.95

## **PREMIER CHAPITRE**

### **1. SUBJECTIVITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS LA LECTURE LÉVINASSIENNE DE HUSSERL**

Dans *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Levinas ne décrit pas seulement la théorie de la vérité phénoménologique, mais il essaie aussi de mettre en relief une ontologie propre à la phénoménologie dans laquelle les structures de la subjectivité seront un objet capital de la recherche. Levinas emploie la notion de subjectivité au lieu de celle du sujet pour rendre compte d'une nouvelle notion philosophique. Selon lui, la notion de subjectivité comme intentionnalité nécessite que nous donnions des nouveaux sens aux termes du sujet et de l'objet. Pour comprendre le caractère très différent de cette subjectivité phénoménologique dont la signification apparaît dans sa structure intentionnelle, il faut d'abord considérer généralement la critique de la notion du sujet naturaliste faite par Husserl.

Avant de passer à la critique du sujet naturaliste chez Husserl, il nous faut faire quelques pas explicatifs pour déterminer notre chemin dans ce chapitre. En remarquant l'attitude commune au naturalisme et l'idéalisme de Descartes et de Berkeley, on pourrait dire généralement que le sujet est posé toujours comme une substance opposée à une autre substance, c'est-à-dire à l'objet. Pourtant le sujet est conçu comme une unité substantielle qui est empruntée à l'image unique de l'objet extérieur. C'est-à-dire, le sens de l'existence du sujet se modèle sur le sens de l'objet extérieur. Mais nous allons voir que la substantialité du sujet ne peut être considérée comme la substantialité des objets extérieurs. D'après Levinas, toutes les critiques faites par Husserl des théories substantialistes du sujet se nourrissent de sa propre considération de l'ontologie. En contraste avec les notions du sujet naturaliste et celle du sujet idéaliste, chez Husserl, l'existence du sujet n'implique pas le même sens d'existence que celui de l'objet. La différence entre le sens de l'être du sujet et celui de l'être de l'objet est une découverte capitale de l'ontologie de Husserl. Nous

devons ici parler brièvement du caractère général de l'ontologie husserlienne, puisque toute conceptualisation de la subjectivité par Levinas s'appuie sur une considération de l'ontologie phénoménologique. En outre, pour distinguer la subjectivité phénoménologique des autres notions de sujets, il nous faut une précompréhension de l'être telle que Husserl l'a conçue.

Chez Husserl, l'être ne signifie pas partout la même chose. L'être n'est pas une notion vide que l'on peut ajouter à la chose comme un prédicat. Il y a des sens pluriels de l'être qui se différencient entre eux conformément aux régions spécifiques. Autrement dit, il s'agit des différentes régions de l'être (*Seinsregionen*) qui ont des constitutions différentes. Et ces régions de l'être ne se décrivent pas par les mêmes catégories<sup>4</sup>. Le concept de région de l'être est défini par l'ensemble des genres supérieurs propres (par les catégories propres). Chaque région de l'être possède ses genres supérieurs, ses catégories propres. L'ensemble des genres supérieurs forme « l'essence régionale » d'une région de l'être<sup>5</sup>. Par exemple, si nous prenons la région de la nature, on doit se référer aux catégories de couleur, étendue, temps, causalité, matérialité etc., pour la décrire. Ces genres supérieurs sont nécessairement liés entre eux et ils forment l'essence de la région de la nature. Mais ces genres supérieurs ne sont que des catégories propres à la nature. Si on prend la société en tant que une région différente de l'être, on devrait utiliser des catégories différentes des catégories de la région de la nature. En outre, toutes les régions peuvent se déterminer à partir d'un *individuel concret*, par exemple, « objet matériel », « homme », « conscience », « animalité » etc. Pourtant, les ontologies régionales tachent d'écrire les genres supérieurs que Husserl appelle aussi *catégories matérielles*.

D'autre part, il y a une question centrale qu'il faut poser : Peut-on concevoir une ontologie fondamentale à la base des autres ontologies régionales chez Husserl ? Il y a une nécessité logique : si on parle des régions de l'être, il faut qu'il y ait un genre supérieur de l'être qui rend possible de distinguer ces régions et qui explique les *sens* de l'être qui leurs sont spécifiques. C'est pourquoi Levinas s'attachera à l'idée qu'il y a une *ontologie fondamentale* chez Husserl. Il nous semble que Husserl

---

<sup>4</sup> Souligné par Emmanuel Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1994 (paru premièrement en 1930), p.21. Dans la même page Levinas écrit : « Chaque région est objet d'une ontologie régionale ».

<sup>5</sup> Ibid., p. 168.

affirme la nécessité d'une ontologie fondamentale qui serait le fondement de toutes les autres ontologies régionales. Pour lui, cette *ontologie fondamentale* s'appelle la *phénoménologie transcendantale*. Levinas entend la *phénoménologie transcendantale* comme une *ontologie fondamentale*. En effet, toutes les régions de l'être sont constituées sur le fondement de la conscience. La conscience transcendantale en est le fondement car les autres régions de l'être seraient constituées grâce à elle. L'accès à la conscience transcendantale comme fondement est rendu possible par la *réduction phénoménologique*. Sans la réduction phénoménologique, on ne peut pas définir la phénoménologie comme distincte de la *psychologie expérimentale*. Ce qui nous importe à ce point, c'est de souligner qu'il y a une notion de l'être qui se réclame comme le fondement de toutes les autres régions de l'être. Et que, cette notion de l'être nous renvoie directement à la notion de la subjectivité phénoménologique. L'être en tant que le fondement et la subjectivité se sont étroitement liés car ils sont définis de la même façon. Citons Levinas: « *Cette thèse de la valeur ontologique inhérente à la subjectivité et à son sens intrinsèque, constitue la véritable base de toute la pensée de Husserl : être c'est être vécue, c'est avoir un sens dans la vie. La réduction phénoménologique n'a d'autre but que de nous rendre présent notre moi véritable...* »<sup>6</sup>

Notre citation introduit une notion nouvelle : celle du vécu. C'est grâce à la notion du vécu (*Erlebnise*) que l'être fondamental et la subjectivité se donnent par la même définition. Expliquons d'abord cette notion du vécu par une remarque brève : La conscience transcendantale n'est pas une conscience abstraite. Et Levinas répète sans arrêt que la conscience est une structure concrète dans ses vécus. La vie dans le sens phénoménologique, n'est que l'être de la conscience subjective. Et la phénoménologie est une science de la subjectivité qui recherche le sens de la vie consciente dans toutes ses richesses et dans toutes ses régions différentes<sup>7</sup>. En

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 213.

<sup>7</sup> Husserl écrit ainsi dans la deuxième méditation des Méditations Cartésiennes (p : 60) : « *Ainsi s'offre à nous une science d'une singularité inouïe. Elle a pour objet la subjectivité transcendantale concrète en tant que donnée dans une expérience transcendantale effective ou possible. Elle s'oppose radicalement aux sciences telles qu'on les concevait jusqu'à ici c'est-à-dire aux sciences objectives. Celles-ci comprennent également une science de la subjectivité, mais de la subjectivité objective, animale, faisant parti du monde. Mais il s'agit d'une science en quelque sorte « absolument subjective », dont l'objet est indépendant de ce que nous pouvons décider quant à l'existence ou à la non-existence du monde.* » Edmund Husserl, **Méditations cartésiennes Introduction à la phénoménologie**, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2001.

résumé, même s'il y a une pluralité des régions de l'être, toutes les recherches ontologiques ne sont possibles que sur le fondement de la vie consciente.

Après cette courte remarque sur l'ontologie de la phénoménologie husserlienne, nous allons essayer de décrire la théorie de la subjectivité phénoménologique telle que Levinas l'a exposé en la comparant au sujet naturaliste. En considérant la théorie générale de la subjectivité phénoménologique, nous visons à faire un pas vers une explication de la notion de la subjectivité éthique chez Levinas.<sup>8</sup> Nous nous intéressons à la subjectivité phénoménologique de Husserl telle qu'elle est interprétée par Levinas pour mettre au point quelques notions qui vont nous servir à la compréhension de la notion de la subjectivité éthique dans la philosophie ultérieure de Levinas. Donc, premièrement, nous visons à acquérir une notion très générale de la subjectivité phénoménologique. Disons « très générale », car nous ne prétendons pas que notre analyse épuise le sens de la subjectivité phénoménologique qui a bien des structures très riches et variées.

En anticipant, on peut dire que cette structure générale de la subjectivité phénoménologique est caractérisée par la structure de *l'intentionnalité*- c'est-à-dire, « le fait que la conscience est une conscience de quelque chose ». On peut donc dire également que : *la vie consciente est une structure intentionnelle*. Nous allons essayer d'acquérir le sens de cette phrase dans les sections suivantes de cet ouvrage. Maintenant, passons à la critique du sujet naturaliste faite par Husserl pour accéder à la subjectivité phénoménologique.

---

<sup>8</sup> Nous employons la notion de *la subjectivité éthique* en faisant allusion à l'œuvre majeure de Levinas, à *Totalité et Infini*. Notre but premier consiste à montrer *la subjectivité comme une structure d'intentionnalité*. Ensuite nous allons essayer de montrer *la subjectivité éthique comme une structure de l'intentionnalité de la transcendance*. Citons une phrase de *Totalité et Infini*: « Si des relations éthiques doivent mener -comme ce livre le montrera- la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel d'éthique est dans son intention transcendante et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse et noème. » Emmanuel Levinas, **Totalité et Infini Essai sur l'extériorité**, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, p.14-15. La dernière partie de notre travail va consacrer à l'explication la subjectivité éthique.

## 1.1 La critique du sujet naturaliste chez Husserl et la théorie générale de la phénoménologie

Dans *La théorie de l'intuition*, Levinas commence par décrire la critique du naturalisme faite par Husserl.<sup>9</sup> Il prétend que Husserl entend le naturalisme comme une théorie de l'être qui se sert de la méthode de la science naturelle. Tout d'abord, la nature est une totalité composée par des choses. Elle se montre comme une totalité des connexions des choses données dans une unité de l'être spatio-temporel. Si nous examinons une partie de la nature, il s'agit d'une chose matérielle qui se donne à notre regard. Elle se présente par ses vues multiples et changeantes, dans les perspectives innombrables appelées « les phénomènes subjectifs<sup>10</sup> ». En même temps, une chose est un objet donné à la conscience comme un et identique dans le courant des perceptions multiples. Alors la chose nous est donnée dans deux caractères : l'un consiste dans le côté subjectif, c'est-à-dire, les phénomènes subjectifs apparaissant dans le courant de la perception comme aspects multiples, et l'autre consiste dans le côté objectif, car l'objet idéal apparaît dans la conscience comme stable, un et identique.

Par exemple, je regarde une table qui est donnée dans le courant de la perception, je promène les yeux sur les côtés différents de la table, mais toutefois je

---

<sup>9</sup> Nous pouvons dire que le naturalisme est abordé par Husserl en deux titres capitaux. Il y a dans le naturalisme, d'une part, une psychologie expérimentale (représentée par Wundt, Erdman et Stigwart) et d'autre part, une logique psychologiste ou empiriste (représentée par Locke, Hume, Mill) que Husserl étudie dans **Recherches Logiques**. Le débat épistémologique entre Husserl et les naturalistes sur l'essence de la logique dépassent les limites de notre présent travail. On peut dire très brièvement que, tout l'effort des **Recherches Logiques** s'oriente vers la découverte des généralités et des nécessités des lois logiques d'une manière indépendante de l'expérience. Il s'agit des normes de la connaissance en générale. Dans les **Recherches Logiques**, Husserl essaie d'établir une science fondamentale pour toutes les sciences, qu'il appelle la science de la science (la théorie de la science). Cette science qui s'intitule « la science de la science » suppose une notion de la subjectivité. Mais il faut distinguer cette subjectivité de la subjectivité empirique. Husserl l'appelle « la subjectivité transcendante ». L'idée de la subjectivité transcendante est une condition universelle pour toutes sciences objectives empiriques.

<sup>10</sup> Et il faut ajouter aussi que la chose concrète est donnée dans la perception par des travers *Abschattungen* que Paul Ricœur traduit par les « *simples esquisses* » (voir **Idées directrices pour une phénoménologie**). Levinas écrit ainsi : « *L'apparition de la chose matérielle à travers une multiplicité d'Abschattungen- remarquons-le expressément – est inhérent à l'essence même de la chose .... Il suit de l'essence de la chose spatiale ..., qu'un être de cette structure ne peut, en principe, être donné que par des Abschattungen.* » Emmanuel Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.25. Levinas n'explique pas en détail ce terme d'*Abschattungen* dans *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Mais nous pouvons dire conformément à notre citation que l'*Abschattungen* est ce qui permet la perception d'arriver à la chose.

la connais comme la même table. Ainsi, pour l'apparition de la table, il doit y avoir généralement au moins trois éléments: 1) La chose matérielle qui apparaît dans une série de phénomènes subjectifs changeants et mobiles, 2) l'objet idéal qui apparaît dans la sphère objective de la conscience comme un et stable, et 3) l'acte de la conscience qui saisit la chose comme objet<sup>11</sup>. Lorsque je promène les yeux sur la même table, cette activité présuppose une conscience qui s'oriente vers la table. En plus, les phénomènes subjectifs ne peuvent pas être séparés de l'objet idéal qu'ils annoncent. Dans la perception d'une chose, l'objet idéal se réalise à travers la multiplicité des phénomènes subjectifs. « *Elle se donne comme idéal que la suite de l'expérience tend à réaliser, mais dont l'existence consiste précisément à être de ces perceptions changeantes* »<sup>12</sup>.

Alors, la chose matérielle saisie par un acte de la conscience à travers la perception multiple se réalise comme un objet idéal. Ce processus d'apparition de la chose perceptive rend compte de la chose matérielle qui serait visée ultérieurement par la méthode de la science naturelle. La science naturelle part des choses matérielles qui sont les unités constituées par les phénomènes subjectifs. Autrement dit, les choses sont données dans le mode de l'apparaître de la perception. Le savant naturaliste trouve les choses concrètes données dans la nature, comme Husserl dit, « *les choses sont données en tant qu'unités de l'expérience immédiate, en tant qu'unités des multiples apparitions (Erscheinungen) sensibles* »<sup>13</sup>. A partir de ces choses concrètes, en utilisant une méthode exacte, le savant naturaliste érige un monde absolu dans lequel les substances des choses sont réduites aux rapports réciproques de la causalité. Mais dans ces substances, toutes les qualités des phénomènes subjectifs sont exclues sous titre des éléments purement subjectifs. Pour la science naturelle, toutes réalités ou bien, toutes objectivités des choses sont disponibles à partir de cette exclusion des phénomènes subjectifs. Néanmoins, les objets de la science naturelle sont, en effet, les choses concrètes apparues dans l'expérience sensible que les naturalistes essaient de purifier de ses qualités purement subjectives<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> En fait, il s'agit ici d'une explication générale de la structure intentionnelle.

<sup>12</sup> Souligné par Levinas, *ibid.*, p.25.

<sup>13</sup> Souligné par Levinas, *ibid.*, p.26.

Jusqu'ici nous avons montré qu'à l'origine, tout exercice de la science naturelle présuppose des choses matérielles qui s'apparaissent dans l'expérience naïve, dans la perception. Autrement dit, la science naturelle dépend d'une certaine façon de la subjectivité, même si elle l'exclut de son exercice. En excluant les qualités subjectives, la science naturelle réduit les existences des choses matérielles aux rapports causals, au monde objectif où il s'agit d'une unité de l'être spatio-temporel.

Maintenant, nous allons passer de cette conception de l'existence naturelle à la théorie du naturalisme. Le naturalisme applique partout le même modèle de l'existence, c'est-à-dire, le modèle de l'existence naturelle. Conformément à sa conception de l'être, le naturalisme voit partout l'être de la nature à travers les mêmes catégories naturelles telles que le temps physique, l'espace, la causalité, etc.<sup>15</sup> Tout ce qui se donne comme existant obtient sa valeur objective ou réelle, donc sa dignité de l'être, sous l'égide de ces catégories naturelles. Pourtant, ce qui n'est pas pensable sous les catégories de la nature doit être nié, ou bien, réduit par elles en ses éléments naturels. Husserl souligne que : « *Le savant naturaliste est enclin à tout envisager en tant que nature, et, par suite, à fausser le sens de ce qui ne peut être envisagé de cette façon* ». <sup>16</sup> Toutes choses, tantôt les choses physiques, tantôt les choses psychiques sont incluses dans la même nature que le savant naturaliste voit comme l'être par excellence.

La plus grande conséquence de la théorie de l'être général du naturalisme que Husserl critique, consiste à envisager la conscience comme une chose matérielle. Conformément à sa conception de l'être général, le naturalisme applique à la conscience les mêmes catégories et les mêmes conditions de l'apparition qu'aux choses matérielles.<sup>17</sup> Cette attitude naturaliste de concevoir la dimension psychique de la même manière que la dimension de la chose matérielle est nommée par Husserl la *réification* de la conscience. La *réification* de la conscience est une conséquence

---

<sup>14</sup> Levinas écrit ainsi. Ibid., p.29. : « *Ce qu'étudie la science physique est déjà, en quelque façon, visé dans la perception.* »

<sup>15</sup> Voir, ibid., p.29 : « *Mais en affirmant cette objectivité du monde physique, le naturalisme identifie son existence et ses conditions avec l'existence et les conditions d'existence en général.* »

<sup>16</sup> Ibid., p.30

<sup>17</sup> Levinas écrit ainsi: « *La source véritable du naturalisme se trouve là : le naturalisme conçoit l'existence de la totalité de l'être sur l'image de la chose matérielle. Il comprend sa manière d'apparaître, de se révéler comme celle de la chose matérielle (...)* » Ibid., p.32.

nécessaire de l'identification ontologique de la conscience et de la matière par le naturalisme. Pour Husserl, *la réification* de la conscience aboutit à une fausse interprétation de la conscience. Nous allons mettre en relief quelques conséquences de cette fausse interprétation naturaliste de la conscience.

Toute d'abord, selon la théorie naturaliste, la conscience par laquelle la nature est connue devient une partie de cette nature. La conscience en tant que réalité dans l'espace et dans le temps physique se met en rapport avec la nature. Ce rapport entre la conscience et la nature n'est possible que par le corps qui est un objet naturel. Et en niant toute la différence entre le mode d'apparaître de la conscience et ce du corps, le naturalisme reprend ce rapport comme un rapport causal entre deux choses quasi matérielles. Autrement dit, ce rapport causal se réalise entre une chose matérielle et une autre chose matérielle ayant la sensation ou la perception. En effet, on rencontre cette façon de mettre en relief la causalité entre le corps et la conscience chez les psychologues expérimentales.

Ainsi, la théorie naturaliste est représentée par *la psychologie expérimentale* dans la sphère psychologique. Celle-ci accepte qu'il y ait un domaine psychique qui se rapporte à la nature inerte. Mais elle le pense sous le même mode que l'être physique. Dans *la psychologie expérimentale*, le domaine psychique prenant le caractère physique est observé comme domaine expérimental. Selon la psychologie expérimentale, tous les phénomènes psychiques sont des effets des causes physiques. Alors pour arriver à la connaissance de la psyché, il faut examiner ces causes que l'on trouve dans l'expérience. Ainsi, tous les phénomènes psychiques deviennent les objets ou les faits donnés dans l'expérience. En arrivant à des résultats solides ou exacts parmi les résultats d'observation, *la psychologie expérimentale* prétend construire une connaissance objective de la psyché. La critique de Husserl sur *la psychologie expérimentale* commence à partir du moment où elle prétend être une science expérimentale et objective dans laquelle tous les phénomènes psychiques et toutes leurs conditions d'apparition sont réduits à l'expérience. Comment un objet est-il donné dans l'expérience consciente (*Erfahrung als Bewusstsein*) ? Comment les objets de recherche restent-ils concordants entre eux dans le courant de l'expérience de sorte que les uns n'annulent pas les autres ? Ou bien, comment les objets de l'expérience sont-ils devenus, pour la conscience observante, des objets adéquats aux normes de la logique afin qu'ils puissent être transformés en unités objectives de

résultats solides et scientifiques ? Selon Husserl, toutes ces questions concernant le fondement de la psychologie expérimentale ne sauraient être prises en compte par sa méthode. Car elle accepte seulement l'*expérience naïve* en tant que domaine objectif de toutes les conceptions et de toutes les vérifications. Mais *les conditions* de l'expérience de la conscience – soit de la conscience actuelle concernant la perception, soit de la conscience potentielle (la mémoire) – transcendent toute l'expérience naïve. Les psychologues expérimentaux prétendent qu'ils obtiennent les connaissances psychologiques en systématisant les souvenirs naïfs ou bien les perceptions internes apparues dans l'expérience. Mais cette démarche de systématiser des phénomènes psychologiques n'est possible que par *des concepts fondamentaux qui ne sont pas tirés de l'expérience*. Les analyses de ces concepts fondamentaux et décisifs n'appartiennent pas à la psychologie expérimentale mais à *la phénoménologie*. Ces concepts fondamentaux que Husserl appelle les essences sont, par exemple, la perception, l'imagination, le souvenir, etc., et les actes qui leur conviennent. Ces concepts sont les régions *intentionnelles* qui se prêtent à l'analyse phénoménologique. D'autre part Husserl ne nie pas que *la psychologie expérimentale* soit une science de la psyché. Mais pour Husserl si elle veut être une science rigoureuse, une science fondée par des concepts bien déterminés, elle a besoin d'une autre science, *la phénoménologie*, qui expliquera ses conditions et ses concepts fondamentaux. Ainsi, Husserl distingue la conscience pure de la conscience empirique. Celle-ci appartient à la recherche de la psychologie expérimentale tandis que celle-là appartient à la recherche phénoménologique.

La conscience pure est un domaine propre à la phénoménologie. En ce moment on doit prendre en considération *la réduction phénoménologique* d'une façon générale, car on ne peut parler d'une conscience pure ou transcendantale qu'après l'exercice d'une démarche qui s'appelle la réduction. Pourquoi la réduction phénoménologique est-elle obligatoire pour la phénoménologie ? En effet, toutes les sciences s'exercent dans une attitude que Husserl nomme « l'attitude naturelle ». L'attitude naturelle consiste à croire en l'existence du monde sans expliquer son sens. Autrement dit, les sciences s'exercent dans un sol qui leur est déjà prêté, ils exercent leurs méthodes sans demander le sens du sol où se trouvent leurs objets. Ils ne s'intéressent pas au mode de l'apparition de leurs objets. Ils trouvent leurs objets déjà prêts. Mais comment un objet d'une science nous est donné ? Dans quelle essence régionale, l'objet s'apparaît comme un corrélat de l'essence ? En quel mode

nous rencontrons avec un objet d'une science ? Selon Husserl, toutes ces questions appartiennent à la phénoménologie. La phénoménologie en tant qu'une science de la conscience transcendantale nous offre une méthode qui sert à répondre ces questions. Cette méthode s'appelle la réduction. La réduction signifie une attitude qui suspend notre jugement sur l'existence du monde. Il ne s'agit pas d'affirmer ou de nier une opinion concernant l'existence du monde. On met toute croyance sur l'existence du monde entre parenthèses. On n'affirme ni la non-existence du monde ni l'existence du monde. Husserl refuse qu'après cette opération, il ne resterait qu'un pur néant. On ne serait pas face à face avec le néant puisqu'il ne s'agit pas d'une négation absolue et totale. On met seulement notre jugement de l'existence du monde entre parenthèses. Avec cette opération de réduction, on découvre un domaine qui nous donne le sens de notre attitude concernant l'existence du monde. Grâce à la *réduction phénoménologique*, nous rencontrons les essences des régions ontologiques, les actes de la conscience et les corrélats des mêmes actes. Dans la réduction il ne s'agit point une perte de rapport avec le monde comme si on aboutissait à une conscience abstraite. Au contraire, c'est grâce à la réduction que l'on peut éclaircir le sens quant au rapport de la conscience au monde concret.<sup>18</sup> Par la réduction, on arrive à la conscience absolue qui est le fondement absolu de toutes les existences. Levinas écrit: « *cette conscience absolu, Husserl l'appelle conscience pure ou transcendantale. La source véritable de l'être, le champ de sa constitution ne se trouve donc pas dans la conscience psychologique.* »<sup>19</sup>

En plus, les corrélats des essences se trouvent dans la sphère objective. Ainsi, par exemple, nous pouvons bien faire l'expérience d'une chose dans la perception comme une chose perçue ou bien dans l'imagination comme une chose imaginée, mais nous ne pouvons pas faire l'expérience de l'essence de la perception en tant que telle ou l'essence de l'imagination en tant que telle.<sup>20</sup> Ces dernières sont les conditions *a priori* grâce auxquelles l'expérience d'une chose, relative à la région

---

<sup>18</sup> Levinas écrit ainsi, *ibid.*, p.213 : « *La réduction ne s'offre 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.* »

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.205.

<sup>20</sup> La chose conçue ou bien la chose perçue comme un fait peut être un point de départ pour analyser des essences. Ce qu'il faut ici souligner dans le processus de l'analyse des essences, c'est l'importance de ne pas confondre les essences avec les faits tels que la psychologie expérimentale les confond. Ainsi, les essences ne sont pas expérimentées comme les faits. Elles sont exactement en dehors de l'expérience.

d'apparition de cette chose, est possible. Les essences ne peuvent pas être expérimentées, mais nous pouvons les connaître par l'intuition.<sup>21</sup> La connaissance de l'essence diffère de la connaissance du fait (de l'essence) qui apparaît dans la conscience empirique. Ici nous employons le terme de la connaissance au sens de l'intuition qui nous permet de voir. Autrement dit, la connaissance au sens très large est une vision de ce qui est visé. Mais, chez Husserl, le rôle de l'intuition n'intervient pas seulement pour voir les essences, mais aussi pour désigner l'intuition du fait de la chose matérielle ou de la chose individuelle. Nous avons déjà remarqué que la chose concrète est donnée à travers certaines esquisses simples. Les esquisses simples des choses matérielles sont données grâce à l'intuition individuelle. Alors l'existence de la chose matérielle nous serait donnée par un acte subjectif qui s'appelle l'évidence ou l'intuition à travers des simples esquisses.<sup>22</sup>

Reprenons maintenant la question de la psyché. Husserl pose la question suivante: Est-ce que la perception de ce qui est dans la vie psychique pourrait posséder l'objectivité comme celle de l'objet de la nature ? Et il répond que les rapports des phénomènes de la psyché sont tout à fait différents de ceux des apparitions dans le domaine physique. Husserl caractérise le domaine psychique comme *une monade* qui est mise en rapport avec les autres egos par la médiation

---

<sup>21</sup> Le sens de l'intuition est très proche celui de l'évidence. Levinas emploie tous les deux dans la même sens de temps en temps. Pourtant, lorsqu'il s'agit de la « vérité », Husserl emploie plutôt la notion de l'intuition. Pour expliquer les notions de l'intuition et de l'évidence, nous allons citer les phrases capitales de la 1) **Recherches Logiques** (p.13-14) et 2) d'**Idées directrices pour une Phénoménologie** (p.14) 1) "... Car tout jugement exact, toute position ou tout rejet, conformes à la vérité, d'un état de chose ne sont pas un savoir de l'existence ou de la non-existence de cet état de choses. Ce qui le caractérise bien plutôt- S'il faut parler d'un savoir au sens le plus étroit et le plus strict- c'est l'évidence, la certitude lumineuse qu'est ce que nous avons reconnu ou que n'est pas ce que nous avons rejeté ... En dernier analyse, toute connaissance véritable, et spécialement toute connaissance scientifique, repose donc sur l'évidence et aussi loin que s'étend l'évidence s'étend aussi le concept du savoir " 2) "Chaque science a pour champ d'étude un domaine d'objets, et toutes les connaissances qu'elle contient (c'est-à-dire ici toute énoncé correct) ont pour source et fondement de droit certaines intuitions: c'est la que les objets du domaine envisagé viennent se donner en personne..." Nous ajoutons une autre paragraphe d'**Idées directrices pour une Phénoménologie** p.21 : « L'essence(Eidos) est un objet(Gegenstand) d'un nouveau type. De même que dans l'intuition de l'individu ou intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure. » Husserl, **idées directrices pour une phénoménologie**, traduit par Paul Ricœur, Edition Gallimard, 1950 et **Recherches Logiques, Tome premier Prolegomènes à la logique pure**, Traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

<sup>22</sup> Husserl écrit ainsi : « tout ce qui peut être objet, ou pour parler en logicien « tout sujet possible de jugements prédicatifs vrais » a précisément une manière propre de rencontrer, avant toute pensée prédicative le regard de la représentation de l'intuition, qui l'atteint éventuellement dans son « ipséité corporelle », le regard qui le saisit (erfassenden) ». Voir, Husserl, **idées directrices pour une phénoménologie**, traduit par Paul Ricœur, Edition Gallimard. 1950, p.22.

d'*Einführung*. L'être psychique, le phénomène psychique, n'est pas une unité qui est saisie à travers les multiples perceptions changeantes. Dans le domaine psychique en contraste avec le domaine physique, il n'y a aucune différence entre l'être et l'apparition. Nous avons déjà souligné que la chose matérielle apparaît à travers des multiples aspects subjectifs. Ici, il s'agit des multiples aspects infinis, des apparitions infinies qui ne donnent pas l'être d'une manière adéquate.<sup>23</sup> Mais le phénomène psychique n'a pas de multiples aspects à venir appartenant au même sujet, c'est-à-dire qu'il n'est pas une unité substantielle composée par des qualités réelles. Selon Husserl, imputer les phénomènes psychiques à une nature ou à une loi causale comme chez les naturalistes n'est qu'une absurdité. Les phénomènes psychiques ne se trouvent pas là comme des choses stables qui peuvent devenir des rapports causals entre elles. Elles se passent sans arrêt dans *le courant du temps interne de la conscience*. Elles ne sont pas là comme des choses objectives. En conséquence, le phénomène psychique ne peut pas être expérimenté comme une chose matérielle apparaissant dans la nature. Il est vécu (*Erlebnisse*) comme ce qui est aperçu seulement dans la réflexion.

D'autre part, Husserl accepte que les vécus puissent être *expérimentés* de sorte qu'ils deviennent des images, des répétitions, par exemple s'il s'agit du souvenir du même vécu. Mais cette expérience du vécu n'a rien en rapport avec les catégories naturelles comme l'espace, le temps, la causalité et la substantialité. L'expérience du vécu a lieu dans une unité monadique à travers *le temps immanent* de la conscience qui est bien différent du temps de la nature.

Nous avons montré que le mode d'apparition de la vie consciente est assez différent par rapport à celui de la nature. Chez Husserl, la vie consciente est envisagée comme une vie interne qui coule dans la construction interne du temps phénoménologique. Est-ce que la vie consciente constitue seulement un fondement pour les phénomènes psychiques qui peuvent être conçus par la perception interne (la réflexion) ? Husserl ne montre pas seulement que le mode d'apparition de la vie consciente diffère de celui de la chose matérielle, mais il essaie aussi de mettre en

---

<sup>23</sup> Voir, Emmanuel Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p.45 : « Elle (l'existence d'une chose matérielle) est, non seulement relative à une multiplicité d'aspects, où elle s'annonce-mais encore ces aspects n'épuisent jamais la chose : en droit, leur nombre est infini. Les aspects que nous voyons à un moment donné indiquent toujours d'autres aspects à venir et ainsi suite. La chose n'est jamais totalement connue : sa perception se caractérise essentiellement par le fait d'être inadéquate. »

rapport la chose matérielle avec la vie consciente dans la mesure où elle accède à la perception externe.<sup>24</sup> Selon Levinas, chez Husserl, le vécu ne signifie pas seulement un phénomène psychique sous la forme possible d'*Einfuhlung*. La chose matérielle nous est aussi donnée *comme un phénomène, comme un vécu*. L'existence de la chose matérielle possède un caractère phénoménal. Il s'agit ici d'une traduction de la chose matérielle en tant que telle à la chose phénoménale de la vie consciente sous la forme de la perception externe à l'aide de simples esquisses qui nous sont données par l'intuition individuelle. Husserl explique clairement le vécu de la chose sous la perception externe dans *Idées directrices pour une Phénoménologie* : « *Voici, devant moi, dans la demi-obscurité, ce papier blanc. Je le vois, touche. Cette perception visuelle et tactile du papier, qui constitue le vécu pleinement concret du papier que voici, du papier donné exactement dans cette obscurité relative, dans cette détermination imparfaite, selon cette orientation- est une cogitatio, un vécu de conscience. Le papier lui-même avec ses qualités objectives (objectiven)<sup>25</sup>, son extension dans l'espace, sa situation objective par rapport à cette chose spatiale qui s'appelle mon corps, n'est pas une cogitatio mais un cogitatum, n'est pas un vécu de perception mais un perçu. Maintenant un perçu peut très bien être lui-même un vécu de conscience ; mais il est évident qu'un objet tel qu'une chose matérielle, par exemple ce papier donné dans le vécu de perception, par principe n'est pas un vécu, mais un être d'un type totalement différent.* »<sup>26</sup> Nous voyons deux types d'être de la chose matérielle dans notre citation. Le dernier type de l'être de la chose matérielle est un existant de la nature et l'objet de la science naturelle, par exemple celui de physique. Mais le premier type d'être de la chose matérielle peut se réduire à un vécu concret de la perception. La phénoménologie trouve son propre domaine d'analyse à partir de ce vécu concret de la perception. Le domaine de la phénoménologie n'est

---

<sup>24</sup> Ibid., p.49: « *Le grand intérêt de la conception de Husserl serait donc localisée dans son point de départ (le point de départ phénoménologique par excellence): avoir cherché l'existence de la chose extérieure non pas dans son opposition à ce qu'elle est pour la conscience, mais dans l'aspect sous lequel elle se présente dans la vie consciente concrète. Ce qui existe pour nous, ce que nous traitons d'existant, ce n'est pas une réalité cachée derrière des phénomènes qui nous apparaîtraient comme images ou signes de cette réalité, ce monde des phénomènes lui-même compose l'être de notre vie concrète (...).* »

<sup>25</sup> « L'objectiv », « l'objekt » ici est pris au sens non phénoménologique en usage dans les sciences. On emploie le terme objectif pour ces deux usages. Mais il s'agit de la différence entre le sens objectif phénoménologique et l'objectivité physique. Selon le contexte, on peut comprendre le type d'objectif dont il s'agit.

<sup>26</sup> Husserl, **idées directrices pour une phénoménologie**, traduit par Paul Ricœur, Edition Gallimard. 1950, p.112, souligné par nous.

pas celui des choses concrètes en tant que choses objectives au sens des sciences naturelles, mais le domaine des apparitions des choses en tant que vécus concrets, c'est-à-dire des phénomènes. Alors, la phénoménologie en tant que la science des phénomènes s'intéresse plutôt à l'être appartenant à la vie consciente selon ses modes d'apparitions. Ainsi, chez Husserl, le dépassement de la théorie naturaliste se réalise par la découverte de la vie consciente.

Nous avons déjà montré que la chose matérielle nous est donnée sous des aspects multiples, comme une série des phénomènes subjectifs. Comme Levinas l'a bien montré dans *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, l'apparition de l'existence de la chose matérielle dans sa forme inadéquate présuppose une vie de la conscience, une subjectivité, ainsi la chose matérielle est donnée approximativement dans le courant infini de sa perception. Le caractère approximatif de l'apparition de l'existence de la chose matérielle dans la perception externe est une base pour toutes les sciences naturelles prétendues sciences objectives. Grâce à cette donation de caractère probable de la perception, les sciences comparent leurs hypothèses et leurs suppositions, en recourant à la sphère de réalité extérieure qui est déjà donnée dans la perception externe, de sorte qu'elles sélectionnent certaines hypothèses comme plus vraies parmi les autres moins vraies.<sup>27</sup> D'autre part, concernant la perception externe, la subjectivité n'intervient pas seulement dans l'expérience des aspects multiples des choses matérielles. Husserl pose aussi la subjectivité comme un fondement décisif pour saisir l'objectivité idéale.<sup>28</sup> Bien entendu, cette objectivité idéale dans la phénoménologie

---

<sup>27</sup> A notre avis, Husserl ne souhaite qu'exprimer cette fonction de la perception qui intervient à fonder une théorie scientifique. Husserl, **Recherches Logiques, Tome premier Prolégomènes à la logique pure**, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p.14 : « *L'évidence de la probabilité d'un état de choses A ne fonde certes pas l'évidence de sa vérité, mais elle fonde ces estimations comparatives et évidentes grâce auxquelles, d'après les valeurs des probabilités positives ou négatives, nous pouvons distinguer les hypothèses, les opinions, les suppositions raisonnables de celles ne le sont pas, celles qui sont mieux fondées de celles qui le sont moins bien* »

<sup>28</sup> Nous devons exclure la recherche de cette dimension de la subjectivité dans notre travail. Nous nous intéressons plutôt à *la structure de l'intentionnalité en générale comme la structure de la subjectivité pour suivre la philosophie de Levinas*. Ici, il s'agit de la construction du sens objectif d'une chose matérielle. Pour la dépendance du sens objectif de la chose à la subjectivité, on peut voir l'œuvre de Jan Patočka, **Introduction à la phénoménologie de Husserl**, traduit du tchèque par Erika Abrams, Edition Jérôme Million, 1992. Dans le début du quatrième chapitre de l'œuvre, p.78, Patočka écrit ainsi : « *Nous avons vu déjà, dans notre exposé du développement logique pur, l'édification de cette discipline n'entend pas être un divorce avec la subjectivité.... . Bien au contraire, la logique pure elle-même dépend, aux yeux de Husserl, d'un élargissement de la question qui enquête sur la manière de jeter un pont depuis le sujet jusqu'à l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire à l'objet* »

ne signifie pas l'objectivité dans la science naturelle. On peut dire que la notion de l'objectivité idéale renvoie à la notion du *sens* de l'objet.

Ainsi, nous avons expliqué la critique de la notion du sujet naturaliste faite par Husserl. Et nous avons fait un pas vers la notion de la subjectivité phénoménologique. On peut résumer ainsi l'idée capitale qui forme la subjectivité phénoménologique: Husserl découvre un domaine nouveau en tant que la vie consciente composée des vécus concrets qui ont une structure bien différente. On peut appeler ce domaine « la subjectivité phénoménologique ». Nous avons essayé de mettre en relief quelques caractères de la subjectivité phénoménologique dans cette section. Maintenant, nous allons passer à l'explication des plus intimes caractères de la subjectivité phénoménologique.

## 1.2 L'être de la conscience : La vie consciente

La vie consciente est un des sujets plus fondamentaux de la recherche phénoménologique. Prêtons l'oreille à Levinas : « *l'intuition fondamentale de la philosophie husserlienne consiste, d'une part, à attribuer l'existence absolue à la vie consciente concrète et, d'autre part, à transformer la notion même de la vie consciente. Cette vie qui existe, absolument, ce ne pourra être la conscience au sens où l'entend l'idéalisme berkeleyen- espèce de monde fermé sur lui-même, possédant, au fond, un type identique à celui de la chose. Il faudra décrire la vie consciente comme une vie en présence de l'être transcendant.* »<sup>29</sup> Nous avons déjà vu, plus haut, des phénomènes qui sont des vécus et nous avons décrit leurs différents modes d'apparitions. Nous avons souligné qu'il y a, au moins, deux différentes régions de l'apparition des choses : la perception externe et la perception interne. Tandis que le mode de l'existence de la perception externe signifie une manière de donation de la chose inadéquate, infinie ; celui de la perception interne signifie une manière de donation adéquate.

---

*connu, un pour chaque sujet dans ses différents actes de pensée, ainsi que pour tous les sujets pensants, doués de raison.* »

<sup>29</sup> Voir, Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.50. Le transcendant signifie, ici, la chose extérieure par rapport à la vie consciente interne. Mais le transcendant ne signifie pas seulement la chose matérielle. Nous allons voir.

Maintenant, nous sommes en présence de l'existence de la conscience qui est la condition de toute perception, externe ou bien interne. Pour expliquer l'existence de la conscience, Husserl part, comme Levinas l'a montré, du cogito cartésien. Descartes entend cogito comme « je pense » dans un sens très large : « je pense » signifie « je perçois », « je me souviens », « je désire », « j'imagine », « je porte jugement » etc. dont nous avons nommés essences phénoménologiques. Husserl appelle tous ces actes de la conscience des états de la vie (*Erlebnisse*). Selon Husserl, Descartes ne découvre que les essences et les actes de la conscience. Mais pour lui, la recherche de la conscience consiste aussi à étudier la signification originelle de l'existence de la conscience. Avant la démarche du doute qui permet d'arriver à la connaissance exacte de l'âme, de la conscience, Descartes savait déjà qu'il y aurait l'existence des choses ou bien de la conscience.<sup>30</sup> Mais il espérait d'obtenir la connaissance exacte de la conscience, de sorte qu'il laisse de côté la recherche du sens de son existence. Pour Descartes, la tâche est d'obtenir un savoir clair et distinct des existences, c'est-à-dire un savoir exact des existences. Mais il néglige d'éclaircir le sens de l'existence de cette conscience qui est la condition de tout doute possible intervenant dans le processus de trouver une connaissance exacte de son existence.

Même si Husserl commence par le cogito cartésien pour définir la conscience, il ne traite pas seulement de l'absoluité<sup>31</sup> de l'existence de la conscience par sa connaissance certaine. Pour Husserl, l'absoluité de l'existence de la conscience ne renvoie pas seulement à l'absoluité de l'existence de la conscience cartésienne fixée par une réflexion que Husserl nomme « perception interne ». Citons Levinas: « *ici, 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.* » Alors, chez Husserl, l'absoluité de la conscience nous renvoie également à son existence qui rend possible la réflexion même. Il s'agit de la priorité de l'existence de la conscience à l'égard de la pensée (la perception interne)

---

<sup>30</sup> « (...) Et lorsque j'ai dit que cette proposition: je pense, donc, je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nie qu'il ne fallut savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autre chose semblable; mais que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe... » Souligné par nous. Voir dixième principe de Principes, Descartes, **Œuvres et Lettres**, textes présentés par André Bridoux, Belgique, Editions Gallimard, 1953.

<sup>31</sup> Nous employons absoluité dans le sens adéquat et inconditionné.

qui pourrait nous donner la certitude de l'existence de la conscience. Cette existence de la conscience, indépendante de la réflexion, est caractérisée, par Husserl, comme *une existence qui est prête à être perçue (Wahrnehmungsbereit)*.<sup>32</sup> *Etre prête à être perçue* ne signifie pas ici la même structure que la perceptibilité de l'objet matériel. La structure de la perceptibilité de la chose matérielle, chez Husserl, renvoi à l'horizon, à la conscience potentielle. La perception de l'existence de la chose matérielle n'est pas seulement relative à la conscience actuelle, elle a un certain rapport avec la conscience potentielle. Tous vécus actuels, y compris le vécu de la perception externe, ne disparaissent pas totalement lorsqu'ils passent dans la conscience actuelle, ils sont inclus d'une certaine manière dans la conscience potentielle. La structure de la conscience potentielle intervient comme un medium dès que vient une nouvelle perception. Mais la perceptibilité de l'existence de la conscience n'a aucune ressemblance avec la perceptibilité de l'existence d'une chose. La conscience n'est pas là, devant un sujet. Elle n'est pas l'objet de la conscience comme une chose extérieur ou comme un sentiment. Pour expliquer la perceptibilité de l'existence de la conscience *prête à être perçue*, Levinas part d'une formulation de Husserl : « toutes les *Erlebnisse* sont conscientes. »<sup>33</sup> Nous avons déjà parlé de la notion du vécu, au moins en utilisant deux conceptions; le vécu comme un phénomène psychique ou bien comme un phénomène de la chose matérielle. Alors selon cette formulation, l'existence de la conscience est présupposée par tous les vécus. De plus, Husserl nous donne une explication de l'existence par laquelle nous pouvons accéder à la définition de l'existence de la conscience : « *L'existence du vécu est constituée dans la conscience immanente du temps.* »<sup>34</sup> Nous concluons avec cette dernière formulation que l'existence de la conscience nous renvoi à une structure du temps immanent dans laquelle les vécus ne sont possibles que comme des unités temporelles constituées. L'existence de la

---

<sup>32</sup> Souligné par Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.55.

<sup>33</sup> Levinas, *ibid.*, p.56.

<sup>34</sup> Souligné par Levinas. *Ibid.*, p.56. A la même page: "la conscience... du temps fonctionne en tant que conscience perceptive." Mais Husserl ajoute: "Cette conscience universelle (*allumfassende*) du temps n'est pas, bien entendu, une perception continue au sens prégnant du terme. Autrement dit, elle n'est pas, bien entendu, une réflexion interne continue ou les *Erlebnisse* seraient objets, posés au sens spécifique du terme, appréhendés comme existants. Et cette existence pour soi de la conscience-antérieure à tout regard de réflexion qui aurait la conscience pour objet – consiste son mode spécifique d'exister, son absoluité et indépendance à l'égard de la réflexion"

conscience ne consiste que du courant du temps immanent. Alors, chez Husserl, *la vie consciente se déroule dans le temps immanent qui est bien différent du temps cosmique, du temps de la nature.*<sup>35</sup>

Nous avons caractérisé l'existence de la conscience comme un courant du temps immanent. Il s'agit de la conscience pure ou phénoménologique dans sa distinction de l'existence de la conscience empirique. D'autre part, la vie consciente ne peut pas être pensée seulement comme une unité abstraite. Elle est composée par des vécus concrets. Par *Erlebnisse*, Levinas souligne qu'il faut comprendre tout ce qui se trouve dans le courant de la conscience, c'est-à-dire que tout ce qu'il y a d'élément *réel* dans ce courant.<sup>36</sup> C'est pourquoi, avec Husserl, Levinas parlait de « vie consciente » plutôt que de « conscience ». Mais, chez Husserl, la vie consciente n'est pas une vie qui s'entend comme une *espèce de monde fermé sur lui-même* au sens berkeleyen. Plutôt, Husserl essaie de penser la vie consciente en tant qu'elle s'est mise en contact avec l'extérieur, avec le monde au sens strict. Ce n'est que la notion de l'intentionnalité qui permet la vie consciente de se mettre en contact avec le monde. A partir de là, passons à l'examen de la notion d'intentionnalité qui nous offre à penser la subjectivité phénoménologique dans son propre sens. En effet, nous avons déjà fait un pas pour expliquer la notion de subjectivité en partant de la vie consciente comme composée des vécus.

### 1.3 Subjectivité en tant qu'intentionnalité

Selon notre analyse, même si l'intentionnalité est mise en jeu qu'après l'introduction de la vie consciente, cet ordre n'est que méthodologique, il n'a pas de sens ontologique. Il faut comprendre toute vie consciente comme une structure intentionnelle. La direction de l'analyse lévinassien nous incline à interpréter la notion de l'intentionnalité comme le cœur de la vie consciente husserlienne.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Souligné par Levinas. Ibid., p.65. (*Zeitbewusstsein*)

<sup>36</sup> Levinas, *ibid.*, p.66.

<sup>37</sup> La dernière partie de troisième chapitre de **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl** se consacre à déterminer le rôle de l'intentionnalité dans la vie consciente. Nous ne pouvons pas ici citer tout le passage. Mais, citons le début de la controverse et la conclusion qu'en tire Levinas : « *Husserl ne se laisse pas de répéter que l'intentionnalité est l'essence même de la conscience. Cependant, un texte dans les « ideen » laisse soupçonner le contraire. En élaborant les concepts de « hylé » et de la forme noétique ou l'intentionnalité qui l'anime, Husserl laisse ouvert la*

La notion d'intentionnalité en général signifie un certain rapport avec un objet, c'est-à-dire que la conscience est conscience de quelque chose. Maintenant, nous allons nous concentrer sur le rôle capital de l'intentionnalité dans la vie consciente.

Husserl signalait que la vie consciente comprenait aussi des éléments (non-intentionnels) qui ne sont pas des actes mais des vécus non-intentionnels. A ce propos Levinas écrit : « *Tout élément réel constituant l'unité concrète d'un Erlebnis intentionnel, n'a pas lui-même le caractère intentionnel, c'est-à-dire la propriété d'être conscience de quelque chose.* »<sup>38</sup> Cependant, cela ne signifie pas que les vécus non-intentionnels se trouvent dans une partie de la conscience, et ensuite qu'elles acceptent les actes pour composer des unités de vécus intentionnels. Comme nous avons déjà remarqué, Levinas ne s'appuie pas sur l'interprétation qui rend possible « *une matière sans forme ou une forme sans matière* », il la considère comme non décisive chez Husserl. Au contraire, concernant ces termes, il faudrait dire plutôt : une *matière* avec *forme* forment un ensemble unifié. S'il n'y avait pas d'actes psychiques, mais seulement avec des vécus non-intentionnels, Husserl déclarait que l'on ne pourrait plus parler de vie consciente. En effet, ce que nous appelons l'unité concrète d'un *Erlebnise* intentionnel est un accomplissement composé à la fois, de vécus non-intentionnels et d'acte psychique. Chez Husserl, l'intentionnalité, en général, désigne une unité de sens du vécu concret composé par des vécus non-intentionnels et des actes de la vie consciente.

Maintenant, nous allons essayer d'expliquer mieux cette structure à partir d'un exemple que Levinas donne. C'est ce qu'est le cas de la sensation qui joue un rôle précis dans l'intention perceptive d'une chose. Par la sensation, on s'entend les données de couleur, de son, de contact etc., et il ne faut pas les confondre avec les éléments des choses comme couleur, son et contact qui sont représentés dans la vie

---

*question de savoir si « une matière sans forme ou une forme sans matière » sont possibles... Pourtant ce texte n'est pas trop décisif et laisse la question en suspens..... Par ailleurs, il y a un texte – antérieur, il est vrai, aux « ideen », mais tout à fait décisif- où Husserl affirme expressément l'impossibilité de la conscience sans l'intentionnalité ... L'origine du concept de vie consciente se trouve dans la sphère des actes psychiques, et si l'élargissement de ce concept, nous a amené à un concept de vie consciente qui comprends aussi les non-actes, toujours est-il que le rapport à une connexion(Zusammenhang), susceptible de les coordonner avec des actes, bref, avec une unité de conscience, est tellement essentiel, que là où quelque chose de semblable manquerait, nous ne pourrions plus parler de vie consciente. » (L.U 2 Note. Les notions d'acte et de non-acte que nous soulignons dans cette citation sont équivalentes à celles d'intention et de non-intention). » Voir, Levinas, **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.79-81.*

<sup>38</sup> Levinas, *ibid.*, p.66.

consciente grâce à ces données. Husserl fait une distinction entre les données hylétiques et qualités objectives d'une chose extérieure qui se trouve dans la sphère objective. Par exemple, la couleur bleu comme une donnée hylétique dans le courant de la vie consciente est bien différente de la couleur bleu comme une qualité objective d'une chose extérieure. Ces données hylétiques sont, en effet, ceux que nous avons mentionnés en haut comme les vécus non-intentionnels dont Husserl appelle *couches hylétiques*. Mais le courant de la vie consciente ne se compose pas seulement des couches hylétiques. Pourtant, c'est par l'acte psychique que ces données acquièrent leur sens transcendants. Grâce aux actes psychiques, ils signifient quelques choses du monde extérieur. Ils les représentent. Levinas écrit très clairement sur le rôle de cet acte dans la structure de l'intentionnalité : « *Cet acte est un élément qui, d'une part, a un mode d'exister identique à celui des données hylétiques, c'est-à-dire qu'il est conscient et constitué dans le temps immanent : il se connaît lui-même de cette manière implicite qui caractérise les Erlebnisse. Mais d'autre part, il prête au courant de la conscience un sens, il « intentionne » quelque chose qui n'est pas lui, il se transcende.* »<sup>39</sup> L'acte psychique est ce qui permet la conscience de se transcender vers un objet extérieur. Cet objet n'est pas vécu, alors il n'est pas un élément réel de la conscience. De même, nous voyons encore une fois une différence entre la phénoménologie et l'idéalisme berkeleyen. Ce dernier ne distingue pas les qualités des objets des données hylétiques. Grâce à l'intentionnalité, la vie consciente ne reste pas comme un *monde* psychique fermée sur soi-même, et la vie consciente est en train de maintenir en se transcendant. En termes de Levinas, soulignons que « *l'intentionnalité est pour Husserl un acte de transcendance véritable et le prototype même de toute transcendance.* »<sup>40</sup>

En outre, chez Husserl, l'intentionnalité n'est pas seulement un structure de *se transcender* de la conscience, mais aussi elle donne unité du *sens* aux vécus. On peut remarquer que la notion de l'intentionnalité permet de rechercher la structure en général du *sens* dans la vie consciente concrète. La structure du *sens* dans la phénoménologie est caractérisée très généralement par l'intentionnalité (par « la conscience de quelque chose »). « La conscience de quelque chose » ici est prise au sens très large. Il nous donne la structure formelle du *sens* dans la vie consciente

---

<sup>39</sup> Levinas, *ibid.*, p.68.

<sup>40</sup> Levinas, *ibid.*, p.69.

pour toutes les régions. Alors, la conscience de quelque chose veut dire : Toute perception est perception de l'objet perçu, tout désir est désir de l'objet désiré, tout jugement est jugement d'un « état de choses » etc. Avant de revisiter ces structures formelles, nous allons reprendre l'explication de l'intentionnalité de Levinas dans laquelle la vie consciente qui se transcende est mise en relief.

Pour cela, Levinas part d'un passage dans *Recherches Logiques*. En précisant la notion de l'intentionnalité, Husserl dit, dans les *Logische Untersuchungen* : « Avec l'état de conscience donné comme présent, le rapport intentionnel à objet se trouve accompli- et cela est-je le souligne- dans son essence propre. Par la même, un objet nous est « présent intentionnellement », car l'un et l'autre signifient la même chose. »<sup>41</sup> Nous avons dit que chez Husserl, la structure de l'intentionnalité permet la vie consciente de se mettre en rapport avec le monde. Comment faut-il comprendre ce rapport ? En fait, il n'y a pas d'une part la conscience et d'autre part le monde, tel qu'ensuite la conscience entre en contact avec le monde. Comme le dit Husserl, *le rapport intentionnel à objet se trouve accompli* dans la vie présente consciente. Ce rapport accompli est la structure de l'intentionnalité même. Donc Levinas voit chez Husserl une critique de la théorie qui considère l'intentionnalité comme un lien entre la conscience et le monde. Il met en relief que chez Husserl, il ne s'agit pas d'un rapport entre un événement psychologique et l'objet comme une chose réelle. Dans ce cas, le rapport entre le sujet et l'objet devient un problème car on ne fait qu'établir un lien arbitraire entre eux. Or, l'intentionnalité n'est pas un lien arbitraire qui permet le sujet d'atteindre à l'objet. En effet, l'objet et le sujet sont deux notions dérivées de la structure de l'intentionnalité qui a déjà accompli leurs existences. Autrement dit, on peut se représenter l'objet et le sujet comme deux substances grâce à la structure de l'intentionnalité sans laquelle le rapport du sujet à l'objet ne saurait se réaliser. C'est pourquoi Levinas soulignait que *l'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet. Sa substantialité même consiste à se transcender.*<sup>42</sup>

L'intentionnalité est en effet une thèse que Husserl emprunte à Brentano. Selon Levinas, chez Brentano, l'intentionnalité n'est pas encore considérée en tant qu'un déploiement vers *l'extérieur*, vers *le monde*. Chez Brentano, comme chez les

---

<sup>41</sup> Levinas, *ibid.*, p.69, cité par Levinas de **Recherches Logiques** (p.372-.373)

<sup>42</sup> Levinas, *ibid.*, p.71.

scolastiques, l'intentionnalité ne reste qu'un acte intérieur entre la conscience et l'objet intérieur. Chez les scolastiques, cet objet intérieur de la conscience s'appelle l'objet mental. Et l'objet mental est numériquement distinct de l'objet réel. L'objet mental n'est qu'une image de l'objet réel. On voit que l'intentionnalité n'avait pas encore atteint l'originalité de l'intentionnalité telle que Husserl l'entend. Comme nous avons essayé de décrire, la conception de l'intentionnalité chez Husserl consiste dans un acte de se transcender vers *le monde* tandis qu'elle est pensée comme un rapport entre la conscience et l'objet intérieur chez Brentano. Comme Levinas écrit : « *l'intérêt de la conception husserlienne consiste à avoir mis au cœur même de l'être de la conscience, le contact avec le monde.* »<sup>43</sup> Alors, il faut préciser que chez Husserl le concept du monde, de l'extérieur dénote une sphère d'objets. Le monde n'est pas une sphère extérieure indépendante de la conscience comme chez les empiristes. La notion de l'intentionnalité de Husserl exclut une conception du monde telle qu'on le pose en tant qu'une réalité en dehors de la conscience. Alors comment faut-il penser à l'extériorité et l'intériorité d'une manière générale dans la phénoménologie ? En effet, les termes de l'extérieur et de l'intérieur ne sont possibles que par l'intentionnalité qui s'est déjà accompli. Le contact avec le monde est d'ores et déjà réalisé dans l'intentionnalité.<sup>44</sup>

Donc la structure de la vie consciente en générale est l'intentionnalité. Si la vie consciente possède des structures très riches, l'intentionnalité ne consiste pas seulement de la vie purement théorique. En effet, toutes les formes de notre vie, la vie pratique, esthétique, affective se caractérisent par l'intentionnalité. « *Toute valorisation est valorisation d'un Wertverhalt (état de valeurs), tout désir est un désir d'un Wunschverhalt. Agir va sur l'agi, aimer sur l'aimé, se réjouir sur le*

---

<sup>43</sup> Levinas, *ibid.*, p.73.

<sup>44</sup> L'interprétation de Levinas dans cette direction s'appuie sur l'œuvre des «Ideen» de Husserl. Nous allons citer un paragraphe de Levinas qui montre très bien le cheminement de l'œuvre de Logische Untersuchungen aux «Ideen» quant à la pensée de Husserl sur l'extériorité et de l'intériorité : « *L'attitude des « Log. Unt. » est réaliste. Bien que toute conscience s'y trouve comprise comme conscience de quelque chose- ce « quelque chose » est concevable en dehors de la conscience. Dès lors, l'analyse immanente de la conscience, ne rencontre que des données hylétiques (sensations- Empfindungen- dans la terminologie des « Log. Unt. »), et les actes, les intentions), tandis que les corrélatifs de ces actes n'appartient pas à la conscience, mais au monde des objets. Le pas décisif accompli par les « ideen » consiste à penser jusqu'au bout l'idée de l'intentionnalité et à voir que cette opposition de la conscience et de l'objet n'a pas de sens, mais que c'est dans la conscience, dans l'intentionnalité que l'on touche le phénomène véritablement concret et premier, la source de l'opposition même d'objet et du sujet. » Levinas, *ibid.*, p.87.*

*réjouissant etc.* »<sup>45</sup> Dans chaque cas, une vue se dirige du moi sur l'objet corrélatif, sur l'état de choses. Il s'accomplit la conscience de quelque chose propre selon le cas. Pourtant Levinas souligne que chez Husserl, tout l'accomplissement de l'intentionnalité est *très différent* selon le cas. C'est-à-dire que l'intentionnalité n'est pas un acte toujours identique : *« l'intentionnalité elle-même est différente dans chacun de ces cas. »*<sup>46</sup> Par exemple, dans les cas volitifs ou bien affectifs, l'intentionnalité signifie une manière spéciale de se transcender. Alors la vie consciente que nous considérons comme l'être véritable se compose des diverses structures intentionnelles. Nous voyons maintenant que la vie consciente doit être prise dans toutes ses formes différentes et non pas seulement dans la forme théorique. Donc le monde réel n'est pas uniquement le monde théorique (le monde de la connaissance sous le mode de la perception). Le monde contient aussi les objets que nous mettons en rapport différemment que le regard théorique. Le monde contient des objets usuels et des objets des valeurs vers lesquels nous n'inclinons pas seulement par l'attitude neutre de la théorie. Les caractéristiques inhérentes aux choses qui nous sont chères ou qui nous sont utiles ou bien que nous craignons etc., composent le même monde qu'avec les objets de la théorie. Ils ne sont pas les qualités purement *subjectives* que l'on peut exclure de la sphère objective. Tous ces objets volitifs ou bien affectifs ont des sens puisqu'ils sont donnés comme corrélatifs des intentions propres et il faut les considérer comme les objets dans *la sphère objective*. En plus Levinas prétend que le sens des ces objets sont irréductibles à leurs représentations. Citons un passage qui éclaire l'interprétation de Levinas par des exemples : *« Entendons-nous bien l'appartenance de la « valeur », du « voulu », de « l'usuel » à la sphère objective, ne signifie pas qu'ils soient donnés dans une représentation théorique. Précisément, l'intérêt de la notion husserlienne de l'intentionnalité consiste en son acception très large : elle exprime uniquement ce fait très général que la conscience se transcende, qu'elle se dirige sur quelque chose qui n'est pas elle, qu'elle a un sens. Mais « avoir un sens », n'équivaut pas nécessairement à représenter. L'acte de l'amour a un sens- mais cela ne veut pas dire qu'il enveloppe une représentation de l'objet aimé et un sentiment purement subjectif, dépourvu de sens, qui accompagnerait cette représentation ; le propre de*

---

<sup>45</sup> Levinas, *ibid.*, p.73.

<sup>46</sup> Levinas, *ibid.*, p.73.

*l'objet aimé consiste précisément à être donné dans une intention d'amour, intention irréductible à la représentation. Les prédicats de valeur, les prédicats affectifs etc., appartient à l'existence du monde- et celui-ci n'est pas un milieu « indifférent » de pure représentation. L'existence d'un livre, par exemple, ne se réduit pas point au fait d'être là, devant nous, comme un ensemble de propriétés physiques; -c'est bien plutôt son caractère pratique et usuel qui consiste son existence : il se donne à nous d'une manière toute différente d'une pierre, par exemple. »*<sup>47</sup> La vie consciente dans toutes ses richesses possède des différentes constructions de sens. La vie est une vie d'action, vie de valeur et vie de volonté, vie d'espoir, etc. Toutes ces notions constituent la vie consciente dans la même mesure que les objets théoriques.

Maintenant, montrons l'autre caractère de l'intentionnalité : La vie consciente en tant qu'une structure intentionnelle ne se réalise pas comme un courant anonyme dans le temps.<sup>48</sup> La vie consciente appartient toujours à une vie de « moi ». Levinas se tient sur la réserve de la position du « moi » chez Husserl dans *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Puisque lorsqu'il écrivait cette œuvre, les œuvres de Husserl qui développaient cette notion capitale étaient encore inédites. Pourtant Levinas s'appuie sur une conceptualisation des « *Ideen* ». <sup>49</sup> Il s'intéresse au rapport de l'intentionnalité et du « moi ». Dans « *Ideen* », le « moi » n'est pas considéré précisément comme une partie interne de la conscience, comme par exemple des sensations. Le rapport de l'intentionnalité et du « moi » est en effet ambigu. Levinas écrirait que: « *les actes sortent, pour ainsi dire, du moi qui vit dans ces actes.* »<sup>50</sup> Mais pour dépasser cette ambiguïté, il interprète cette phrase avec une autre phrase des « *Ideen* ». Dans cette phrase, Husserl considère le moi comme une « transcendance dans l'immanence ». Levinas insiste sur cette spécificité de la « transcendance dans l'immanence ». Selon Levinas, par l'introduction du « moi », la conscience ne redevient pas une substance qui repose sur elle-même. La conscience reste encore comme une structure intentionnelle même si elle est considérée comme un « moi ». Citons encore une phrase de Levinas pour mieux expliquer cette

---

<sup>47</sup> Levinas, *ibid.*, p.74-75.

<sup>48</sup> Le temps a une structure autre type intentionnelle qu'on va décrire dans le deuxième chapitre. On peut dire que la structure de temps est plus intime structure de la subjectivité. Ici, on ne veut dire que la conscience du temps n'est pas un courant anonyme, elle est le temps de Moi.

<sup>49</sup> Levinas, *ibid.*, p.84.

<sup>50</sup> Levinas, *ibid.*, p.82.

interprétation. « *En résumé, la notion du moi, appartenant à tout autrement à la subjectivité que les données hylétiques, ne s'oppose nullement à celle de l'intentionnalité, en tant que structure fondamentale de la conscience, mais la présuppose.* »<sup>51</sup>

Ainsi toute la vie consciente du moi se caractérise par la pluralité des actes intentionnels. D'autre part, il y a une priorité d'un acte intentionnel dans la vie consciente du moi selon la lecture levinasienne. C'est la priorité de l'intentionnalité théorique dans la vie consciente que Levinas souligne fortement dans *la théorie de l'intuition*.

#### 1.4 La priorité de la conscience théorique chez Husserl

Nous avons déjà souligné que la vie consciente ne contient pas seulement l'intentionnalité théorique en son genre. Il s'agit des multiples types des intentionnalités selon les cas différents dans la vie consciente. Par exemple, la vie esthétique ou pratique est constitutive de l'être dans la même mesure que la vie purement théorique. Cependant, Levinas voit dans la philosophie de Husserl une priorité de l'intentionnalité théorique (*la connaissance, la représentation*) comme la base de toutes sortes d'intentionnalité : « *Cependant, parler ici d'équivalence, force un peu la pensée de Husserl. Dans sa philosophie (c'est peut-être par là que nous aurons à nous séparer), la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire. La théorie, la représentation joue un rôle prépondérant dans la vie; elle sert de base à toute la vie consciente; elle est la forme de l'intentionnalité qui assure le fondement de toutes les autres.* »<sup>52</sup>

Ajoutons que la priorité de l'intentionnalité théorique n'annule pas les autres types d'intentionnalités dans la vie consciente. Mais, l'intentionnalité théorique occupe une place spéciale chez Husserl, elle intervient dans d'autres types d'intentionnalité. Cette intervention de l'intentionnalité théorique dans d'autres types d'intentionnalité soulève une difficulté, une tension dans la lecture de Levinas. Nous avons dit que, par exemple, le sens de l'objet volitif ou bien affectif n'est pas réductible au regard théorique. Mais, maintenant on dit qu'il s'agit de la priorité de l'intentionnalité

---

<sup>51</sup> Levinas, *ibid.*, p.85.

<sup>52</sup> Levinas, *ibid.*, p.86.

théorique pour les autres types d'intentionnalité. Levinas écrit ainsi dans un passage très important : « *Et si les objets des actes complexes, comme le sont pour Husserl la volonté, le désir etc., existent autrement que les objets des simples représentations, ils doivent avoir encore, par quelque côté, le mode d'existence de l'objet théorique. Il faut même dire qu'à notre avis la philosophie de Husserl soulève une difficulté : celle de comprendre comment réconcilier ces deux significations de l'existence d'un même objet.*<sup>53</sup> » En d'autres termes, si l'intentionnalité théorique et l'intentionnalité d'autre type, par exemple de type volitif vont de pair, comment sera-t-il possible de penser l'irréductibilité du sens de l'objet volitif par rapport au sens de la représentation?

La résolution de cette difficulté qui s'est soulevée dans la lecture de Levinas dépendrait de la conséquence du quatrième chapitre de la *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, qui est, à notre avis, le plus difficile chapitre de cette œuvre.<sup>54</sup> Bien entendu, nous n'avons pas encore expliqué dans quel sens Husserl conçoit l'intentionnalité théorique, et comment il faut penser à la priorité de l'acte de représentation dans sa philosophie. Dans notre tentative de donner des réponses à ces questions, nous partirons des fameuses notions de « noèse » et de « noème » chez Husserl.

Les *Ideen* distinguent dans la conscience les données hylétiques, les actes (les appréhensions que Husserl appelle les noèses) qui animent les données hylétiques et leurs corrélatifs dans la sphère objective- ce dont la conscience est consciente (Husserl les appelle noèmes.) Par exemple, on perçoit un objet arbre, le noème de cet objet est son corrélatif complet, dans toute la complexité des ses prédicats et son mode d'être donné : l'arbre vert, long, donné dans la perception. Le noème est un objet considéré avec ses prédicats et dans son mode d'être donné par la réflexion. Donc nous pouvons analyser le noème et préciser le mode d'apparaître d'un objet, par exemple on peut décider si l'objet est donné perceptivement ou imaginativement.

---

<sup>53</sup> Levinas, *ibid.*, p.99.

<sup>54</sup> Le titre de ce chapitre est nommé "*La Conscience Théorique*". La difficulté dans ce chapitre n'est pas seulement théorique mais aussi terminologique. Il s'agit d'une difficulté pour comprendre les termes replacés, transformés entre eux à partir de *Recherches Logiques* jusqu'aux *Ideen*. Notre question ici consiste plutôt à expliquer le rôle capital de l'intentionnalité théorique dans les autres types de l'intentionnalité. Nous excluons dans notre travail les traductions des termes de Levinas entre ces deux œuvres principales de Husserl.

Donc le noème est un objet considéré complètement. En plus, on distingue parmi les prédicats du noème, *un noyau (Kern)*, un *objet pôle* (un objet neutre), leur support qui reste identique lorsque les prédicats changent. Quant au rapport de la conscience à l'objet, « *le rapport de la conscience à son objet, c'est le rapport de la noèse et du noème lui-même à un objet pôle.* »<sup>55</sup> L'ensemble des prédicats attribués à *objet pôle* dans les formes catégoriales et dans les indices est appelé « le sens (*der Sinn*) du noème » dans les *Ideen* (tandis que dans la terminologie des *Recherches Logiques* au lieu de l'objet pôle Husserl utilisait le terme « *matière* »). Mais il faut distinguer la notion d'objet pôle de la notion du sens complet (accompli) puisque l'objet pôle désigne seulement *un sens réalisé dans l'intuition*. Nous avons parlé du caractère du noème. Disons que le noème nous permet de comprendre le mode dans lequel l'objet nous est donné (le mode de l'apparaître). Mais le mode d'être donné de l'objet ne se rapporte pas seulement du noème. Husserl dirait que le mode d'apparaître est déterminé par la *thèse de la noèse*. Nous avons dit que la noèse est l'acte qui anime le donné hylétique. La thèse de la noèse est la manière propre de *poser* son objet. Par exemple, la thèse de noèse perceptive est une différente manière de poser son objet par rapport à la thèse imaginative. En effet, chez Husserl, le primat théorique signifie le primat de la thèse théorique (la thèse de la représentation) pour les autres types de l'intentionnalité. Que veut dire ce primat de la thèse théorique ? Nous allons répondre cette question en reprenant la critique de Husserl concernant la pensée de Brentano.

Pour Brentano aussi, il y a une priorité de l'acte de la représentation. Brentano pense que chaque « *acte est soit une représentation, soit fondé sur une représentation.* » « *Rien ne peut être voulu, rien ne peut réjouir, si dès le commencement on ne se le représente pas.* »<sup>56</sup> En effet, Husserl est d'accord avec Brentano sur la priorité de l'acte représentation. Mais Husserl pense que le terme de la représentation chez Brentano recèle des équivoques. Il est possible de dire que Husserl veut saisir le vrai sens de cette priorité, déjà implicite dans les propositions de Brentano, même si encore d'une manière confuse. Chez Brentano, la vie consciente se compose des simples représentations et des autres actes comme jugement, espoir, désir etc. Mais l'objet de ces derniers actes est donné dans une

---

<sup>55</sup> Ibid., p.89.

<sup>56</sup> Levinas, *ibid.*, p.91.

représentation à la quelle ces actes doivent se lier pour acquérir leur objet. L'acte de la représentation est un acte unique qui donne l'objet. Les autres actes se lient à l'acte de la représentation qui leur donne l'objet. Sans l'acte de la représentation, les autres actes ne peuvent se diriger vers l'objet. Les actes complexes (l'acte de l'espoir, l'acte du jugement) contiennent l'objet donné par l'acte de la représentation et leurs actes propres. Même s'il y a une priorité de l'acte de la représentation chez Brentano, il accepte comme Husserl qu'il y a des actes différents. Ce sont des actes complexes composés d'un acte différent de la représentation et d'un acte de représentation qui donne le simple objet.

Pourtant, pour Brentano, l'objet donné par l'acte de la représentation n'est qu'une simple image de l'objet. D'après Husserl, l'analyse de l'intentionnalité montre que les actes complexes ne se composent pas de simples représentations, de simples images au sens brentanien. En effet, selon Husserl, l'acte de la représentation que Brentano définit comme un acte qui donne une simple image possède un *sens* différent (ou bien matière différente). C'est-à-dire, l'image signifie l'ensemble des prédicats différents de l'objet pôle dans les formes catégoriales et dans les indices. Alors la représentation brentanienne ne peut être un acte commun pour tous les actes constituant le sens d'une *simple image* de l'objet. Tandis que Husserl nie la définition de l'acte représentation au sens brentanien qui prétend à être commun pour tous les actes en donnant *simple image* de l'objet, il accepte la priorité de l'acte de la représentation en tant qu'un acte qui nous donne l'*objet pôle*. L'objet pôle n'est pas une simple image, il est une condition de *la simple image* même. Comme on a dit, l'objet pôle est un *sens réalisé dans l'intuition*.

D'autre part, nous avons pris la question quant à l'aspect du noème. Mais chez Husserl, le noème ne peut pas être indépendamment de la thèse de la noèse qui signifie *la manière de poser l'objet*. Brentano pense aussi la représentation comme un acte. Lorsque Husserl conteste la définition de la représentation comme une simple image de l'objet, il pense aussi que la représentation au sens brentanienne possède un acte, une thèse de la noèse parmi les autres thèses de la noèse. Pour Husserl, *le sens*, comme on l'a défini plus haut en tant que tous les prédicats, les catégories et les indices du noème n'est pas indépendant de *la manière de poser l'objet* de l'acte, c'est-à-dire, de la thèse de la noèse. Alors pour Husserl, l'acte de la représentation au sens brentanien ne peut être commun pour tous les actes

complexes. Puisque l'acte de la représentation au sens brentanien se dirige vers un *sens* particulier. Il se dirige vers *la simple image* de l'objet.

Prenons maintenant la conception de la représentation de Husserl. Visons à saisir la signification de la priorité de l'acte de la représentation à l'égard des autres types d'intentionnalité. En effet, l'acte de la représentation qui se dirige vers la simple image de l'objet n'est qu'une espèce de l'acte de la représentation au sens husserlien. Levinas écrit ainsi : « *il s'agit d'un concept de représentation dont le jugement et la perception, ainsi que la « pure représentation », ne sont que des espèces.* »<sup>57</sup> Alors il s'agit d'un concept de représentation au sens d'un genre supérieur chez Husserl par rapport au concept de la représentation de Brentano. Levinas cite un paragraphe de Husserl qui explique la conceptualisation de la représentation husserlienne : « *Nous pouvons embrasser, sous le titre de représentation, toute acte où quelque chose devient notre objet (in welchem uns etwas gegenständlich wird), dans un certain sens plus étroit, comme dans les perceptions ou dans les intuitions, parallèles aux perceptions (il s'agit du souvenir, et de l'imagination), qui saisissent l'objet d'un seul coup (in einem Griff) et qui le visent dans un seul rayon de pensée ; ou encore comme dans l'acte à une seule articulation qui exprime le sujet des assertions catégoriques; dans les actes de présupposition directe (Akte des schilten Voraussetzens) qui fonctionnent comme premiers termes (vorderglieder) des actes de l'assertion hypothétique etc.* »<sup>58</sup>

Le dernier passage de notre citation consiste au cas du jugement. Il faut éclaircir le dernier passage de la citation. Pour cela, nous prenons un exemple : « la maison est belle ». Et le « fait que la maison est belle » est un corrélatif du jugement qui l'affirme. Mais le « fait que la maison est belle », ce fait d'état de chose (que Husserl appelle *Sachverhalt*) peut être donné toute autrement lorsque, au lieu de juger- acte qui se compose d'une synthèse des actes successifs- nous faisons du *Sachverhalt* le premier terme d'un jugement hypothétique : « Si la maison est belle, je vais l'acheter ». Ce deuxième mode de se donner du *Sachverhalt* est analogue à celui du jugement premier qui concerne la perception. Et le mode de se donner de jugement hypothétique se caractérise aussi par ce rayon unique (par la pensée). Alors comment

---

<sup>57</sup> Levinas, *ibid.*, p.94.

<sup>58</sup> Le nombre page est donné par Levinas: Husserl, **Recherches Logiques T. 2.** p.459, Levinas, *ibid.*, p.94-95.

peut-on discerner le deuxième jugement en tant que jugement hypothétique du premier jugement ? Selon Levinas, les *sens* de ces deux jugements sont différents. Par exemple, le sens deuxième jugement contient de plus une catégorie logique (jugement conditionnelle : « si »).

Nous avons dit que le noème (le sens) ne se trouve pas indépendamment de la thèse de la noèse. Donc, il y a les différentes thèses lorsqu'il s'agit d'un part le jugement et d'autre part le jugement hypothétique. Néanmoins il y a aussi une *thèse* plus intime qui est fondement pour toutes sortes de thèses. On peut dire qu'ils ont une thèse commune qui est unique en son genre. Husserl l'appelle l'*acte objectivant*. L'acte objectivant en tant que tel intervient lorsqu'il s'agit toutes les thèses.

Citons deux phrases de Husserl qui vérifient l'interprétation que nous avons donnée: « *Chaque Erlebnise intentionnel est, soit un acte objectivant, soit il en a un semblable à sa base, c'est-à-dire il contient nécessairement, dans ce dernier cas, l'acte objectivant, en tant que pièce constitutive, et la matière de l'acte objectivant est en même temps sa matière ; elles sont numériquement identiques.* » et « *Le rapport à l'objet se constitue, en générale, dans la matière. Mais chaque matière selon notre loi, est matière d'un acte objectivant et ne peut que par un acte objectivant devenir matière d'une autre qualité fondée sur lui. Nous avons à distinguer des intentions premières et secondes, dont les dernières ne doivent leur intentionnalité qu'au fait d'être fondées sur les premières.* »<sup>59</sup> On peut remplacer la notion du *sens* pour *la matière* et la notion de *la thèse de noèse* pour *la qualité*, si on traduit en notions des « *Ideen* ». Mais selon nous, ici, il faut fixer la définition l'usage du *sens* ou bien de *la matière* de l'acte objectivant. Ce *sens* n'est que l'objet pôle, comme Levinas le définit le *sens réalisé dans l'intuition*. En effet, *l'acte objectivant est une intuition qui donne l'objet pôle.*<sup>60</sup> Alors, il devient un acte nécessaire pour tous les actes. Puisque aucun acte ne peut atteindre à son objet sans l'acte objectivant qui donne l'objet pôle. Maintenant, nous pouvons établir la vraie signification de la proposition de Brentano : « *acte est soit une représentation, soit fondé sur une représentation.* » Selon Husserl, la représentation n'est pas un acte qui

<sup>59</sup> Le nombre page est donné par Levinas. (Husserl, **Recherches Logiques T.2.** p.493-494), Ibid., p.97

<sup>60</sup> Levinas écrit ainsi : « *l'acte de l'intuition, celui qui nous met en contact avec l'être, sera avant tout acte théorique, un acte objectivant, malgré les modifications que les « Ideen » tacheront dans la notion de l'acte objectivant* » Levinas, ibid., p.99.

donne « *simple image de l'objet* », mais elle est un acte qui donne l'*objet pôle*<sup>61</sup>. Alors nous avons expliqué le sens dans lequel il s'agit de la priorité de l'intentionnalité théorique chez Husserl (*la connaissance ou bien la représentation*) pour tous les types d'intentionnalité. L'acte objectivant en tant qu'un acte qui pose l'existence de l'objet pôle devient un acte nécessaire pour que les autres actes puissent se diriger vers leurs objets.

Si nous résumons les idées importantes dans notre premier chapitre, disons que nous avons présenté l'intentionnalité qui désigne la structure intime de la subjectivité phénoménologique. On peut dire que l'intentionnalité ne signifie que la forme essentielle de la subjectivité phénoménologique selon lecture de Levinas. Toute la variété des intentions dans la vie consciente que nous avons signalé partage une forme plus générale de la conscience. L'expression de cette forme plus générale se dit en tant que la conscience est une conscience de quelque chose. Cette définition en effet ne signifie que la forme des toutes les intentions. Disons que les intentions volitives, affectives ou pure représentatives ne sont pas intentions mêmes degrés. Mais en tout cas, elles impliquent une intention unique en son genre que nous avons appelé l'acte objectivant. Ainsi, il y a une priorité de l'intentionnalité théorique chez Husserl.

D'autre part, on peut se demander pourquoi nous avons mis accent sur l'intentionnalité dans notre travail. Avec la réponse à cette question, nous finissons notre premier chapitre. Husserl écrit ainsi dans un passage intitulé *l'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie* sur lequel toute la lecture de Levinas s'appuie : « *C'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens plus fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience.* »<sup>62</sup> Avec cette idée directrice dans la phrase de Husserl, nous avons présenté la subjectivité phénoménologique dans la perspective de l'intentionnalité. Car, selon Levinas aussi, le concept de l'intentionnalité est un caractère plus propre de la phénoménologie. Levinas écrit très

---

<sup>61</sup>L'objet pôle est un objet neutre. Il est seulement un support, une condition logique pour que l'on pourra attribuer à une chose les catégories, les qualités etc.

<sup>62</sup> Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie**, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Editions Gallimard, 1950, p.283.

clairement en 1959 : « *La phénoménologie, c'est l'intentionnalité.* »<sup>63</sup> Ainsi, selon la compréhension de Levinas, l'intentionnalité est un thème inéluctable pour accéder à la phénoménologie. C'est pourquoi notre premier chapitre s'était mis à décrire la notion de l'intentionnalité pour comprendre la forme de la structure de la subjectivité phénoménologique. De plus, si nous faisons attention au *temps phénoménologique* qui est la plus intime structure de la subjectivité, nous rencontrons encore une fois un autre degré de l'intentionnalité qui est bien différent de l'intentionnalité constitutive de l'objet. Levinas caractérise *le temps phénoménologique* en tant qu'*intentionnalité première*.<sup>64</sup> Ainsi *le temps phénoménologique* est également une structure intentionnelle en son genre. Nous allons essayer d'envisager cette structure en détail dans le chapitre suivant. Ce thème que Levinas aborde est l'un des thèmes plus difficiles de la phénoménologie. Concluons cette section en soulignant que Levinas caractérise toutes les régions de la subjectivité phénoménologique en tant qu'elles ont la structure propres de l'intentionnalité.

---

<sup>63</sup> Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994, p.126.

<sup>64</sup> Ibid., p.40-41-42.

## DEUXIEME CHAPITRE

### 2. LECTURE NOUVELLE DE LA SUBJECTIVITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE JUSQU'A *TOTALITÉ ET INFINI*

Dans ce chapitre nous avons deux buts: d'un part, c'est de rendre compte mieux des points qui restent vagues et indéfinis dans notre présentation de la théorie de la subjectivité phénoménologique que nous avons examiné schématiquement dans le chapitre précédent; d'autre part, c'est d'examiner la transformation ou la rénovation de l'intentionnalité par Levinas dans son œuvre *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*.<sup>65</sup> Dans ce chapitre, nous allons considérer chronologiquement la lecture de l'intentionnalité faite par Levinas- sauf celle dans l'article de *La ruine de la représentation*- jusqu'à son œuvre majeure *Totalité et Infini*. Nous allons essayer de mettre au point les caractères nouveaux de sa lecture de l'intentionnalité.

L'œuvre *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* était une conséquence de la première rencontre de Levinas avec la phénoménologie. Et dans cet œuvre, quelques sujets majeurs de la recherche phénoménologique- par exemple le temps phénoménologique, le moi, la sensibilité- restaient obscurs et non pas bien déterminés. Avec *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, en reprenant des nouveaux thèmes phénoménologiques, Levinas s'efforce d'approfondir sa lecture sur la phénoménologie et de voir les nouveaux caractères des certaines

---

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994. Nous nous attachons seulement aux trois articles édités dans cette œuvre. Ce sont : « L'œuvre d'Edmond Husserl » (paru premièrement dans la *Revue Philosophique*, janvier-février 1940), « Réflexions sur la « technique » phénoménologique » (paru premièrement dans le recueil : *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie No 3*, Editions de Minuit, 1959), « La ruine de la représentation » (Paru premièrement dans *Edmund Husserl 1859-1959*. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe. Nijhoff, La Haye, 1959, Collection Phaenomenologica). Ce dernier article est une exception dans la lecture de la phénoménologie de Levinas. Nous le réservons pour notre troisième chapitre.

thèmes qui étaient déjà envisagés par lui. Dans cet œuvre, le premier article intitulé *L'œuvre d'Edmond Husserl* appartient encore aux années de son premier rencontre avec phénoménologie, Levinas y essaie de résumer tous les thèmes phénoménologiques avec beaucoup plus de clarté. Sauf cet article initial, les deux autres articles dont nous allons traiter exigent déjà une certaine connaissance de l'approche phénoménologique. Dans ce chapitre, nous ne pouvons pas traiter tous les thèmes et problèmes que Levinas a examiné. Nous délimiterons notre travail par notre intérêt à la subjectivité phénoménologique afin de saisir les concepts fondamentaux qui déterminent la subjectivité éthique. Nous allons donc suivre la lecture de l'intentionnalité de Levinas en nous focalisant sur ces nouveaux caractères.

## 2.1 Intentionnalité et Identification

Nous avons bien expliqué que l'intentionnalité résume toute la vie consciente chez Husserl. Autrement dit, toutes les phénomènes sont susceptibles d'être examinés comme des structures intentionnelles accomplis. Toutefois le fait que l'intentionnalité est un cas accompli n'empêche pas de faire *description*. Dans ce sens, la *description* chez Husserl nous envoie à l'examen de la présence de l'intentionnalité et de son processus d'accomplissement. En contraste avec *La théorie de l'intuition de Husserl*, dans *L'œuvre d'Edmond Husserl* pour décrire l'intentionnalité Levinas prend son point de départ du domaine des significations verbales : « *Comprendre le fait que le mot signifie quelque chose, c'est saisir le mouvement même de l'intentionnalité. Aussi le phénomène de la signification du mot, restera-t-il la clef de cette notion.* »<sup>66</sup> En effet, le cas de la signification du mot est un prototype pour toutes les sortes de l'intentionnalité. Ce n'est pas par hasard que Husserl traite premièrement de la signification du mot dans le premier volume de *Recherches Logiques* quant à la description de l'intentionnalité<sup>67</sup>. Le mot n'est pas seulement un *flatus vocis* pour Husserl : *sa signification ne se confond pas avec une*

<sup>66</sup> “ *Le mot n'est pas un flatus vocis. Sa signification ne se confond pas avec une image associée à la perception auditive ou visuelle du mot. Il n'est pas “le signe” de sa signification. Exprimer ce n'est pas symboliser. Le mot en tant qu'expression n'est pas perçu pour lui-même, il est comme une fenêtre à travers laquelle nous regardons ce qu'il signifie. La signification du mot n'est donc pas un rapport entre deux faits psychologiques ni entre deux objets dont l'un est le signe de l'autre mais entre la pensée et ce qu'elle pense.*” Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994. p.21-22

<sup>67</sup> Voir *ibid.*, p.21

*image associée à la perception auditive ou visuelle du mot.* La signification du mot est un résultat de l'acte intentionnel. Cet acte est un acte de *prêter* un sens (*Sinngebung*). Mais le sens ne consiste pas seulement dans le mot. Tous actes d'intentionnalité chez Husserl consistent aussi dans le fait du *sens* comme nous avons déjà montré.

En outre, chez Husserl le sens est caractérisé par le processus d'*identification*. Comme expliquerons, à cause de ce caractère d'identification du *sens* (l'intentionnalité) chez Husserl, une controverse capitale va se créer entre la subjectivité phénoménologique et *la subjectivité éthique* telle que Levinas la pense en problématisant le rapport entre *le même* et *l'autre*. Avant de passer à l'explication de l'événement de l'identification du *sens* (l'intentionnalité), il faut préciser que selon Husserl, le *sens* ne consiste pas seulement dans la signification du mot. Le terme du *sens* implique aussi des actes intentionnels différents en dehors de l'acte de la langue, par exemple les actes affectifs ou volitifs. Le caractère de l'identification du sens est un caractère commun pour tous les actes intentionnels. C'est pourquoi, il se rapproche de l'acte objectivant. Levinas souligne d'ailleurs que l'acte objectivant est un acte qui fait la synthèse d'identification. Mais quelle est cette fonction de l'acte objectivant?

On peut dire que le fait du *sens* est une unité qui se construit par l'acte d'identification. Autrement dit, l'identification, c'est un processus où l'objet se constitue. Ici, citons un paragraphe qui explique l'événement de l'identification de l'intentionnalité: « *Chez Husserl, le fait du sens est caractérisé par le phénomène d'identification, le processus où l'objet se constitue. L'identification d'une unité à travers la multiplicité représente l'événement fondamental de toute pensée. Penser, c'est pour Husserl identifier. Et nous verrons tout de suite pourquoi « identifier » et avoir un sens reviennent au même. L'intentionnalité de la conscience est le fait qu'à travers la multiplicité de la vie spirituelle se trouve une identité idéal dont cette multiplicité ne fait qu'effectuer la synthèse.* »<sup>68</sup> Dans ce passage, Levinas écrit précisément que l'identification et la pensée envoient à la même définition chez Husserl. Ici, la pensée est prise au sens le plus large comme chez Descartes, c'est-à-dire on emploie le terme de la « pensée » pour tous les actes tels que l'imagination, la perception, le désir etc. En outre, nous rencontrons un terme nouveau : *la synthèse*.

---

<sup>68</sup> Ibid., p.22

Nous avons montré qu'un type de thèse spéciale parmi les autres actes était en fait un acte commun à eux. C'était l'acte objectivant. Dans *La théorie de l'intuition de Husserl*, Levinas considère l'acte objectivant comme un acte qui pose l'*objet pôle* (un objet neutre). Grâce à l'acte objectivant, tous les autres actes intentionnels atteignent leurs objets. La priorité de l'acte objectivant est aussi la priorité de la représentation chez Husserl, comme nous avons dit dans le chapitre précédent. Dans *L'œuvre d'Edmond Husserl*, on voit en plus que l'acte objectivant n'est pas seulement un acte qui pose l'*objet pôle* mais il est aussi un acte qui fait la synthèse d'identification.<sup>69</sup> Selon la nouvelle lecture de Levinas, le rôle de l'acte objectivant intervient directement dans le processus de la synthèse d'identification. La conscience de quelque chose -une unité du sens est un processus accompli par une synthèse d'identification. Donc, l'acte objectivant possède en effet deux fonctions. Avec la nouvelle lecture de Levinas dans *L'œuvre d'Edmond Husserl*, l'acte objectivant n'est pas seulement une intuition qui pose l'*objet pôle*. Sa deuxième fonction consiste à faire la synthèse sur l'*objet pôle*.

De plus, cette synthèse de l'acte objectivant est caractérisée comme infinie par Husserl. Par exemple, considérons un objet de la perception: la perception d'un arbre. Si on fait une analyse phénoménologique de la perception d'un arbre, on doit trouver premièrement l'*objet pôle* de l'arbre. C'est là, une condition logique de l'unité du sens de l'arbre. Ensuite, on doit faire la description de ses attributs, ses qualités qui sont attribuées à cet objet pôle, par exemple un arbre vert, long etc. On peut ainsi élargir l'analyse. Toutefois on peut continuer de faire l'analyse cet arbre à l'infini car on peut mettre en relief les qualités que l'on avait oublié ou ceux que l'on n'avait pas aperçu avant. On identifie ainsi les qualités, les catégories à l'objet pôle. Cette identification se réalise par l'acte objectivant. Cette identification peut être infinie. Par exemple, elle peut être infinie quand il s'agit de la perception d'une chose.

D'autre part, dans le processus de l'identification d'une unité du sens, il s'agit aussi de l'évidence. On a déjà souligné que l'acte objectivant était une intuition qui donnait l'*objet pôle*. Dans *L'œuvre d'Edmond Husserl*, la nouvelle fonction de

---

<sup>69</sup>« L'acte de poser l'objet –l'acte objectivant- est une synthèse d'identification. Par cette synthèse toute vie spirituelle participe de la représentation; ou encore, par elle Husserl détermine en dernier analyse la notion même de la représentation. La représentation n'est donc pas un concept opposé à l'action ou au sentiment. Elle se situe avant.» Ibid., p.22

l'évidence et de l'intuition est mise au point. Elle intervient dans le processus de l'identification de l'objet du sens dès qu'on *comprend* cet objet. Chez Husserl, sans l'évidence, le processus de l'identification serait un processus infini et inaccompli. Dans le processus de l'identification, l'accomplissement d'une unité du sens est redevable à l'évidence. Levinas écrit comme suivant : « *le processus de l'identification peut être infini.* »<sup>70</sup> Mais ce processus de l'identification s'achève dans l'évidence.<sup>71</sup> L'évidence réalise l'accomplissement d'une unité du sens. Cet accomplissement d'une unité du sens par l'évidence dans le processus d'identification rend la compréhension d'un objet possible. Chez Husserl, l'événement de l'accomplissement du processus du sens en générale est un événement de la compréhension, c'est-à-dire comme Levinas écrit, il est *l'intellection* par l'évidence. Citons un passage qui explique le rapport de l'évidence à la compréhension et l'intentionnalité : « *l'évidence réalise en quelque manière les aspirations de l'identification. En elle le sens de la pensée est compris. Dès lors la relation de l'intentionnalité avec l'évidence saute aux yeux. Toute intention est une évidence qui se cherche, une lumière tend à se faire. Dire qu'à la base de toute intention, même affective ou relative- se trouve la représentation, c'est concevoir l'ensemble de la vie spirituelle sur le modèle de la lumière. L'évidence n'est pas un je ne sais quel sentiment intellectuel- il est la pénétration même du vrai.* »<sup>72</sup> *Le miracle de la clarté est le miracle même de la pensée. La relation entre objet et sujet n'est pas une simple présence de l'un à l'autre mais la compréhension de l'un par l'autre, l'intellection ; et cette intellection c'est l'évidence. La théorie de l'intentionnalité chez Husserl, rattachée si étroitement à sa théorie de l'évidence, consiste en fin de compte à identifier esprit et intellection, et intellection et lumière.* »<sup>73</sup> Chez Husserl, la théorie de l'intentionnalité ne peut être considérée sans la théorie de l'évidence. La priorité de la conscience théorique- la priorité de la représentation chez Husserl en effet signifie la priorité du rôle de l'évidence et l'intuition dans l'événement de la compréhension du sens de l'objet.

---

<sup>70</sup> Ibid., p.24.

<sup>71</sup> Ibid., p.24.

<sup>72</sup> A partir de cette phrase, on peut dire que l'évidence et l'intuition signifient la même chose dans la lecture de Levinas.

<sup>73</sup> Ibid., p.24

En outre, Levinas considère la priorité de l'évidence dans la compréhension, chez Husserl, comme la liberté de la subjectivité. Par l'évidence, l'esprit devient origine de tout ce qu'il reçoit. Grace à l'évidence, l'esprit est actif et libre dans le monde. Levinas souligne qu'il s'agit ici de la liberté : « *Tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Il est toujours actif. Le fait que le monde est donné- qu'il y a toujours du donné pour l'esprit- ne se trouve pas seulement, dans l'évidence, en accord avec l'idée de l'activité, mais est présupposé par elle. Un monde donné est un monde à l'égard duquel nous pouvons être libres sans que cette liberté soit purement négative. L'évidence d'un monde donné, plus que le non- engagement de l'esprit dans les choses, est l'accomplissement positif de la liberté.* »<sup>74</sup> Dans la construction du monde, la conscience est toujours actif chez Husserl. En posant l'existence du monde, l'évidence ou bien l'intuition rend la liberté de la subjectivité à l'égard du monde. La lumière de l'évidence est une opération décisive de l'esprit, de la conscience qui pose spontanément l'existence du monde. Levinas interprète cette opération de l'évidence qui pose spontanément l'existence du monde comme la liberté.<sup>75</sup> Alors l'identification de l'acte objectivant comme l'évidence est un événement de la production du sens par la conscience. Et selon Levinas, cet événement, c'est la liberté de l'esprit et met en scène le rôle de la lumière dans la philosophie de Husserl. Cette interprétation de Levinas met en relief l'idéalisme de Husserl. Il s'agit de la priorité de la pensée et pour Husserl cette priorité est interprétée comme la liberté du sujet dans le monde. Car ce n'est pas le monde qui construit l'existence du sujet, au contraire c'est le sujet qui construit l'existence du monde. Pourtant, chez Husserl, le monde n'est pas un concept idéal dans la conscience. On peut dire qu'il signifie le lieu concret vers lequel la conscience se transcende. En effet, pour saisir la notion de la liberté du sujet dans la phénoménologie de Husserl, il semble que la démarche de réduction est inévitable. Levinas souligne d'ailleurs le rôle de la réduction pour une meilleure compréhension

---

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

<sup>75</sup> Selon Levinas ce point distingue radicalement la philosophie de Husserl de celle de Heidegger : « *Par là la philosophie de Husserl s'oppose radicalement à celle de Heidegger ou l'homme est d'ores et déjà submergé par l'existence, ou dans une existence faite de compréhensions, c'est-à-dire toute réductible à des pouvoirs, le fondement ne se peut pas, mais toujours préexistant, détermine l'homme comme être et non seulement comme conscience, savoir et liberté.* » Ibid., p.25

du concept de la liberté chez Husserl<sup>76</sup>. Mais il faut affirmer que la notion de la réduction phénoménologique ne prend pas une grande place dans la lecture lévinassienne de la phénoménologie. C'est pourquoi nous ne traiterons pas la question de la réduction. Seulement, nous nous contentons de souligner dans ce contexte que l'opération de la réduction rend possible une pensée rigoureuse de la notion de la liberté dans la phénoménologie.

Nous avons discuté la constitution de l'objet dans la lecture de l'intentionnalité qu'a fait Levinas. D'autre part, la subjectivité en tant qu'intentionnalité ne consiste pas seulement dans le rapport à l'objet, dans la structure de noème et de noèse. Dans la philosophie de Husserl, la notion d'intentionnalité ne s'épuise pas dans le sens où elle n'est que la conscience de quelque chose. Comme nous l'avons déjà exprimé, il y a aussi la conscience du temps qui est une intentionnalité bien différente. La conscience du temps est également une structure intentionnelle. A l'égard du temps phénoménologique, l'intentionnalité ne concerne pas la conscience de quelque chose, mais plutôt la *conscience de soi*. Dans les pages suivantes, pour compléter la description de la subjectivité phénoménologique dans la lecture de Levinas, nous allons essayer de décrire la conscience du temps en tenant compte de quelques autres notions de la phénoménologie.

## **2.2 La conscience du temps en tant que la plus intime structure de la subjectivité phénoménologique**

Dans ce chapitre, notre but est de décrire la structure de la conscience du temps dans la lecture de Levinas. Dans *Théorie de l'intuition*, Levinas n'avait pas encore recherché la structure du temps phénoménologique. Dès le premier article sur Husserl dans *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas commence à décrire le temps phénoménologique. Pour compléter notre présentation de l'intentionnalité en tant que subjectivité, il nous faut expliquer la structure de la

---

<sup>76</sup> Levinas écrit ainsi dans un passage: « *La réduction est ici une révolution intérieure plutôt qu'une recherche de certitudes, une manière pour l'esprit d'exister conformément à sa vocation et en somme à être libre par rapport au monde. La conscience de tout – et ou le figure en tant que noème de la noésis, en quelque façon entre parenthèses- voila ce qui reste après l'exclusion de tout* » Et sur la question du monde il écrit: « *Le monde qu'il s'agira de reconquérir après la réduction phénoménologique, sera un monde constitué par une pensée: une synthèse des noèmes de la noésis, laissant apparaître les évidences dont il tire son origine et dont il est le produit synthétique.* » Ibid., p.38.

conscience du temps. La question du temps prend une importance capitale dans les œuvres plus tardifs dans lesquelles le caractère propre de la philosophie de Levinas est d'abord apparu.<sup>77</sup> Comme nous cherchons le contexte phénoménologique de la philosophie de Levinas nous allons nous demander si Levinas ne dépasse pas la subjectivité phénoménologique avec sa philosophie propre qui se veut une éthique. Pourtant il est au moins clair que pour décider si Levinas dépasse la phénoménologie ou pour comprendre le *fondement* de sa philosophie propre, il faut connaître ses premières lectures de la phénoménologie de Husserl. En effet, nous ne nous concernons par son commentaire élémentaire de la phénoménologie que pour accéder à son univers de la pensée. Nous désirons de faire un travail préparatoire qui saisit les notions capitales de la phénoménologie pour gagner l'accès à la philosophie de Levinas.

On a déjà souligné que l'existence de la conscience est une existence bien différente de l'existence de la chose extérieure. Dans le premier chapitre, on a expliqué le caractère de l'existence de la conscience.<sup>78</sup> L'existence de la conscience se compose des contenus sensibles structurés dans le courant du temps. La sensibilité est intimement liée à la conscience du temps.<sup>79</sup> Nous allons revenir sur le rapport entre la notion de la sensibilité et celle de la conscience du temps. En outre, d'après nous chez Husserl, la conscience du temps n'est pas un temps anonyme. La conscience du temps nous renvoie à la notion du moi. Maintenant nous allons essayer de comprendre la structure de la conscience du temps en tant que telle en faisant abstraction des autres notions comme *la sensibilité* et *le moi*.

---

<sup>77</sup> On peut dire que les œuvres *Le Temps et l'autre* (paru premièrement 1948) et *De l'existence à L'existant* (1947) sont ses premiers essais pour son propre philosophie. Dans ces deux livres, la notion du temps devient un objet capital de la recherche pour penser autrui. On peut se rappeler ici le premier phrase de *Le temps et l'autre*: " *Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est relation même du sujet avec autrui*" Emmanuel Levinas, **Le temps et l'autre**, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p.17.

<sup>78</sup> Dans le premier chapitre sous titre l'être de la conscience: la vie consciente, nous avons écrit: « *Nous concluons avec cette dernière formulation que l'existence de la conscience nous renvoi à une structure du temps immanent à la conscience dans laquelle les vécus ne sont possibles que comme des unités temporelles constituées. L'existence de la conscience ne consiste qu'en un courant du temps immanent.* » Notre présent travail, p.25. Ici, nous essayons d'approfondir la structure du temps immanent en prenant compte de la nouvelle lecture de Levinas.

<sup>79</sup> Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994. P.118

Prenons la question du temps à partir d'un passage. Levinas écrit : « *Si la pensée est manifestation de la liberté de l'esprit, elle doit aussi liberté à l'égard de soi ou pensée de soi. Aussi toute pensée dirigée sur un objet, est-elle accompagnée de la présence et de l'évidence de cette pensée à elle-même. La conscience de soi détermine donc le sujet au même titre que l'intentionnalité. A son tour, elle est intentionnalité, bien que d'un autre type. La conscience de soi, mieux qu'une simple constatation de son exercice, est intellection et, par conséquent, lumière et liberté. Elle s'accomplit dans la conscience immanente du temps.* »<sup>80</sup> Dans cette passage, remarquons la différence entre la pensée dirigée sur son objet et la présence de la pensée elle-même qui l'accompagne. Cette différence est une différence logique : la différence entre ce qui est pensé et la présence de ce qui pense. Il ne s'agit pas en réalité de la séparation entre la pensée dirigée sur son objet et la présence de pensée elle-même, mais du point de vue de l'analyse phénoménologique il y a une différence conceptuelle entre eux. On sait bien que la conscience est toujours la conscience *de* quelque chose. Dans le cas de la présence de la pensée à elle-même, la conscience est la conscience *de* soi. Autrement dit, la conscience se dirige vers soi-même. Alors on peut dire qu'il s'agit d'un autre type de l'intentionnalité qui concerne *le sens* de la conscience de soi-même. Mais il y a une grande difficulté de penser ce type de l'intentionnalité. Car la conscience ne peut pas se poser comme un objet. C'est pourquoi Levinas indique que le caractère de l'existence de la conscience de soi-même n'est qu'être *prête à être perçu*. Dans la phénoménologie, ce caractère de la conscience de soi rend possible de la distinguer en générale de toutes sortes de conscience de *quelque chose*.

Néanmoins cette difficulté n'empêche pas de faire la description de la *conscience de soi*. On peut dire que la nouveauté de la phénoménologie se trouve dans cette dimension où elle rend possible de penser l'implicite: c'est-à-dire, même si l'on ne peut poser l'existence de la conscience comme un objet, on peut faire une description de son existence par ses structures. Comment la présence de l'existence de la conscience se constitue ? Si, elle se compose des contenus internes, la présence de la pensée qui accompagne la pensée dirigée vers son objet se compose aussi des contenus internes. Donc, la conscience de soi n'est pas seulement l'intellection, la lumière mais aussi elle est un composé. Ces contenus internes sont constitués sur la base du temps immanent. Levinas écrit ainsi : « *la constitution de la présence des*

---

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

*contenus internes de la conscience à eux-mêmes, c'est leur durée et leur succession dans laquelle leur moments sont identifiés, reconnus et peuvent être remémores.* »<sup>81</sup>

Ainsi le temps immanent est une base qui donne les contenus internes leurs durées et succession dans laquelle leurs moments sont identifiés et reconnus et peuvent être remémores. Pour penser au temps phénoménologique, les termes de la durée, la succession et la mémoire seront vitales.

Selon Levinas la mémoire tient des instants avec l'évidence pour saisir toute leur succession comme unité.<sup>82</sup> La succession est un flux dans laquelle l'instant se renouvelle sans cesse. Pour Husserl les instants qui composent le flux ne sont pas des instants indépendants qui apparaissent et disparaissent. Il y a une structure qui caractérise la succession du temps. Citons un paragraphe qui l'explique : *« L'origine de toute conscience, c'est l'impression première « Urimpression ». Mais cette passivité originelle est à la fois la spontanéité initiale. L'intentionnalité première où elle se constitue, c'est le présent. Le présent, c'est jaillissement même de l'esprit, sa présence à lui-même. Présence qui ne l'enchaîne pas : l'impression passe. Le présent se modifie, perd son acuité et de son actualité, n'est que retenu par un nouveau présent qui le remplace, qui à son tour recule et reste attaché dans une nouvelle rétention au nouveau présent. Et cette rétention est une intention. Elle 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 évidence. Ainsi se constitue la durée qui renouvellement et liberté à chacun des ses instants. D'ores et déjà l'esprit est libre à l'égard de son jaillissement. Il est ouvert sur l'avenir par une protention, comme Husserl l'appelle. »*<sup>83</sup>

Dans cette citation, on pense le temps à l'égard de la sensation. L'impression première est le commencement de toute succession. Par exemple, le premier son dans le phénomène d'une chose auditive. Remarquons que la succession du temps est faite des instants impressives. C'est pourquoi Levinas pense à la fois le présent (maintenant) et la présence (ici) lors qu'il s'agit du temps dans ce contexte. Si c'est le cas, on ne peut pas distinguer la présence du présent. Dès que l'on pense le temps

---

<sup>81</sup> Ibid., p.41

<sup>82</sup> Levinas n'explique pas en détail le rôle de la mémoire dans la question du temps.

<sup>83</sup>Ibid., p.41

phénoménologique, il s'agit de la liaison entre l'instant et l'impression, le temps et sensation.<sup>84</sup> En outre, on peut remarquer au moins qu'il y a deux types de temps dans la phénoménologie. Le premier est un type de temps plus intime et plus fondamental dans lequel les contenus de la conscience peuvent être identifiés, reconnus et remémorés. Dans cette sphère de la conscience, il ne faut pas confondre le temps avec le contenu de la conscience, par exemple celui de la sensation. Il s'agit ici d'un temps transcendantal qui est une condition de toute la succession. D'autre part, il y a un autre type du temps qui est un temps plutôt formel. Il intervient dans le plan théorique. Le premier type du temps est structuré par la rétention et la protention.<sup>85</sup> Cette structure du temps est la source de toute la constitution du sens qui est donné par la conscience. Elle est le véritable secret de la subjectivité.<sup>86</sup> Telle est la première lecture de Levinas sur le temps dans *L'œuvre d'Edmond Husserl*. Passons maintenant à la lecture du temps dans *Réflexions sur la « technique » phénoménologique*. Dans cet article, Levinas se concentre sur le rapport entre la sensibilité et le temps. Nous allons essayer d'écrire cette nouvelle lecture de Levinas en tenant compte du rôle du moi dans la subjectivité phénoménologique.

### 2.3 La sensibilité, le temps et le moi

Notre question consiste dans la description des structures plus intimes et le plus internes de la conscience. Ces structures internes de la conscience sont nommées « la sensibilité ». Comme nous avons dit, le temps immanent joue un rôle primitif dans la sensibilité. La sensibilité a une place primordiale dans la phénoménologie. Chez Husserl, toute l'idéalité des concepts et des relations syntaxiques repose sur le

---

<sup>84</sup> Or Levinas écrit dans un passage dont nous citons le tout : « *La constitution de la présence des contenus internes de la conscience à eux mêmes, c'est leur durée et leur succession dans la quelle leur moments sont identifiés, reconnus et peuvent être remémorés. Aussi le Zeitbewusstsein s'élève-t-il en premier lieu contre la doctrine qui fait du temps un simple contenu, une qualité comme la couleur par exemple (théorie de Brentano).* » Ibid., p.41. Soulignons la dernière phrase. En outre il y a un autre type de temps que Levinas met en relief : « *Enfin dans toute cette théorie du temps, il s'agit du temps de la pensée théorique, d'un temps formel, qualifié uniquement par les contenus qui le remplissent et qui participent à son rythme sans le créer.* » Ibid., p. 42

<sup>85</sup> « *Le présent avec ses retentions et ses protentions est en même temps que la première impression, le première jaillissement de l'esprit où à la fois il se pose et se possède, où il est libre. C'est sur le plan de la sensation et là où l'intentionnalité dirigée sur un objet extérieur apparaît elle-même en tant qu'étendue dans le temps et par conséquent en tant que « contenu » - dans le domaine où l'empirisme est le plus chez lui- que Husserl découvre la manifestation d'un sens.* » Ibid., p.42

<sup>86</sup> « *Le temps n'est donc pas une forme que la conscience revêt du dehors. Il est véritablement le secret même de la subjectivité: la condition d'un esprit libre.* » Ibid., p.41

sensible.<sup>87</sup> Pourtant, la sensibilité est un tissage intentionnel. Elle tisse un *monde* sur lequel les plus fines œuvres de l'esprit peuvent se construire. Levinas écrit ainsi sur le rôle primordial de la sensibilité : « *La sensibilité marque le caractère subjectif du sujet, le mouvement même du recul vers le point de départ de toute accueil (et, dans ce sens, principe), vers l'ici et le maintenant à partir desquelles tout se produit pour la première fois.* »<sup>88</sup> Levinas décrit en effet la première impression (*Urimpression*). La sensibilité intervient toujours dans la construction du sens. De même, le commencement de la construction du sens est sensible.<sup>89</sup> Le point départ est la première impression qui est liée intimement au premier instant de la succession de la constitution du sens. Levinas démontre le lien entre la sensibilité et le temps dans ce passage : « *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 dessein des relations premières et fondamentales qui lient le sujet à l'être et qui font que l'être surgit du maintenant.* »<sup>90</sup> Le dessein des relations premières sont construit dans les données hylétiques c'est-à-dire les données sensibles. Le temps, comme le Levinas dit, c'est *l'articulation de la subjectivité*. L'articulation entre les instants des données sensibles où il se réalise l'appréhension de toute la succession d'une chose sensible. Cette articulation des instants des données sensibles est réalisée dans la structure intentionnelle de la rétention et de la protention. Enfin, selon Levinas, toute cette théorie du temps-sensible s'appuie sur la notion du sujet-corps. Il écrit : « *Il est difficile de ne pas voir dans cette description de la sensibilité, le sensible vécu au niveau du corps propre dont l'événement fondamentale est dans le fait de se tenir- c'est-à-dire de se tenir soi-même comme le corps se tient sur ses jambes.* »<sup>91</sup> Ainsi la notion du corps est responsable de l'ambiguïté de l'urimpression. Car, il y a dans la première impression à la fois la passivité et l'activité du sujet. Toute cette ambiguïté de la passivité et l'activité du

---

<sup>87</sup> Ibid., p.118

<sup>88</sup> Ibid., p. 118

<sup>89</sup> Levinas écrit ainsi dans un autre endroit: " *Le sensible est modification de l'Urimpression, la quelle par excellence est l'ici et le maintenant*" Ibid., p.119.

<sup>90</sup> Ibid., p. 118-119.

<sup>91</sup> Ibid., p.119.

sujet lorsqu'il s'agit de l'impression première consiste dans le corps ayant les données sensibles qui est prête à recevoir la première impression venant de l'extérieur. A l'aide de ce concept du sujet-corps nous pouvons passer à la notion du moi dans la phénoménologie.

La théorie du temps-sensible ne concerne pas le temps historique du sujet. Le temps historique du sujet présuppose la notion de *la personne* dans la phénoménologie. *La personne* est ce qui est constituée dans son histoire par ses habitudes. Par contre, le moi n'est pas constitué par la *personne* mais constituant d'elle. Dans l'immanence des intentions, le moi est une transcendance qui est bien différente de la transcendance d'un objet. Dans *En découvrant l'existence*, Levinas répète le caractère du moi comme *la transcendance dans l'immanence*. Le moi en tant qu'une transcendance est une *forme et une manière de l'être et non pas un existant*.<sup>92</sup> Donc cette transcendance se diffère de la transcendance d'un existant extérieur. Selon la lecture de Levinas, on ne peut rien dire sur l'existence et la nature du moi. Il le caractérise comme « soi ». On peut dire très généralement que le moi est la forme du sujet-corps. Citons le passage qui explique le moi dans la lecture de Levinas : « *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... 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. Il n'est en aucune façon une qualité.* »<sup>93</sup> Le moi comme maintenant se définit par « soi ». Ce moi n'a aucun rapport avec le moi psychologique. Par contre, Husserl emploie la notion de la *personne* pour le moi psychologique. Selon nous, le moi dans le sens phénoménologique comme « soi » est une transcendance dans ses structures de l'intentionnalité.

Nous avons présenté la subjectivité phénoménologique dans la lecture de Levinas jusqu'à « *La ruine de la représentation* ». Nous allons faire une analyse de cet article dans les pages suivantes. Cet article est une exception dans la lecture de Levinas avant *Totalité et Infini*. Puisque jusqu'à cet article dans toute la lecture de Levinas sur la phénoménologie, il y avait la souveraineté de la représentation dans l'événement du sens. Dans le contexte de la conscience de quelque chose, l'acte

---

<sup>92</sup>Ibid., p.40.

<sup>93</sup> Ibid., p.120.

théorique (l'intuition) que Husserl appelait aussi l'acte objectivant avait un rôle privilégié comme nous avons bien montré. Il semble que, avec la lecture des *Méditations Cartésiennes* de Husserl, Levinas aperçoit une nouvelle dimension dans la théorie de l'intentionnalité. La structure de la conscience interne ou bien implicite, comme Levinas le dit, la conscience potentielle (les horizons), brise toute la souveraineté de la conscience théorique, toute la souveraineté de l'acte de la représentation. Dans « *La ruine de la représentation* » Levinas décrit la rupture de la conscience théorique chez Husserl avec la notion du *sens implicite* que nous allons thématiser. La dimension de l'implicite de la conscience qui est mise en relief dans « *La ruine de la représentation* » change toute la direction de l'interprétation lévinassienne de la phénoménologie. Nous allons essayer d'illuminer les moments essentiels de cet article qui bouleversent tout la lecture de Levinas sur la question du rapport entre le même et l'autre. Ce qui est plus remarquable dans cette transformation de l'interprétation, c'est que Levinas découvre une possibilité de décrire l'éthique dans la phénoménologie même. Mais cette tentative nous semble provisoire et ne s'étend pas au delà de « *La ruine de la représentation* », car dans *Totalité et Infini* Levinas renonce à penser une phénoménologie de l'éthique même s'il continue à insister sur la notion de l'intentionnalité. On y trouve un type d'intentionnalité unique en son genre que Levinas appelle *l'intentionnalité de la transcendance*. Mais à notre avis, *l'intentionnalité de la transcendance* dans *Totalité et Infini* n'est pas vraiment décrite dans le terrain de la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie. Dans ce qui suit, nous allons essayer de préciser cette controverse. Mais tout d'abord, nous allons nous focaliser sur « *La ruine de la représentation* ».

## TROISIÈME CHAPITRE

### 3. QUESTION DU MÊME ET L'AUTRE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA SUBJECTIVITÉ ÉTHIQUE DANS *TOTALITÉ ET INFINI*

Avant de passer à notre lecture de la subjectivité éthique dans *Totalité et Infini*, nous allons examiner l'essai qui s'intitule « *La ruine de la représentation* ». Dans cet essai, Levinas parle pour la première fois de la question du même et de l'autre dans un contexte phénoménologique avant *Totalité et Infini*.<sup>94</sup> Cette question est considérée comme appartenant à l'éthique dans la phénoménologie. En anticipant ce que nous aborderons plus tard dans notre travail, on peut dire qu'il s'agit d'une ambiguïté de la phénoménologie dans la pensée de Levinas.<sup>95</sup>

La critique de la priorité de l'acte objectivant avant de critique de Levinas appartient même à la dernière période de la philosophie de Husserl que l'on va voir les points essentielles dans la lecture de Levinas. Pourtant Levinas ne se réfère pas à la philosophie de Husserl en créant *l'intentionnalité de la transcendance*, dans *Totalité et Infini*, qui est bien *l'intentionnalité de l'éthique*. Levinas pense plutôt à l'idée de l'Infini de Descartes pour révéler le *rapport* du même à l'autre. On doit donc se

---

<sup>94</sup> « La ruine de la représentation » (Paru premièrement dans *Edmund Husserl 1859-1959*. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe. Nijhoff, La Haye, 1959, Collection Phaenomenologica). Il y a aussi un autre article avant de *Totalité et Infini* dans *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* : « Intentionnalité et métaphysique » (Paru dans *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, P.U.F., 1959). La nouveauté de cet article consiste à penser sur la relation du corps avec l'âme dans l'axe de l'intentionnalité. Nous ne nous intéressons pas à cette grande question de la métaphysique dans la phénoménologie. Nous intéressons plutôt la lecture de Levinas sur la phénoménologie qui nous mène à penser sur *le sens de l'éthique* ou sur *la subjectivité éthique*.

<sup>95</sup> Levinas explique son relation avec la phénoménologie grâce à une occasion d'un entretien en 1977: " (...) *Ce qui est dit dans la préface de Tot. et Inf. reste tout de même vrai jusqu'au bout pour moi quant à la méthode. Ce n'est pas le mot « transcendantal » que je retiendrais mais la notion d'analyse intentionnelle. Je pense que, malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de réduction selon les règles exigées par Husserl, même si toute la méthode husserlienne n'est pas respectée.*" *Question et Réponses* (Publié pour la première fois dans le *Nouveau Commerce* 36-37 au printemps 1977) Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique j.vrin, 1982, p.139-140.

poser cette question: Quelle est la place de « *la ruine de la représentation* » dans la philosophie de Levinas ? Pour répondre à cette question d'une manière détaillée, il faut examiner les œuvres capitales écrites après *Totalité et Infini*.<sup>96</sup> Puisque notre travail vise à discuter la lecture lévinassienne de la phénoménologie jusqu'à *Totalité et Infini*, nous n'exposerons pas toute la controverse de Levinas avec la phénoménologie. Nous allons nous limiter par une description de la contestation lévinassienne de la phénoménologie par l'introduction de l'*intentionnalité transcendance* dans *Totalité et Infini*. Il nous semble que la controverse de Levinas avec la phénoménologie définit le caractère propre de sa philosophie. Car ce qui importe pour lui est la question du *sens de l'éthique* et celle du *sens de la transcendance*. Pour Levinas la phénoménologie est une théorie du sens en générale. Si le *sens de l'éthique* chez Levinas ne prend pas son point de départ de la théorie phénoménologique du sens, comment comprendra-t-on la raison pourquoi il ne cesse pas d'insister sur l'*intentionnalité* ? Autrement dit, comment faut-il se réfléchir sur l'*intentionnalité de l'intentionnalité de la transcendance* ? Dans ce chapitre, en tenant compte de ces questions, nous allons analyser le texte qui s'intitule « *La ruine de la représentation* » avant de passer à examiner l'*intentionnalité de la transcendance* qui se donne à notre interprétation comme le terme capital pour la compréhension de *la subjectivité éthique* dans *Totalité et Infini*.

### 3.1 La question de la ruine de la représentation dans la phénoménologie

Nous avons dit que l'interprétation de la phénoménologie par Levinas est changée dans « *La ruine de la représentation* ». La source de ce changement se trouve dans sa nouvelle lecture de la phénoménologie : c'est celle des *Méditations Cartésiennes* de Husserl. Levinas cite une phrase du vingtième chapitre des *Méditations Cartésiennes*. Husserl y écrit comme suivant : « *Son opération originale (l'originalité de l'analyse intentionnelle) est de dévoiler les potentialités « impliquées » dans les actualités (états actuels) de la conscience* ». <sup>97</sup> A partir de là,

---

<sup>96</sup> Nous pensons aux œuvres capitales de Levinas après **Totalité et Infini : Autrement qu'être ou au delà de l'essence**, Martinus Nijhof, 1978, **De Dieu qui vient à l'idée**, Librairie Philosophique J.Vrin, 1982, **Ethique comme philosophie première**, Payo& Rivages, 1982.

<sup>97</sup> Souligné par Levinas. Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994. p.129.

pour Levinas, l'intentionnalité désigne une relation avec un objet dans laquelle il y a *des sens implicites*. Cette question du sens implicite nous envoie à la notion d'« horizon » dans la phénoménologie. La notion d'« horizon » que l'on peut appeler la conscience potentielle occupe une place très importante dans la nouvelle lecture que Levinas fait sur *Méditations Cartésiennes*.

Dans notre deuxième chapitre nous avons expliqué la conscience du temps en nous référant à la structure de la sensibilité. Notre présentation de la structure de la sensibilité était une enquête sur la présence de la pensée elle-même qui accompagne toute les pensées visant son objet. Levinas se réfère aussi à la notion de la sensibilité dans l'examen du sens implicite. Avant de nous consacrer par cette référence, nous montrerons la liaison entre le sens implicite et la notion de l'horizon dans cette lecture nouvelle. Jetons un regard sur la manière dont l'intentionnalité nous est présentée dans « *La ruine de la représentation* »: « *L'intentionnalité désigne ainsi une relation avec l'objet, mais une relation telle qu'elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite. La présence auprès des choses implique une autre présence auprès d'elles, qui s'ignore, d'autres horizons corrélatifs de ces intentions implicites et que la plus attentive et la plus scrupuleuse considération de l'objet donné dans l'attitude naïve, ne saurait découvrir.* »<sup>98</sup> La présence auprès des choses est en effet une donation de l'acte de la représentation que nous avons décrit longuement dans notre travail. Levinas ne déclare qu'ici cette présence auprès des choses implique une autre *présence* auprès d'elles et d'autres horizons corrélatifs de ces intentions implicites. Comme nous avons montré la conscience potentielle conserve les vécus qui sont passés sur la conscience actuelle. Dès qu'il s'agit du nouveau vécu intentionnel, cette conscience potentielle y intervient. Les vécus intentionnels passés ne se perdent pas dans le nouvel acte intentionnel. Pourtant l'analyse braquée sur un objet ne peut pas voir ces implications implicites. A partir des implications implicites dans l'analyse, Levinas voit la ruine de la souveraineté de la priorité de l'acte représentatif. Car dans les représentations, les objets sont trouvés actuellement comme les substances stables. Dans les représentations, les sens des objets se trouvent explicites tels que l'on peut différencier leurs parts dans une considération attentive. Selon Lévinas, cette théorie du sens est bouleversée par la

---

<sup>98</sup> Ibid., p.130.

découverte du sens implicite.<sup>99</sup> Levinas écrit sur cette question : « *Remarquons, pour le moment, que le conditionnement de l'actualité consciente dans la potentialité, compromet la souveraineté de la représentation bien plus radicalement que ne le fait la découverte dans la vie sentimentale d'une intentionnalité spécifique, irréductible à l'intentionnalité théorique, plus radicalement que l'affirmation d'un engagement actif dans le monde, antérieur à la contemplation.* »<sup>100</sup> Dans ce cas, il s'agit d'un sens implicite, d'un sens plus radical que l'intentionnalité sentimentale. Selon notre lecture, ce sens plus radical mène à dire qu'il ne consiste pas seulement dans les horizons qui nous renvoient à la conscience potentielle. Le sens implicite que Levinas pense son irréductibilité à l'acte de la représentation nous envoie aussi à la structure plus intime de la conscience.

Dans notre travail, nous avons présenté le privilège de la conscience théorétique quant à la théorie de l'intentionnalité de l'*objet* dans le premier chapitre. Quant au rapport de la conscience avec l'objet, l'acte objectivant est présenté comme un acte nécessaire qui donne l'*objet neutre* pour que les autres actes non-représentatifs se dirigent vers leurs objets. Pourtant lorsque nous avons passé à examiner *la conscience de soi* comme la conscience du temps liée à la sensibilité qui est la structure intime de la conscience, nous avons montré qu'il s'agit d'un autre type d'intentionnalité. Ainsi dans notre analyse, nous avons distingué deux sphères dans la conscience : *la conscience de quelque chose* et *la conscience de soi*.<sup>101</sup> En effet ces deux sphères ne sauraient se séparer dans *l'intentionnalité de quelque chose*. Comme nous avons dit dans notre deuxième chapitre, il ne s'agit pas en réalité de la

---

<sup>99</sup> Levinas résume très clairement cette découverte dans un passage: “ *La classique relation entre sujet et objet est une présence de l'objet et une présence auprès de l'objet. La relation est comprise, en fait, de telle manière que le présent y épuise l'être du sujet et de l'objet. L'objet y est, à tout instant, exactement ce que le sujet le pense actuellement. Autrement dit, la relation du sujet et d'objet est toute consciente. Malgré le temps qu'elle peut durer, cette relation recommence éternellement ce présent transparent et actuel et demeure, au sens étymologique du terme re-présentation. Par contre, l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de “choses” qu'à l'objet où elle se fixe. Affirmer l'intentionnalité, c'est apercevoir la pensée comme liée à l'implicite où elle ne tombe pas accidentellement, mais où, par essence, elle se tient.*” Emmanuel Levinas, **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994. p.130.

<sup>100</sup>Ibid., p.131.

<sup>101</sup> La conscience de soi comme la conscience du temps est considérée comme une structure de l'intentionnalité représentative en son genre dans « *L'œuvre d'Edmond Husserl* » de Levinas. Mais, « *La ruine de la représentation* » prétend que la conscience de soi n'est pas réductible à la représentation. Selon nous, ce changement d'attitude dans la lecture de Levinas le mène à la pensée de la ruine de la représentation dans la phénoménologie.

séparation entre la pensée dirigée sur son objet et la présence de la pensée elle-même. Toutes les deux sont impliquées dans la même l'intention qui vise un objet. D'autre part, la présence de la pensée à elle-même est une condition apriorique de la pensée d'un objet de la représentation, c'est-à-dire il y a une différence de la présence de pensée elle-même à la représentation. Il y a toujours un plus qui n'est pas représentatif dans la représentation de l'objet. Toute notre argumentation s'appuie sur un passage de *La ruine de la représentation* : « *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 diminuée ou relâché (ou ce serait la banalité des degrés de la conscience). Ce que Husserl illustre par ses analyses concrètes, c'est que la pensée qui va vers son objet enveloppe des pensées qui débouchent sur des horizons noématiques lesquels supportent déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet, l'étaient, par conséquent, dans son œuvre de sujet, jouent un rôle transcendantal : la sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite la forme catégoriale ou 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(...) »<sup>102</sup>*

La ruine de la représentation avec l'intervention du sens implicite dans la théorie de l'intentionnalité donne à Levinas une nouvelle occasion de penser sur la question du sens. Dans « *La ruine de la représentation* » Levinas souligne cette nouvelle orientation. Quelle est sa nouvelle pensée du sens ? En effet, elle va rompre avec toute la théorie du sens qui se fonde sur la représentation (sur l'acte objectivant). Levinas dirait : « *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 idéal de la représentation et de la souveraineté du sujet, met fin à l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi.* »<sup>103</sup>

Ce qui n'est pas saisissable ou compréhensible par l'œuvre du sujet dans l'acte objectivant n'est pas une négativité absolue pour l'événement du sens. Il ya *un sens*

---

<sup>102</sup> Ibid., p.131-132.

<sup>103</sup> Ibid., p.131.

positive et constitutive dans cette négativité pour Levinas. Il voit la nouvelle orientation du sens grâce à la ruine de la représentation. Il écrit ainsi sur cette nouvelle orientation : « *Mais le fait que la pensée est implicite essentiellement, que l'idéal d'une actualité totale ne peut venir que d'une vue abstraite prise sur la pensée elle-même, marque, peut-être, la fin de toute une orientation de la philosophie. La philosophie surgie dans une opposition à l'opinion, tendait à la sagesse comme à l'instant de pleine possession de soi où rien d'étranger, rien d'autre ne vient plus limiter l'identification glorieuse de la pensée. Aller à la vérité, consistait à découvrir une totalité où le divers se retrouvait identique, c'est-à-dire déductible, sur le même plan ou sur plan du Même.* »<sup>104</sup> Ce passage évoque qu'il s'agit donc d'une nouvelle recherche sur la question de la vérité (ou bien le sens) qui ne serait plus considérée comme *une totalité où le divers se retrouvait identique*. Ce qui est remarquable dans « *La ruine de la représentation* » c'est que Levinas essaie de trouver *le sens* dont la constitution ne consiste pas dans une identification entre le même et l'autre. Bien entendu, la priorité de la représentation que nous avons décrit comme la priorité de l'acte objectivant qui, à la fois, pose son *objet pôle* et fait la synthèse d'identification supprime toute l'altérité de l'autre. Autrement dit, il s'agit d'une identification entre l'autre et le même dans l'événement du sens dans la représentation. Par contre, la ruine de la priorité de la représentation par l'intervention du sens implicite rend possible la pensée d'un nouveau rapport entre le même et l'autre où ils ne s'évanouissent pas comme dans l'œuvre de l'identification. Levinas interprète ce nouveau rapport du sens comme *Sinngebung éthique*. Le passage suivant manifeste tout le contexte de cette interprétation: « *Mettre fin à la coextension de la pensée et de la relation sujet-objet, c'est laisser entrevoir une relation avec l'autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant, ni une simple absorption de cet autre dans un moi, sous forme du contenu. Là où toute Sinngebung était l'œuvre d'un moi souverain, l'autre, en effet, ne pouvait que s'absorber dans une représentation. Mais 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 voulus, mais dont elle ne se passe pas- devient possible une Sinngebung éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre. Chez Husserl lui-même, dans la constitution de l'intersubjectivité, entreprise à partir*

---

<sup>104</sup>Ibid., p.134-135.

*d'actes objectivants, s'éveillent brusquement des relations sociales, irréductibles à la constitution objectivante qui prétendait les bercer dans son rythme.* »<sup>105</sup> Donc dans « *La ruine de la représentation* » on témoigne à l'apparition du thème de la *Sinngebung éthique* même s'il n'est pas considérée en détail dans cet essai. Par la destruction de la priorité de la représentation, Levinas ne fait que trouver une nouvelle possibilité de penser le sens de l'éthique. D'ailleurs, il fait une allusion très brièvement à la notion de l'intersubjectivité de Husserl.<sup>106</sup> Dans notre travail nous ne pouvons pas aborder cette grande question de la phénoménologie. Nous ne voulons que souligner la tentative lévinassienne de percer une voie pour l'éthique dans la phénoménologie avant l'apparition de la notion de « *l'intentionnalité* » de la *transcendance* dans *Totalité et Infini*. Dans « *La ruine de la représentation* » il voit une *possibilité* de penser sur la *Sinngebung éthique* d'une manière plus radicale que par le moyen de l'intentionnalité sentimentale que l'on trouve dans la théorie de Husserl. Selon nous, cette possibilité de penser le sens éthique dans la théorie même de Husserl n'est pas suffisamment déterminée dans ce texte. On y voit sa structure formelle mais cette structure n'est pas encore concrétisée. Levinas ne fait que montrer la possibilité d'une intentionnalité non-objectivante qui n'absorbe pas l'altérité de l'autre.

Ainsi la question si « *La ruine de la représentation* » constitue un moment de passage à *Totalité et Infini* s'impose : Peut-on dire que la *Sinngebung éthique* de « *La ruine de la représentation* » est identique dans la lecture de la phénoménologie par Levinas pour à *l'intentionnalité de la transcendance* de *Totalité et Infini* ? Autrement dit, *l'intentionnalité de la transcendance* est-elle une conséquence de la lecture de la phénoménologie que Levinas a faite ? En tenant compte de ces questions, nous passerons à l'examen de la grande thèse de *Totalité et Infini*. Levinas la présente comme *l'intentionnalité de la transcendance- le rapport éthique* dont l'examen est un des buts ultimes de ce travail.

---

<sup>105</sup> Ibid., p.135

<sup>106</sup> Levinas ne dit presque rien dans sa lecture de la phénoménologie sur cette notion apparue dans **Méditations Cartésiennes**, jusqu'au **Totalité et Infini**.

### 3.2 La question de *l'intentionnalité de la transcendance* dans *Totalité et Infini*

Dans la phénoménologie la subjectivité se présente par la structure de l'intentionnalité. Donc dès qu'on parle de l'intentionnalité, on pense en effet à la subjectivité. Dans cette section de ce chapitre, nous visons saisir la subjectivité éthique à travers la controverse de Levinas avec la théorie de l'intentionnalité phénoménologique dans *Totalité et Infini Essai sur l'Extériorité*.<sup>107</sup> Nous allons répondre aux questions posées dans la section précédente. En anticipant, nous pouvons dire que la lecture de la phénoménologie de Levinas dans *La ruine de la représentation* est une lecture *provisoire*. Nous allons montrer qu'en fin Levinas renonce à une possibilité de l'éthique dans la phénoménologie qu'il avait auparavant annoncé par le terme *Sinnggebung éthique* ou l'intersubjectivité dans *La ruine de la représentation*. Nous allons essayer de monter généralement les contours de la controverse lévinasienne avec la phénoménologie dans *Totalité et Infini* et de relever le sens dans lequel il dépasse la théorie phénoménologique de l'intentionnalité par la notion de *l'intentionnalité de la transcendance*. Ce dernier point serait la thèse capitale de notre travail.

D'autre part, nous ne prétendons pas que Levinas quitte totalement le terrain de la phénoménologie dans *Totalité et Infini*. Par exemple, dans la deuxième section de cette ouvrage, qui est intitulé *Intériorité et Economie*, Levinas utilise l'intentionnalité en tant qu'une méthode pour analyser l'intériorité du psychisme, la jouissance qui est structurée comme *vivre de*. Mais *l'intentionnalité de la transcendance* se présente comme une exception. Levinas le met entre guillemets. Il écrit : « « *l'« intentionnalité » de la transcendance est unique en son genre. La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail.* »<sup>108</sup> Ainsi dans *Totalité et Infini*, il y a en générale deux type supérieur de l'intentionnalité : celle de l'objectivité et celle de la transcendance.

---

<sup>107</sup> Cette œuvre de Levinas est son plus grande œuvre si bien qu'il traverse presque toute l'histoire de la philosophie- y comprise la philosophie juive moderne (de Buber à Rosenzweig). Conformément à notre travail, nous nous intéressons seulement à la question de la phénoménologie (l'intentionnalité) dans cette œuvre.

<sup>108</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, p. 41

Cette indication nous mène à souligner que la subjectivité est conçue par ces deux aspects dans *Totalité et Infini*. Ce qui distingue l'un de l'autre, c'est l'exercice de l'identification du moi et le bris de l'identification du moi que nous allons discuter en détail.

Le premier aspect caractérise la subjectivité en tant que le moi vit dans le monde. Le moi, l'origine de l'identification, n'est pas considéré simplement comme une tautologie, comme *moi c'est moi*. Au contraire il est un étant dans son rapport concret avec le monde. Il s'agit du rapport du moi avec les objets concrets du monde. La manière du moi par rapport à « l'autre » du monde consiste à s'identifier. Le rapport avec *les autres* du monde, avec les choses concrètes peut se résumer par le terme de l'identification. Le moi s'absorbe *les autres du monde* par son exercice de l'identification. Levinas explique longuement les « moments » de cette identification (le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie) dans la deuxième section de *Totalité et Infini*.<sup>109</sup>

Ainsi Levinas essaie de faire une *ontologie concrète* de la subjectivité dans ce ouvrage majeure. Mais cette *ontologie concrète*, ne dévoile pas le plus fondamental sens de la subjectivité chez Levinas. Elle n'occupe qu'une place secondaire dans sa recherche. Comme nous avons souligné, il s'agit d'un autre aspect de la subjectivité qui sera *plus profond, plus fondamental : l'intentionnalité de la transcendance*. Levinas dit dans la préface de *Totalité et Infini* pour caractériser cet aspect qui est *plus fondamental* : « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini. »<sup>110</sup> Ici, l'idée de l'infini fondant la subjectivité désigne *l'intentionnalité de la transcendance*. Lorsqu'il s'agit de la subjectivité fondée dans l'idée de l'infini,

---

<sup>109</sup>« *“Les moments” de cette identification- le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie- ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme.*” Ibid., p.27. Nous ne nous intéresserons pas à l'explication des ces moments de l'identification en détail dans notre travail. Nous nous contenterons de souligner que le rapport du moi avec les autres du monde consiste à s'identifier, à s'absorber, à les faire miens.

<sup>110</sup> Ibid., p.11. Remarquons que Levinas écrit « comme fondée dans l'idée de l'infini ». Le sujet ne produit pas l'idée de l'infini. Au contraire chez Levinas, la production du sujet dans le sens ontologique n'est possible que par sa séparation de l'infini, de l'absolument autre. Levinas recourt à Descartes pour expliquer la logique de cet événement ontologique. Chez Descartes, comme on le sait, Dieu précède ontologiquement le sujet qui le pense.

son *ideatum* dépasse son idée, c'est-à-dire l'infini dépasse le contenu de la notion de l'infini. Ainsi il y a toujours dans *l'idée de l'infini* un débordement, un plus qui n'est pas saisissable par celui qui le pense. Ce qui importe pour Levinas dans *l'idée de l'infini*, c'est sa structure formelle qui rend possible de penser l'altérité de l'autre. Pour Levinas, *l'idée de l'infini* n'est pas une idée abstraite qui sert à la preuve d'un existant parfait comme chez Descartes. Levinas considère l'idée de l'infini comme un *rapport* concret, comme le Désir vers *l'absolument autre*, vers *autre métaphysique*.<sup>111</sup> Lévinas appellerait cette relation concrète *la relation sans relation*. Pour le moment nous soulignons que la structure formelle du désir métaphysique montre la forme du bris de l'adéquation ou l'identification entre le sujet et objet, entre désirant et désiré.

Citons un passage qui explique ce que nous avons dit jusqu'à maintenant et qui soutient notre thèse: « *Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible. L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donnée, dont il n'y a pas idée. La vision est une adéquation entre l'idée et la chose : compréhension qui englobe. L'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure de Désir. Le désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche, des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l'aspiration, sans qu'il soit possible d'esquisser aucune caresse connue, ni inventer aucune caresse nouvelle. Désir sans satisfaction qui, précisément, entend éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquation à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut.* »<sup>112</sup> Ce passage si riche avec toute ses

---

<sup>111</sup> Levinas explique le sens dans lequel il emploie l'idée de l'infini dans un entretien : « *Chez Descartes l'idée de l'Infini reste une idée théorique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense.* » Emmanuel Levinas, **Ethique et Infini**, Fayard, 1982, p.97 Levinas distingue le Désir du manque. Le manque est un rapport qui vise un objet qui peut le satisfaire. Par contre, le Désir ne peut être satisfait par un objet. Il est au delà de la satisfaction et de l'intéressement.

<sup>112</sup> Emmanuel Levinas, **Totalité et Infini Essai sur l'extériorité**, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, p.22-23

métaphores sert à clarifier notre question. *L'intentionnalité de la transcendance* en tant que l'idée de l'infini signifie donc un rapport *avec ce qui n'est pas donnée, avec l'invisible*. Il est un rapport inadéquat. Le rapport avec l'invisibilité de l'autre ou de l'absolument autre dépasse la théorie de l'intuition (l'acte objectivant) de la phénoménologie. Ce dernier est lié strictement à la notion de la vision. La vision que l'intuition permet de désigner est ce qui pose l'objet visible.<sup>113</sup> On ne peut penser l'intuition sans vision même s'il s'agit l'objet le plus abstrait, par exemple l'objet mathématique. L'intuition est ce qui nous permet d'avoir la vision de ce qui est visé. Levinas appelle cet événement de compréhension, la connaissance. Dans l'événement de la compréhension, il s'agit toujours de l'adéquation ou l'identification entre l'idée et la chose, entre ce qui vise et ce qui est visé, entre la vision de la chose et la chose elle-même. Mais lorsqu'il s'agit du Désir ou de l'intentionnalité de la transcendance, Levinas souligne l'inadéquation entre le désiré et le désirant, entre l'extérieur et le moi ou entre l'invisible et l'être désirant. Dans ce cas il n'y a pas la vision de ce vers quoi on s'oriente. En dehors de la lumière, en dehors de la nuit, en dehors de la dialectique entre le connaisseur et l'inconnu, l'invisible n'est épuisable par aucun moyen, y compris intuition et connaissance. La dialectique aspirant à l'identification entre les termes présuppose déjà les termes opposés. L'invisible n'est pas le terme opposé du terme sujet. Il lui reste absolument étranger et absolument autre. Il réside inadéquat, au-delà de l'inconnu dont le sujet peut connaître. Mais ce rapport inadéquat n'annonce pas simplement un irrationalisme naïf. Il a *un sens* comme Levinas le prétend.

En plus, ce rapport inadéquat qui permet la persévérance de l'altérité de l'autre rend possible la vérité objective même. Levinas écrit ainsi: "*Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi condition de toute vérité objective.*"<sup>114</sup> Mais quel est le sens dans lequel il devient une condition de la vérité objective ? D'abord nous allons citer un passage assez claire qui met en relief la différence entre l'acte objectivant et *l'intentionnalité de la transcendance* : « *Si la connaissance, sous forme d'acte objectivant, ne nous semble pas au niveau de la relation métaphysique, ce n'est pas que l'extériorité contemplée comme objet- le thème- s'éloigne de sujet à la vitesse des abstractions; c'est, au contraire, qu'elle ne s'en éloigne pas assez. (...) La métaphysique aborde*

---

<sup>113</sup> Nous avons écrit dans ce travail que : "Ici nous employons le terme de la connaissance au sens de l'intuition qui nous permet de voir. Autrement dit, la connaissance au sens très large est une vision de ce qui est visé » voir, p.17.

<sup>114</sup> Ibid., p.10.

*sans toucher. Sa manière n'est pas acte, mais relation sociale. Nous soutenons que la relation sociale est cependant l'expérience par excellence. Elle se place, en effet, devant l'étant qui s'exprime, c'est-à-dire reste en soi. En distinguant acte objectivant et métaphysique nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, (...) »*<sup>115</sup> Soulignons dans cette citation que Levinas ne définit pas la métaphysique comme un acte de la conscience mais comme une relation sociale. Comme nous avons exprimé, *la métaphysique* signifie *absolument autre* vers lequel le désirant s'oriente. Le désir étant *l'intentionnalité de la transcendance n'est pas un acte mais plutôt une relation sociale*.

Chez Levinas, les termes d'intentionnalité de la transcendance, de la métaphysique, d'absolument autre ou du Désir ne signifient pas les termes idéals ou abstraites. Ils concernent un *rapport concret avec l'interlocuteur*, avec quelqu'un qui parle ou écoute. Toutes ces notions en effet prennent leur sens concrets dans le rapport avec quelqu'un, avec un interlocuteur. La relation avec l'interlocuteur que Levinas appelle *la relation sociale, le visage et le discours (le langage)* dans des contextes différents ne consiste pas d'un acte, c'est-à-dire, d'un rapport adéquat mais au contraire, elle signifie un rapport inadéquat, inépuisable. Chez Levinas, le rapport avec un interlocuteur, avec quelqu'un est tout à fait différent d'un rapport avec le monde, avec des étants qui n'ont pas de visages. En plus Levinas prétend que le rapport avec un interlocuteur dépasse les termes de la conscience et la conscience même. Nous allons essayer d'expliquer ce point par la citation suivante.

Jusqu'ici nous avons décrit formellement l'idée de l'infini en le distinguant de l'acte objectivant. Mais la structure de *l'intentionnalité de la transcendance* ne décrit pas un rapport abstrait chez Levinas. L'invisibilité de l'autre vers laquelle le désirant s'oriente n'est ni une notion vide ni un néant, elle est tout à fait concrète.<sup>116</sup> Elle se concrétise dans la relation sociale que Levinas décrit avec la notion du *visage (le discours)*. Le terme de « visage » que Levinas emploie dans un sens très particulier ne peut être considéré comme un étant posé par la conscience. Le visage est extérieur de toute initiative du sujet qui fait sens. Nous citons un passage qui souligne notre

---

<sup>115</sup> Ibid., p.112.

<sup>116</sup> «*La face positive de la structure formelle- avoir l'idée de l'infini- équivaut dans le concret au discours qui se précise comme relation éthique.*» Ibid., p.78.

prétention : « (...) *Mais ici le surplus inépuisable de l'infini déborde l'actuel la conscience. Ce ruissellement de l'infini ou visage, ne peut plus se dire en termes de conscience, en métaphores se référant à la lumière et au sensible. C'est l'exigence éthique du visage qui met en question la conscience qui l'accueille. La conscience de l'obligation- n'est plus une conscience, puisque elle arrache la conscience à son centre en la soumettant à Autrui.* »<sup>117</sup> Nous soulignons que *la conscience de l'obligation n'est plus une conscience*. Ici toute la thèse de Levinas nous n'envoie pas à la conscience au sens phénoménologique mais à l'éthique. Même si Levinas emploie le terme de *la conscience de l'obligation*, il est bien différent du terme de la conscience de la phénoménologie qu'il décrit comme la lumière ou la sensibilité. Avec cette citation, on peut dire que, chez Levinas, il y a une rupture décisive de toute la souveraineté de la notion de la conscience de la phénoménologie sur l'événement du sens. Dans la phénoménologie, l'événement du sens comme nous l'avons décrit est un processus accompli par l'acte objectivant qui à la fois pose son objet et fait la synthèse. Le sens est une *production* de la conscience comme un noème grâce à son acte objectivant (intuition). Ce qui nous permet de déclarer que le sens est une production de la conscience, c'est l'opération de la réduction phénoménologique. A partir de la réduction phénoménologique, toutes les extériorités se réduisent aux actes de la conscience ou aux corrélats des contenus de la conscience. Pourtant même avant l'apparition de la notion de la réduction chez Husserl, Levinas souligne que le sens est encore une production de la conscience : *un quasi production* de la conscience.<sup>118</sup> Alors dans les deux périodes de la phénoménologie de Husserl, soit la philosophie réaliste ou idéaliste, le sens est un résultat de l'opération de la conscience, un résultat de la donation de la conscience.

Quant au sens de l'éthique et du visage, il n'est pas une donation de la conscience. Il ne se réduit pas aux actes de la conscience, aux contenus de la

---

<sup>117</sup> Ibid., p.227-228

<sup>118</sup> Citons tout le passage pour expliquer mieux: "*La thèse husserlienne sur le primat de l'acte objectivant (...) conduit à la philosophie transcendantale, à l'affirmation- si surprenant après les thèmes réalistes que semblait aborder l'idée de l'intentionnalité- que l'objet de la conscience, distinct de la conscience, est, quasiment un produit de la conscience comme « sens » comme prêté par elle, comme résultat- de la Sinngebung* » Ibid., p.128. Dans un autre endroit, Levinas parle de la réduction de la même manière : « *Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité, précisément convertible en noèmes. Tel est mouvement de l'εποχή husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation. Sa possibilité même définit la représentation.* » Ibid., p. 131.

conscience, à l'intérieur de la conscience. Le visage reste absolument extérieur. Il ne peut se mesurer aux termes de la conscience. Le visage n'est ni une apparition, ni un dévoilement, comme Levinas remarque, mais il *s'exprime*.<sup>119</sup>

Le visage est une *signification* par excellence. Il s'exprime en dehors de l'initiative de la conscience. Il s'exprime indépendamment et antérieurement à l'égard de la *Sinngebung* de la conscience.<sup>120</sup> Comme Levinas le décrit, le sens du visage est immédiatement accueil de l'autrui.<sup>121</sup> Cet accueil du visage arrache la conscience à son initiative dans l'événement du sens. Comme nous l'avons dit, cet accueil du visage présuppose le sens de l'extérieur par rapport à l'intuition de la conscience. Levinas souligne la priorité du visage dans l'événement du sens dans *Totalité et Infini* : « (...) Parce que présence de l'extériorité, le visage ne devient jamais image ou intuition. Toute intuition dépend d'une signification irréductible à l'intuition. Elle vient de plus loin que l'intuition et est seule à venir de loin. La signification, irréductible aux intuitions, se mesure par le Désir, la moralité et la bonté- infinie exigence à l'égard de soi ou Désir de l'autre ou relation avec l'infini. »<sup>122</sup> Levinas défend qu'il y a un sens préalable de l'extériorité par rapport à la théorie de l'intuition. Bien entendu, cette extériorité ne concerne pas l'extériorité des choses. L'extériorité est toujours l'extériorité du visage chez Levinas. En outre, chez Levinas, le rapport avec l'extérieur, avec l'interlocuteur est décrit par l'immédiateté. Levinas met en relief le caractère immédiat du rapport pour décrire l'accueil du visage de l'autrui. Mais il faut souligner que, chez Levinas, la notion du visage implique un rapport infini aussi. Le visage est ce qui permet un dialogue infini. Il est la condition de la paix entre les interlocuteurs. Autrement dit, le visage n'est pas seulement un rapport immédiat *en deçà* de l'acte de la conscience, mais aussi il est un rapport infini *au-delà* de l'acte de la conscience. Dans le dernier sens,

---

<sup>119</sup> « *Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure, à la mesure de son ideatum- l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il s'exprime. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnelle, mais expression (...)* » Ibid., p.43.

<sup>120</sup> «Levinas écrit ainsi sur la notion du visage: “ *La notion du visage, à la quelle nous allons avoir recours dans toute cet ouvrage, ouvre d'autre perspectives: elle nous conduit vers une notion de sens antérieur à ma Sinngebung et, ainsi indépendante de mon initiative et de mon pouvoir.*” Ibid., p.44.

<sup>121</sup> Levinas emploie le terme immédiat pour le rapport avec le visage. Il écrit ainsi: « *l'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon. L'immédiate, c'est le face à face.* » Ibid., p.44.

<sup>122</sup> Ibid., p.331.

l'expression de l'autrui possède toujours une dimension irréductible au clôturer de la compréhension du sujet. L'expression de l'autrui a le surplus de ce qui n'est pas encore saisi. Dans ce sens, le visage de l'autre est une signification infinie.

Ainsi le visage se décrit par deux aspects : d'un part il désigne l'accueil de l'autrui, d'autre part il désigne l'expression (le langage ou le discours) de l'autrui ; d'un part un rapport immédiate, d'autre part un rapport infini. Ce sont les deux aspects de l'éthique. Ces deux aspects qui appartiennent à la notion du visage deviennent la condition de la vérité objective. Comme nous l'avons déjà remarqué, on ne peut parler de la thématization objective sans l'accueil du visage. Levinas dirait : *La condition de la vérité et de l'erreur théorique, est la parole de l'autre-son expression- que tout mensonge suppose déjà.*<sup>123</sup> Toute la condition de la vérité objective consiste à accueillir antérieurement le visage de l'autrui. D'autre part, chez Levinas, le visage est lié intimement au discours, au langage.<sup>124</sup> La question de la vérité objective, comme on le sait déjà, concerne la question de l'adéquation, de l'harmonie entre l'idée et la chose. Toute cette question présuppose déjà un rapport avec le visage, avec le discours. Car la question de la vérité ne concerne pas originellement l'adéquation entre l'idée et la chose comme une question purement subjective et isolée. Mais objectivité de la vérité présuppose le rapport entre les sujets, entre les interlocuteurs. Ce point décisif nous mène à accepter exactement la priorité de la relation social, c'est-à-dire le rapport avec le visage (discours) dans l'événement de la vérité. Citons un passage qui explique clairement ce que nous avons essayé de souligner : « *C'est donc recevoir d'autrui au delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens.* »<sup>125</sup> Tel est l'originalité de l'accueil d'autrui comme le discours dans

---

<sup>123</sup> Ibid., p.43.

<sup>124</sup> La question du langage chez Levinas dépasse le contenu de notre travail. Disons généralement le langage (discours) est différent de la langue qui est comme un system d'échange des idées et des signes. Comme on dit, le discours est lié à la notion du visage. Cette dernière fonde également la raison: " *Si la face à face fonde le langage, si le visage apporte la premier signification, instaure la signification même dans l'être- le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison*" Ibid., p.228.

<sup>125</sup> Ibid., p.43.

l'événement de la vérité. Maintenant il est le temps de prendre en compte les autres points de la critique lévinasienne de la phénoménologie.

Finalement nous allons nous concerner généralement par les notions de *Sinngebung éthique* et *l'intersubjectivité* de la phénoménologie dans *Totalité et Infini*. Nous espérons ainsi de répondre aux questions que nous avons posé dans la section précédente. Nous avons remarqué que *La ruine de la représentation* annonçait, à partir d'une lecture des *Méditations Cartésiennes*, une possibilité de l'éthique qui se trouvait dans la théorie de la phénoménologie. Mais nous avons souligné qu'il faudrait apercevoir que ces deux notions sont critiquées dans *Totalité et Infini*.

Dans *La ruine de la représentation*, le *Sinngebung éthique* était lié au *sens implicite* qui ouvrait la voie à une révélation de l'altérité même dans un rapport intentionnel à l'objet. Le sens implicite, venait de la conscience potentielle, il appartenait à des horizons. Dès l'intervention du sens implicite, il s'agissait de la ruine de la souveraineté de la représentation dans la production du sens. Mais dans *Totalité et Infini*, il faut bien noter que Levinas réinterprète et reformule la notion de l'horizon différemment. Il écrivait : « *L'étant se comprend dans la mesure où la pensée (l'horizon, la conscience potentiel) la transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile. La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'horizon qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du concept dans l'idéalisme classique ; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept. Mais ce qui commande la non-coïncidence de l'étant et de la pensée (l'horizon)- l'être de l'étant qui garantit l'indépendance et l'extranéité de l'étant- est une phosphorescence, une luminosité, un épanouissement généreux. L'exister de l'existant se convertit en intelligibilité, son indépendance est une reddition par rayonnement. Aborder l'étant à partir de l'être, c'est, à la fois, le laisser être et le comprendre.* »<sup>126</sup> Ce passage extrêmement difficile nous concerne seulement quant à la question de l'horizon. La non-coïncidence de l'étant et l'horizon est interprété par les métaphores de la lumière en contraste à *La ruine de la représentation*. L'horizon est interprété, en fonction du concept dans l'idéalisme classique, comme un fond qui dépasse l'étant. Il est ce qui permet de comprendre l'étant. Même si l'on considère l'horizon comme une altérité ou comme une

<sup>126</sup> Ibid., p.35. Les parenthèses explicatives sont mises par nous.

dimension irréductible à la représentation de quelque chose comme un étant, Levinas prétend qu'il peut se convertir en intelligibilité. L'horizon reste dans le plan de la lumière, dans la conscience, ou avec un autre terme, dans l'intériorité du sujet. La notion de l'horizon ne rend pas compte de l'extériorité absolue. Il est un type de l'*altérité immanente*.

Si l'horizon n'est en fin qu'un fond, il ne peut signifier une altérité absolue. Il est lié d'une manière intime à l'apparition de l'étant. C'est pourquoi dans *Totalité et Infini* Levinas n'emploie pas la notion de *Sinngebung éthique* qui apparaît avec le terme de l'horizon ou avec la conscience potentiel pour décrire le rapport éthique. Il emploie plutôt la notion du visage qui, comme nous avons décrit, n'est ni un fond irréductible à l'étant, ni un acte, ni un autre terme de la lumière. Pour Levinas l'altérité d'autrui comme le visage ne se dit pas avec les termes de la conscience. Il signifie absolument l'extériorité. Quant à la notion de l'intersubjectivité de la phénoménologie, Levinas fait allusion dans deux pages dans *Totalité et Infini* à cette question. Ces pages se focalisent sur le sens de l'Autre irréductible au Même. Nous allons résumer brièvement la manière dont Levinas interprète l'intersubjectivité. Il va nous suffire d'indiquer le point capital dans la critique de Levinas.

La question de l'intersubjectivité transcendantale concerne la question de l'objectivité dans la phénoménologie. Pour ne pas tomber au subjectivisme solipsiste dans la phénoménologie, Husserl devait rendre compte de la constitution de l'intersubjectivité transcendantale. Pourtant la question de l'intersubjectivité transcendantale provoque un retour à une sphère primordiale dans la conscience. L'intersubjectivité requiert la constitution de l'autrui dans le moi transcendantal. Selon Husserl, l'autrui est constitué dans la sphère primordiale du moi transcendantal. En effet, pour saisir cette sphère primordiale, il fallait, selon Husserl, opérer une deuxième réduction après la première qui réduisait le monde à la conscience. On n'accède à la sphère primordiale qu'après cette deuxième réduction, où la constitution de l'autrui se passe. Cependant, la constitution de l'autrui est une constitution corporelle. Puis, l'autrui est posé dans la sphère primordiale par *Einfühlung* comme un vivant, comme *un autre moi*, comme un semblant du moi.

Ainsi la constitution du corps d'autrui comme alter ego est un type de la compréhension dans le quel autrui est posé comme une existence analogue à moi. Pour Levinas, cette constitution d'autrui dans le même ne rend pas compte de

l'altérité absolue d'autrui. Toute l'extériorité ou l'altérité d'autrui en tant qu'une constitution du même revient à la sphère intérieure d'un sujet monadique. Alors la notion de l'intersubjectivité pour Levinas reste encore dans le plan de la connaissance objectivant. Ainsi l'autrui est posé comme un alter ego, comme un autre moi. Que Levinas décrit l'Autre comme un étranger, comme une *révélation*,<sup>127</sup> comme un visage, ne permet pas de dire qu'Autre est un alter ego, un autre moi. L'Autre dans le sens absolu ne peut être défini dans une sphère primordiale comme une constitution purement subjective. Citons deux phrases de Levinas dans *Totalité et Infini* : « (...) Mais chez Husserl, Autrui qui rend cette communication possible, se constitue d'abord pour une pensée monadique. La base de l'objectivité se constitue dans un processus purement subjectif.<sup>128</sup> (...) La sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'autrui. La révélation, par rapport à la connaissance objective, constitue une véritable inversion.<sup>129</sup> Alors on peut dire que l'altérité de l'autre chez Levinas ne concerne pas la notion de l'intersubjectivité de la phénoménologie. Puisque le même est arraché à son centre dans le rapport avec autrui, l'Autre ne peut être thématiqué par une notion de l'alter ego ou par une autre notion ayant son origine dans le sujet. Telle est la thèse de Levinas sur l'intersubjectivité dans *Totalité et Infini*. Nous ne pouvons pas traiter en détail cette question en comparant les textes de Husserl et de Levinas. Pour le moment, ce qui est important pour nous dans cette controverse, c'est que Levinas critique la notion de la phénoménologie de l'intersubjectivité au point de vue du rapport du Même et Autre. Chez Levinas, l'éthique ne peut être compatible avec la notion de l'intersubjectivité. L'éthique signifie plutôt, chez Levinas, un rapport sans contexte avec un étranger absolu. L'étranger absolu n'est pas une existence constituée dans le moi transcendantal. Il garde absolument son altérité par rapport à tout ce que le moi constitue.

Nous allons finir ce chapitre par des remarques générales sur la controverse de Levinas avec la phénoménologie, à propos de l'intersubjectivité. Dans *Totalité et Infini*, la subjectivité éthique est considérée dans *une relation sans relation* en termes de *l'intentionnalité de la transcendance* dont nous avons essayé d'expliquer. Mais

---

<sup>127</sup> Levinas décrit aussi le visage comme la révélation pour distinguer du terme du dévoilement et de l'apparition.

<sup>128</sup> Ibid., p.231.

<sup>129</sup> Ibid., p.63.

comme nous avons insisté, *l'intentionnalité de la transcendance* n'est pas un type de l'intentionnalité connu à la théorie de la phénoménologie. Car il s'agit de l'inadéquation entre *l'objet* et sujet que Levinas décrit comme une *relation sans relation*. D'autre part, *l'intentionnalité de la transcendance* en tant qu'un *rapport immédiat* est un rapport avec l'extérieur plus fondamental que l'acte objectivant (l'intuition). Levinas interprétera ce rapport immédiat comme *proximité* dans son travail tardif.<sup>130</sup>

Nous allons finalement poser quelques questions : Peut-on considérer *l'intentionnalité de la transcendance* comme un type d'intentionnalité de la phénoménologie ? Levinas rompt-il avec l'intentionnalité pour décrire la subjectivité éthique dans ces œuvres tardifs ? Bien que l'on puisse facilement répondre à la première question, une réponse à la deuxième question, n'est pas aussi facile.<sup>131</sup> Au moins, notre travail apporte une solution à l'énigme de *Totalité et Infini* en mettant en relief que *l'intentionnalité de la transcendance* ne se dit pas en des termes de la conscience comme l'acte, l'intuition, le contenu, la noèse, le noème etc. *L'intentionnalité de la transcendance* dépasse la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie. Néanmoins, il est vrai que dans la deuxième section de la *Totalité et Infini*, Levinas procède comme un phénoménologue. Il essaie de faire de la phénoménologie lors qu'il s'agit de faire la description de l'intériorité subjective. Pourtant lorsqu'il s'agit du sens qui vient à l'extérieur de la subjectivité, Levinas rompt avec la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie.

---

<sup>130</sup> Par exemple, Levinas écrit ainsi : « *La visage qui commande ici l'assemblage, instaure une proximité différente de celle que règle la synthèse unissant des données « en » monde, les parties « en » tout.* » Emmanuel Levinas, **De Dieu qui vient à l'idée**, Librairie Philosophique j.vrin, 1982. p. 243.

<sup>131</sup> Cette question devient une question complexe si on tient compte des œuvres de Levinas après *Totalité et Infini*. Par exemple, Voir, Emmanuel Levinas, **Ethique comme philosophie première**, Editions Payot & Rivages, 1998, Il nous semble que Levinas ne préfère pas de quitter totalement la phénoménologie à fin de décrire la subjectivité éthique, même s'il veut la décrire à l'aide d'une structure de la conscience non intentionnelle.

## 4. CONCLUSION

Nous avons essayé d'analyser la subjectivité dans la lecture de la phénoménologie par Levinas jusqu'à *Totalité et Infini*. Et nous avons comparé la subjectivité éthique avec la subjectivité telle qu'elle est caractérisée par la théorie de l'intentionnalité phénoménologique. Nous allons maintenant conclure par une résumée des résultats de notre travail.

A fin de faire une description de la subjectivité, nous avons commencé par la critique husserlienne de la théorie de la subjectivité naturaliste. Selon cette théorie le sujet n'est qu'une substance quasi matérielle. Donc la vie psychique du sujet est réduite aux relations causales qui se montrent à l'observation de l'expérience déterminée par la méthode de la science naturelle. Husserl conteste cette théorie du sujet qui confond le mode de l'apparition de la vie psychique avec celui de l'apparition de l'existence physique et appelle cette confusion *la réification* de la conscience. Selon lui, la conscience ne peut pas seulement être un objet de la science empirique. Car toutes les conditions aprioriques de l'objectivité au sens de la science naturelle présupposent déjà une subjectivité transcendantale. Ainsi la phénoménologie s'intéresse plutôt à cette subjectivité qui prête les conditions aprioriques aux sciences naturelles. En outre la réduction phénoménologique n'est pas autre chose qu'une méthode qui permet d'arriver à la subjectivité transcendantale. Avec la réduction phénoménologique, on découvre la conscience pure dont le mode d'apparition est bien différent du mode de l'apparition de la chose extérieure. Celle-là est un fondement sur lequel les vécus concrets se déroulent en tant qu'unités intentionnelles. Husserl caractérise l'existence de la conscience pure ou transcendantale comme le courant du temps immanent. Ainsi on peut dire que tous les vécus intentionnels se déroulent dans le courant du temps immanent.

La subjectivité est caractérisée pas la vie consciente dans la phénoménologie. Cette vie consciente est composée par des vécus concrets. Pourtant, selon Husserl, la vie consciente est une structure. Cette structure est en générale nommée par

*l'intentionnalité, la conscience de quelque chose.* Tous les vécus sont en effet les vécus de quelque chose : toute perception est perception de l'objet perçu, tout désir est désir de l'objet désiré, tout jugement est jugement d'un « état de choses » etc. En résumé, l'intentionnalité signifie très généralement cela : un acte de la conscience partant des données (les contenus) de la conscience vise à un objet *extérieure*. En plus, l'intentionnalité est toujours un cas accompli chez Husserl. Ça veut dire qu'il n'y a pas d'un part la conscience et d'autre part l'objet et qu'ensuite la conscience s'oriente vers cet objet. Que l'intentionnalité est un cas accompli signifie que l'objet est représenté comme un étant dans l'intérieur de la conscience. Autrement dit, l'objet est saisi par un acte comme un phénomène dans l'intériorité de la conscience. Enfin, selon Levinas, cette théorie de l'intentionnalité permet de résoudre le problème du rapport du monde (comme chose en soi) avec la conscience. Le rapport avec le monde est déjà impliqué dans l'intentionnalité. D'autre part, dans la théorie de l'intentionnalité phénoménologique, il y a la priorité de l'acte représentatif (l'acte objectivant). Bien que Husserl ne nie pas qu'il soit des intentionnalités différentes de l'acte représentatif, il prétend en même temps qu'au fond c'est l'acte objectivant qui leur prêtait un objet neutre. Alors on peut dire que, chez Husserl, il s'agit d'une subjectivité intellectuelle dont l'acte objectivant ou l'intuition constitue le monde, même si cette intentionnalité se compte parmi les différentes intentionnalités telles que l'intentionnalité affective, volitive etc.

D'autre part, la priorité de l'acte objectivant concerne directement la production du sens dans la phénoménologie. Comme Levinas décrit, *Sinngebung* en tant qu'un acte de la donation du sens de la conscience est liée strictement à la théorie de l'acte objectivant. Dans notre travail, nous avons souligné que l'acte objectivant possède deux fonctions dans la production du sens par la conscience. A la fois, il pose l'objet neutre et fait la synthèse infinie sur cet objet neutre. Dans ce processus, l'objet est saisi par l'intuition en tant qu'une unité du sens que Levinas appelle aussi la compréhension ou l'intellection. C'est pourquoi le sens de quelque chose est délimité dans le processus infini. Par exemple, lorsqu'on a pris l'exemple d'une chose perceptive, on a dit qu'une chose est donnée dans des aspects infinis. Mais la même chose est donnée en tant qu'un et identique par l'intervention de l'intuition dans les aspects infinis. Par l'intervention de l'intuition, la chose devient identique et signifie de telle ou telle manière ceci ou cela. Ainsi dans la

phénoménologie, la production du sens est un événement de l'identification au sein du processus infini de la perception.

Ce processus de l'identification dans des aspects infinis concerne les phénomènes physiques. Car dans les événements du sens des phénomènes psychiques, il ne s'agit pas d'inadéquation entre être et apparition. Ça veut dire que les phénomènes psychiques sont donnés tels qu'ils sont. Donc la notion de l'infini chez Husserl concerne la perception d'une *chose spatiale*. Chez Levinas comme nous avons décrit, la notion de l'idée de l'infini signifie l'inadéquation entre le contenu et le contenant de cette idée dans le rapport avec l'autre, avec l'extériorité. Mais ce rapport n'est pas un rapport dans la perception. Avant la compréhension ou l'intellection de *l'autre* dans la perception, avant le *Sinngebung* de la conscience, chez Levinas, le visage de l'autre signifie *une révélation* que le sujet doit accueillir. En plus, les aspects infinis d'une chose perceptive peuvent être anticipés par le sujet dans l'analyse de la phénoménologie. Par contre, la notion du visage signifie une altérité absolue qui ne peut pas être anticipée ou prévue. Cette controverse entre l'éthique de Levinas et la phénoménologie husserlienne concerne la relation du même et de l'autre quant à l'extériorité. Chez Husserl, l'extérieur est considéré comme une constitution de la conscience bien que, chez Levinas, il reste absolument en dehors de toute initiative et tout pouvoir de la conscience du sujet.

Pourtant, dans la phénoménologie, la subjectivité n'est pas considérée que par son rapport à l'extériorité, comme la formulation *la conscience de quelque chose* le montre. Le rapport avec l'extérieur implique toujours les conditions internes de la conscience. Autrement dit, la pensée dirigée sur son objet implique toujours la présence de la pensée elle-même qui l'accompagne. Quant à l'analyse, la présence de la pensée elle-même dans la conscience est différente de la pensée dirigée sur son objet (l'acte de la pensée). Levinas caractérise cette présence de la pensée elle-même dans tous les actes de la conscience dirigés sur ses objets comme *la conscience de soi*. Ainsi *la conscience de soi* accompagne toujours *la conscience de quelque chose*. De plus la conscience de soi est caractérisée par la sensibilité. La conscience de soi signifie les constitutions des donnés sensibles dans les contenus de la conscience. En plus les constitutions des donnés sensibles sont érigées dans la structure du temps immanente. Ainsi le temps immanent dans sa structure de la rétention et de la protention est le plus intime caractère de la subjectivité phénoménologique. Dans

*Totalité et Infini*, la question du temps n'est pas considérée dans le terrain de la phénoménologie. Il est difficile d'accéder à la pensée propre du temps de Levinas dans *Totalité et Infini*. Et elle semble ne pas occuper une grande place dans *Totalité et Infini*. En outre la question du temps dans *Totalité et Infini* nous envoie à l'examen de la notion de *l'il y a* qui avait apparue dans la controverse avec *l'ontologie* de Heidegger qui reste hors des limites de ce travail.<sup>132</sup>

En outre dans la lecture de Levinas, la structure du temps et de la sensibilité est liée à la notion du corps. La notion du corps est considérée dans la question d'*Urimpression*. La notion d'*Urimpression* signifie le commencement et la première impression dans la succession du tissage de l'intentionnalité. En outre, *Urimpression* signifie à la fois une passivité originelle et une spontanéité initiale. Cette définition renvoie à la notion du corps dans la lecture de Levinas. Car le corps en tant qu'un dispositif dans l'impression est à la fois passif et actif. Il est impressionné par quelque chose extérieur et en même temps saisit cette impression qui vient de l'extérieur. Enfin la lecture de la subjectivité de la phénoménologie par Levinas nous donne quelques indications sur le rôle du moi dans la théorie de l'intentionnalité. Levinas souligne qu'avec l'intervention du moi, la subjectivité phénoménologique ne devient pas un sujet-substance qui est fermé sur lui-même. Comme il dit, le moi n'est pas une existence. Il est juste un type de *la transcendance dans l'immanence*. On peut dire qu'il est juste une forme de subjectivité. Par contre, chez Levinas, le moi n'est pas considéré comme une forme transcendantale. Au contraire, il est décrit dans ses relations concrètes qui lui offrent la possibilité de s'identifier à travers des différentes formes d'altérité dans le monde. D'autre part, l'identification ne suffit pas à rendre compte de la subjectivité. Le moi est d'une manière ultime caractérisé par la séparation de l'Autre métaphysique.

La dernière question considérée par notre travail, était la question du même et de l'autre et nous avons essayé de lui trouver une réponse en visitant *La ruine de la représentation* et *Totalité et Infini*. Dans *La ruine de la représentation*, l'intervention de la conscience potentielle (les sens implicites) dans la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie, fait penser Levinas à une nouvelle possibilité de penser

---

<sup>132</sup> Ainsi nous nous sommes contentés de décrire seulement la lecture du temps phénoménologique. D'autre part dans *Totalité et Infini*, le temps est considéré comme une autre altérité à partir de la description de la notion de *l'il y a*. Voir le passage intitulé *L'infini du temps* de *Totalité et Infini*. Levinas, **Totalité et Infini Essai sur l'extériorité**, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971. p.313.

l'éthique dans la phénoménologie. Selon lui, le sens implicite qui ne peut être thématiqué dans l'intentionnalité brise toute la souveraineté de la représentation. Donc Levinas aperçoit même dans la théorie de l'intentionnalité de la phénoménologie une dimension de l'altérité qui permettra un rapport éthique. Levinas appelle ce rapport *Sinngebung éthique*. Dans le même article, Levinas considère la notion de l'intersubjectivité de la phénoménologie comme une intentionnalité irréductible à l'acte objectivant. Mais dans *Totalité et Infini*, toute cette ligne d'interprétation qui recherche la possibilité du sens de l'éthique dans la phénoménologie même serait annulée. Dans *Totalité et Infini*, pour rendre compte du sens de l'éthique, Levinas s'attache à la notion du *visage* dont la théorie de l'intentionnalité ne saurait consommer. Le visage signifie un rapport immédiat avec l'autre qui est à la fois en deçà de et au-delà de l'acte de la donation de la conscience. Ainsi la notion du visage dépasse toute la priorité de la théorie de l'intuition phénoménologique. Le rapport éthique dont le visage signifie le pôle extérieur est introduit en termes de *l'intentionnalité de la transcendance*. Levinas recourt à l'idée de l'infini pour expliquer la structure formelle de *l'intentionnalité de la transcendance*. Ce qui importe dans le cas de l'idée de l'infini, c'est que son ideatum dépasse son idée. Chez Levinas, cette forme d'inadéquation entre l'ideatum et l'idée rend possible une nouvelle pensée du rapport éthique désigné comme *la relation sans relation*. Enfin de compte, par la notion du visage cette structure abstraite devient un rapport concret et la rencontre éthique une condition capitale de toute la vérité.

En effet la tâche principale de notre travail consistait à montrer que le problème central de la philosophie de l'éthique de Levinas se trouvait dans son engagement continu avec la phénoménologie. Mais nous avons aussi démontré que Levinas dépasse la théorie de l'intentionnalité que l'on trouve dans la tradition phénoménologique lorsqu'il se tâche de penser la transcendance.

Bien que Levinas dépasse la théorie de l'intentionnalité que l'on trouve dans la phénoménologie, dans son projet éthique, d'après nous, le langage ou la terminologie de ce projet n'est pas indépendante de la phénoménologie. Levinas emploie encore les termes de la phénoménologie, par exemple *l'intentionnalité* de la transcendance ou *la conscience* de l'obligation pour repenser l'éthique. On peut demander si cette question est seulement une question du langage. Lorsqu'il s'agit de *l'intentionnalité de la transcendance*, nous prétendons dans ce travail que Levinas n'utilise le terme

qu'analogiquement dans *Totalité et Infini*. Cependant il faut noter qu'il reprend la théorie de l'intentionnalité phénoménologique telle qu'elle implique l'altérité éthique dans son œuvre tardif. Il y insistera qu'il y ait une dimension de l'altérité dans ce qui est plus immanent à la conscience de soi, c'est-à-dire, dans le sens implicite de la conscience de soi. Mais dans *Totalité et Infini*, la question de l'éthique est considérée comme une question de *l'extériorité*. L'intériorité est plutôt analysée comme une jouissance de l'égoïsme à partir de la séparation de l'Autre. Comme si le terme de la séparation renvoyait à une existence précédente dans l'intériorité du sujet. Comme s'il y avait une altérité en deçà de l'intériorité même. Dans *Totalité et Infini*, Levinas n'envisage pas cette question dans le contexte de la phénoménologie. La question de l'altérité en deçà de l'intériorité est considérée par référence à la notion de *l'il y a*. Levinas ne fait allusion à *l'il y a* que dans quelques pages de *Totalité et Infini*.<sup>133</sup> *L'il y a* envoie à ce qui est antérieure à la conscience. Selon nous, Levinas se rapproche à la notion heideggérienne de *Sein* lorsqu'il considère *l'il y a*.<sup>134</sup> Toutefois nous pouvons dire que, dans *Totalité et Infini*, l'altérité d'autrui, soit une altérité dans l'intériorité du sujet même ou une altérité de l'extériorité absolu, excède le terrain de la phénoménologie.

Levinas écrit clairement dans un autre endroit sur le rapport de *Totalité et Infini* avec la phénoménologie : « *La recherche où s'engage Totalité et Infini ne consiste certes pas à mettre en question la phénoménologie de l'objet embrassée par sa science, de la présence se prêtant à sa saisie, de l'être reflété dans son idée- de ce pensé toujours à la mesure de pensée- corrélation et correspondance du rigoureux parallélisme néotico-néomatique de l'intentionnalité animant la conscience transcendante dans l'admirable œuvre husserlienne. Et sans doute, la théorétique qui, dans toutes les formes de cette conscience (pensées, selon le testament philosophique de Brentano), reste le fondement indispensable ou le mode privilégié de toute conscience qu'elle soit affective, axiologique ou volitive. Mais dans le*

---

<sup>133</sup> Cette interprétation, part de ce passage dans **Totalité et Infini**: «*Une relation dont les termes ne forment pas une totalité, ne peut donc se produire dans l'économie générale de l'être que comme allant de Moi à l'Autre.*» p. 29. Ici la notion de l'économie générale de l'être a un sens spécial chez Levinas. Elle est parue premièrement dans **Le Temps et l'autre**. Nous nous contentons de dire que la notion de *l'il y a* est considéré comme une altérité interne, comme un Autre interne dans l'économie générale de l'être.

<sup>134</sup> Voir, Emmanuel Levinas, **Le temps et l'autre**, Paris, Presses Universitaires de France, 1983. Levinas part de la notion de *Geworfenheit* heideggérienne pour décrire la notion de *l'il y a*.

*discours de Totalité et Infini n'a pas été oublié le fait mémorable que, dans sa troisième Méditation de la première philosophie, Descartes rencontrait une pensée, une noèse, qui n'était pas à la mesure de son noème, de son cogitatum.* »<sup>135</sup>

Conformément à notre présentation, Levinas déclare qu'il ne met pas en question totalement la phénoménologie de l'objet. Mais il découvre dans l'idée de l'infini une pensée qui n'est pas adéquate de la pensée. Selon Levinas, cette inadéquation entre le contenu et le contenant de l'idée de l'infini ne peut être réductible à la théorie de la phénoménologie de l'objet. Dans *Totalité et Infini*, la subjectivité a deux aspects: d'un part une subjectivité objectivant que l'on peut décrire dans ses rapports concrets avec le monde, d'autre part une subjectivité transcendant que l'on peut décrire dans son rapport éthique avec l'autre, un rapport qui dépasse le rapport avec le monde.

,

---

<sup>135</sup> Dans la préface à l'édition allemande de janvier 1987. Levinas, **Totalité et Infini Essai sur l'extériorité**, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

## BIBLIOGRAPHIE

### LES ŒUVRES DE LEVĪNAS

LEVĪNAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1978.

LEVĪNAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie Philosophique j.vrin, 1982.

LEVĪNAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1993.

LEVĪNAS Emmanuel, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982.

LEVĪNAS Emmanuel, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994.

LEVĪNAS Emmanuel, *Ethique comme philosophie première*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1998.

LEVĪNAS Emmanuel, *Ethique et Infini*, Condé-sur-l'Escaut, Fayard, 1982.

LEVĪNAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

LEVĪNAS Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie Philosophique j.Vrin, 1994.

LEVĪNAS Emmanuel, *Totalité et Infini Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

### AUTRES OUVRAGES

DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Belgique, textes présentés par André Bridoux, Editions Gallimard, 1953.

HUSSERL Edmund, *idées directrice pour une phénoménologie*, Saint-Amand, traduit par Paul Ricœur, Edition Gallimard, 1950.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes Introduction à la phénoménologie*, Paris, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Librairie Philosophique J.Vrin, 2001.

HUSSERL Edmund, *Recherches Logiques*, Paris, Tome premier Prolégomènes à la logique pure, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Presses Universitaires de France, 1959.

PATOČKA Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Edition Jérôme Million, 1992.

.

## ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Erzurum'da doğan Ali Sait Sadıkođlu, ilk, orta ve lise eğitimini İstanbul'da gerçekleřtirdi. 2004 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümünde lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Programına başladı. Eylül 2009'da Emmanuel Levinas Felsefesi'nde Yönelimsellik Sorunu adlı tez çalışmasını tamamladı.