

EMMANUEL LEVINAS : *IDEEN I* EN TANT QU'INVITATION AU TRAVAIL¹

Maria Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid)

clopez@fsof.uned.es



Reception date: 07-2015

Acceptance date: 09-2017

Abstract: This work starts by unfolding Levinas' legacy from Bergson to phenomenology. Particularly, the article explores how Levinas deeply understood the meaning of Husserl's transcendental idealism of *Ideas I*. He adheres to Husserl's re(con)duction to the transcendental, understood by Levinas as the sense of existence overlooked by the naturalist ontology. Finally, it develops the Levinasian continuation of genetic phenomenology and its conclusion, that is, the irreducibility of ethical responsibility.

Keywords: Existence; Intentionality; Intuition; Re(con)duction; Ethics.

1. De Bergson à la phénoménologie

Emmanuel Levinas représente bien la voie d'accès bergsonienne à la phénoménologie ou, si l'on préfère, il est l'un des premiers phénoménologues à jeter des ponts entre Bergson et Husserl tout en développant sa propre pensée. Ses premières œuvres ont été décisives pour ce qui est de la réception de la phénoménologie en France, réception qui se caractérise, depuis lors, par une confiance jamais démentie quant au potentiel de l'intentionnalité de la conscience en vue d'accomplir le projet bergsonien d'une philosophie concrète. Chez Levinas, cette philosophie devient une phénoménologie de l'existence qui débouche sur l'éthique mais dont le point de départ est l'intuition phénoménologique de l'être qui, à l'instar de l'intuition bergsonienne, constitue un contrepoint à l'approche métaphysique traditionnelle de l'existence.

Levinas se souvient de sa rencontre, en 1923, avec la phénoménologie par l'entremise de Pradines, Blondel, etc. : « J'ai, en revanche, peu souligné l'importance – ca-

¹ Ce travail a été réalisé avec le soutien du projet FFI2015-63794-P.

pitale pour moi – de la référence, arrière-fond de l’enseignement de ces maîtres à Bergson » (Levinas, 1991b: 253). Levinas est conscient qu’aujourd’hui Bergson est peu cité, comme si on avait oublié que dans sa notion de durée sont déjà présentes l’expérience vécue dia-chronique de l’intuition ainsi que celle du spirituel, irréductible à la simple connaissance. En suivant Vieillard-Baron, nous pourrions dire que « l’essentiel – le face-à-face avec l’autre – est donné dans une intuition qui donne son élan à la pensée et à laquelle on revient toujours » (Vieillard-Baron, 2010: 460). Bien que Levinas conçoive l’intuition bergsonienne de la durée comme la réhabilitation de la vie intérieure et de l’esprit, en un sens opposé au sens hégélien, il la sépare encore et toujours de l’action véritable, étant donné son erreur persistante « qui consiste à mettre l’action du côté de la temporalité spatialisée, de la mécanique et de l’intelligence, tandis que Bergson valorise l’action comme le point de rencontre entre la vie et la matière » (*ibid*: 474). La durée bergsonienne a déterminé sa conception de la temporalité originaire comme une diachronie dont le caractère non intentionnel dépasse la conception husserlienne de la conscience interne du temps. Cette durée ignore cependant la divergence originaire que Levinas appelle « l’immémorial ». Finalement, Levinas n’a pas compris « le sens profond du bergsonisme, qui est d’être un spiritualisme *épistémologique* » (*ibid*: 478)¹ dans lequel le savoir-faire, l’intuition et l’action demeurent entrelacés afin de mieux exister. Dans la perspective que nous adoptons ici, celui-ci est aussi le *telos* de la rationalité unitaire de la phénoménologie.

À Strasbourg, grâce à Gabrielle Pfeiffer, il a approfondi sa lecture des *Recherches Logiques*. Plus tard, les deux traduisirent ensemble les *Méditations Cartésiennes*. Dans son compte-rendu de 1929, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl », Levinas considère que l’essentiel de cette œuvre réside dans son dépassement du dualisme scolastique entre le sujet et l’objet grâce à l’intuition directe du réel, dans sa capacité à réconcilier le meilleur de l’idéalisme et du réalisme et dans son dépassement de l’opposition entre la spontanéité de l’esprit et la perception sensible, sans renoncer pour autant à la saisie du vrai dans l’évidence intuitive : « la notion de la raison se définit par elle » (Levinas, 2001b: 31). Les sciences des faits sont dépourvues d’une telle radicalité : elles n’expliquent pas comment l’expérience est possible et ne rendent pas compte de son évidence, évidence qui n’est pas un sentiment subjectif accompagnant un phénomène

¹ Voir aussi López Sáenz (2012: 203-205).

psychique, mais bien « une intentionnalité où l'objet est *en personne*, devant la conscience » (Levinas, 2001a: 114).

Cela signifie que la phénoménologie nous permet, grâce à l'expérience, d'atteindre la vérité du monde de la vie dans lequel nous habitons. Cette vérité dépend bien entendu de l'objet, mais n'aboutit pas à une métaphysique réaliste, puisque l'intentionnalité essentielle dirigée sur l'objet, antérieure à la thématization de l'existence ou de la non-existence de l'objet, est celle qui fonde la vérité des intentions de la pensée : « Le caractère nécessaire d'une vérité ne provient pas d'un je ne sais quel mécanisme de la pensée qui lui permet de lier tel sujet à tel prédicat, mais de la structure nécessaire de son objet. La démonstration déductive ne peut être qu'un mode de ramener une vérité à son origine intuitive » (Levinas, 1994a: 51). Il reconnaît donc le caractère dérivé de la déduction, dans la mesure où la pierre de touche de la phénoménologie est l'intuition, comprise comme un acte de conscience qui présente l'objet ; il ne s'agit pas seulement d'un mode de connaissance, mais bien du « phénomène primitif qui rend possible la vérité elle-même » (Levinas, 2001a: 19).

Puisque l'intuition est l'origine de la vérité et le cœur de la phénoménologie, on comprend pourquoi Husserl dit que la phénoménologie est la critique dernière de toute science particulière et « la dernière détermination du sens de l'«être» (*die letzte Sinnesbestimmung des "Seins"*) » (Husserl, 1992: 133). D'après Levinas, ce sens dépasse le point de vue épistémologique (2001a: 17). C'est pourquoi la critique que Husserl fait du psychologisme n'est pas simplement gnoséologique, mais affecte aussi l'ontologie qui sous-tend le psychologisme, celle du naturalisme, c'est-à-dire la conception de l'être comme une simple matière inerte, ontologie à laquelle Husserl oppose une nouvelle philosophie qui établit une autre conception de l'être.

2. De l'intuition de la durée à l'intuition phénoménologique de l'intentionnalité

Levinas a compris que l'intuition phénoménologique était la rationalité de la raison, le principe des principes, mais, comme le dit lui-même Husserl, le principe même n'est pas compréhensible en vertu de l'expérience (*selbst erfahrungseinsichtig*) (Hus-

serl, 1992: 51). Grâce à l'intuition, l'être ne reste pas reclus au sein de la conscience et reçoit son sens en s'explicitant dans la description phénoménologique de ses structures.

L'intuition, comme la phénoménologie elle-même, n'est donc pas qu'une méthode¹; elle nous procure une connaissance qui implique notre existence, parce qu'elle nous permet de mieux connaître le monde et de mieux nous connaître nous-mêmes sans nous transformer en objets. C'est la raison pour laquelle Levinas la tient en haute considération et ce, même pour son projet de retrouvailles avec la vie de l'esprit doué de pensée, esprit qui, grâce à elle, assume la responsabilité de soi et de sa liberté et peut ainsi exister selon sa vocation (Levinas, 2001b: 55)². Cette revendication de la dignité de l'esprit par rapport à sa quantification a été héritée de Bergson et de la recherche husserlienne d'une vérité que les sciences des faits ne peuvent offrir.

Si l'intuition sensible nous donne des objets individuels, l'intuition eidétique nous donne les essences de façon évidente. Dans les deux cas, les objets se donnent de façon originaire puisque même l'essence a besoin d'exemplaires pour pouvoir être captée. La phénoménologie dirige le regard vers la conscience à laquelle ils sont donnés et, conséquemment, elle est science eidétique de la conscience. Elle appréhende les essences en partant des expériences vécues individuelles, mais sans construire d'objet mental, sans avoir recours à l'induction, mais grâce à l'idéation, c'est-à-dire en ramenant à l'unité de l'idée la multiplicité des actes qui la pensent. L'idéation n'opère pas seulement à partir d'exemplaires déjà perçus, mais aussi à partir d'exemplaires imaginés³. Ainsi, c'est elle qui permet l'intuition de l'essence « chose » comme d'un « sujet de déterminations noématiques pris dans son universalité » (Husserl, 1992: 345)⁴, tout en reconnaissant l'*eidos* dans la réalité vécue. L'unité des apparitions provient des essences qui structurent les faits ; elle n'est cependant pas tant liée à l'existence réelle de ceux-ci qu'aux possibilités pures. Husserl ne déduit pas l'essence à partir des expériences ac-

¹ Levinas accorde une grande importance à la méthode phénoménologique, la comprenant comme ce qu'elle fut réellement pour Husserl, c'est-à-dire non pas comme un ensemble de règles ou l'imposition de théories, mais comme un moyen d'accès à l'expérience et aux essences, et donc, comme référence de la phénoménologie à elle-même: « toutes les analyses réflexives sont des analyses phénoménologiques d'essence » (Husserl, 1992: 139). C'est ainsi que Levinas l'a compris : « La méthode phénoménologique n'est pas un "procédé" qui découvre un certain nombre de propositions vraies, mais l'*existence* même de cette philosophie » (Levinas, 2001b: 14). On a parlé aussi d'une méthode indicative de l'altérité chez Levinas (Dubost, 2006: 33).

² La phénoménologie souhaite exprimer le destin de l'esprit et, en ce sens, c'est en lui que Levinas interprète son idéalisme.

³ « *La "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques* » (Husserl, 1992: 148).

⁴ Par idéation intuitive, nous connaissons la chose en durant nécessairement. « Idéation » est un acte de conscience qui donne une essence originairement.

tuelles : « *les vérités pures concernant les essences ne contiennent pas la moindre assertion relative à des faits* ; et donc, d'elles seules, on ne peut non plus dériver la plus mince vérité portant sur des faits » (Husserl, 1992: 17).

Est-il possible de saisir la multiplicité de la vie consciente en partant des essences ? Bergson répondait par la négative, parce qu'il les identifiait avec des constructions intellectuelles et que celles-ci sclérosaient la richesse de la vie consciente, sa durée et sa liberté. Cependant, les essences phénoménologiques ne coïncident pas avec celles que le philosophe parisien critiquait. Tout en étant conscient de cela, la réponse de Levinas à la question posée serait qu'il ne suffit pas de faire appel aux descriptions de l'essence des choses, mais qu'il faut aussi interroger leurs modes d'existence. Celle-ci est tout d'abord l'intentionnalité comme donation de sens. C'est ensuite un mode d'être propre au monde qui est référé à la conscience, une façon qu'a le sujet de se présenter auprès des choses qui sont transcendantes par rapport à la conscience. On comprend ainsi que les choses ou, en général, l'en-soi puisse devenir subjectif et que le sujet soit, avant tout, une ouverture sur l'altérité.

Ainsi, l'intuition sensible n'est pas un processus objectiviste mais modalise bien plutôt l'objet dans sa relation au sujet. De son côté, l'intuition eidétique dépasse le naturalisme. Celui-ci rejette les essences et identifie toute l'expérience avec l'expérience sensible, sans comprendre que celle-ci ne peut garantir elle seule ses vérités. Dans sa critique au naturalisme, Husserl dénonçait surtout son dogmatisme. À l'encontre de celui-ci, le père de la phénoménologie définissait l'expérience au sens large ainsi que l'intuition comme un moyen de questionner les choses elles-mêmes – sans présupposés – afin d'en atteindre les principes. Le naturalisme se trompe en croyant que l'intuition est un fait psychologique et individuel ; de cette façon, il confond l'acte de connaissance avec son objet idéal (par exemple, l'acte de compter avec les nombres). En revanche, la phénoménologie nous invite à distinguer la vie psychique de son objet intentionnel, objet qui transcende l'acte.

En outre, Levinas, qui connaît parfaitement la phénoménologie génétique et, par conséquent, les essences matérielles et les essences inexacts, découvre celles-ci comme essences dynamiques qui typifient notre expérience sans lui imposer de théories. Cela montre que Husserl a dépassé Bergson, lequel considérait que la conscience ne pouvait être appréhendée à l'aide des concepts de l'intellect qui paralysent la durée. L'essence phénoménologique n'est pas un concept de l'intellect, mais « la condition idéale de

l'existence de l'objet individuel » (Levinas, 2001b: 50), son « “style” nécessaire et constant » (Levinas, 1994a: 47). Tandis que les types empiriques sont des généralités inductives, les essences husserliennes dont nous avons parlé conditionnent la possibilité de ces types dans chaque domaine. L'essence de l'objet individuel se trouve dans le type, mais elle-même n'est pas individuelle ; c'est la structure nécessaire de l'objet et elle se donne comme quelque chose d'idéal. La phénoménologie qui la prend en charge se présente comme un nouveau style du philosophe, comme l'analyse des potentialités impliqués dans les actualités. Ainsi comprise, « pour les jeunes Allemands que j'ai connus à Fribourg, cette nouvelle philosophie est plus qu'une nouvelle théorie, c'est un nouvel idéal de vie, une nouvelle page de l'histoire, presque une nouvelle religion » (Levinas, 1994b: 103). Grâce à la phénoménologie, il est possible d'accéder « à de nouvelles possibilités de penser, à une nouvelle possibilité de passer d'une idée à l'autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une manière nouvelle de “dérouter” les “concepts”, par-delà l'appel bergsonien à l'inspiration dans l'“intuition” » (Poiré, 1996 : 76-77).

En somme, l'intuition phénoménologique, contrairement à l'intuition bergsonienne, est intentionnalité, corrélation et non coïncidence complète avec la durée. Le caractère intuitif de la raison et l'idéation husserliennes dépassent l'antagonisme bergsonien entre l'intellect et l'intuition. L'intuition de Husserl n'est pas, comme c'est le cas chez Bergson, un acte dans lequel s'engagent toutes les forces vitales, mais bien une réflexion, réflexion qui a cependant le défaut de ne pas expliquer adéquatement la nature de la vie transcendante et sa relation avec l'existence concrète. Il s'agit de la position de Levinas qui considère l'intuition non seulement comme un mode de connaissance, mais aussi comme un mode de vie au sein duquel l'objet visé n'est pas seulement signifié mais donné de façon originaire. L'imperfection de l'intention signitive se corrige grâce à son remplissement (*Erfüllung*) dans l'intuition et grâce au retour aux actes dans lesquels les objets se dévoilent et qui font partie de l'être de l'objet et de la vérité. Cette vérité exige, en outre, un mouvement régressif depuis l'objet vers la plénitude concrète de sa constitution. La conscience n'est pas la garantie de cette vérité : elle est elle-même fondée sur notre mode intentionnel d'exister. Voilà le phénomène originaire de la vérité, celui qui nous pousse vers l'intuition. C'est depuis lui que peut être comprise l'adéquation mentionnée par Husserl, qui n'est pas celle des représentations subjectives avec la chose, mais la correspondance entre ce qui est visé et l'intuition de l'objet. Ainsi, cette vérité est une manière d'exister qui amène la réalité à la configuration de son sens pour

un sujet capable d'en rendre compte. Voilà le sens de l'idéalisme phénoménologique, idéalisme qui convertit le sujet en une monade afin de nier l'existence de l'irrationnel (Levinas, 2001b: 67). Les choses et les pensées constituent le réel, mais elles n'ont de sens que pour la conscience et celle-ci est le mode d'exister du sens, bien que ce ne soit pas elle seule qui le fasse exister. Cela ne vaut pas seulement pour l'intuition sensible (simple), mais aussi pour l'intuition eidétique qui prend son point de départ dans l'objet individuel, mais qui se dirige sur ce qu'il y a en lui de général. On parle encore d'« intuition » parce que le général de l'objet ou l'objet idéal se donne en chair et en os. Son mode d'existence est lié à l'objet singulier, bien que la connaissance eidétique soit indépendante de l'effectivité de celui-ci. Une fois éliminés cet empirisme représentationnel et psychologiste – qui comprend la *psyché* comme un tiroir dans lequel sont déposés des « objets » psychiques –, Husserl élève la conscience au rang d'un événement qui développe « l'énergie ou l'essence », « l'acte ou l'événement ou le processus de l'esse », son « *ex-position* »¹. Dans la mesure où l'essence n'est pas une représentation de l'objet dans la conscience, mais appartient plutôt à son *intendere*, son mode d'existence nous révèle une autre dimension de l'être : l'idéalité.

L'influence de cette réception de l'intuition husserlienne n'est cependant pas directe. Levinas reconnaît que son travail sur la théorie de l'intuition chez Husserl a été influencé par *Sein und Zeit*, dans la mesure où Levinas « cherchait à présenter Husserl comme ayant aperçu le problème ontologique de l'être » (Levinas, 1982: 36). Il admire l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, mais l'œuvre ultérieure de Heidegger lui semble moins convaincante, non seulement en raison de ses engagements envers le national-socialisme pour lesquels Heidegger n'a jamais présenté ses excuses, mais aussi à cause de son abandon de la phénoménologie (*ibid*: 38-39). Le philosophe de Kaunas souligne précisément, comme nous venons de voir, le fait que Husserl ait élargi l'intuition aux essences et aux formes catégorielles, parce qu'il révèle que c'est dans l'intuition que réside le moment essentiel de l'appréhension véritable : l'intention de conférer plénitude à l'objet visé, une plénitude qui autant dans l'intuition sensible que dans l'intuition catégoriale, n'est pas construite par la conscience. Dans l'intuition la conscience se retrouve directement face à l'être ou, dit d'une autre façon, l'intuition est un acte grâce auquel la chose apparaît comme réelle. Ce qui distingue l'intuition catégoriale de l'in-

¹ Levinas (1991b: 82) cette caractérisation est certainement motivée par l'énergie spirituelle bergsonienne et par son *élan* vital, désormais appliqué à l'être.

tuition sensible, c'est que la première se fonde dans la seconde, un fait que Levinas interprète comme une tentative de Husserl de faire la lumière sur le côté susceptible de vérité de nos activités spirituelles.

Ainsi, à l'aide de l'intuition des essences, Husserl dévoile le processus par lequel l'*ego* parvient aux choses mêmes, « à ce qui fait l'*être* de l'objet » (Levinas, 2001a: 97). Cela est possible grâce à l'essence de l'être de la conscience, à l'intentionnalité, sans passer par la représentation : « La phénoménologie est une destruction de la représentation et de l'objet théorétique » (Levinas, 2001b: 160). Son originalité, depuis la perspective levinassienne, réside dans le fait que la relation entre l'objet et la pensée n'est pas de l'ordre de la représentation, mais du sens. La constitution de celui-ci est, pour la phénoménologie, une activité transcendantale qui s'avère d'une grande valeur pour Levinas en tant que nouvelle orientation qui n'est ni celle du constructivisme ni celle du sensualisme, mais consiste dans la simultanéité de la spontanéité et de l'appartenance exprimée dans la corrélation intentionnelle pour laquelle « Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être » (*ibid.*: 184-185). Levinas cite, à titre d'exemple, l'intention d'aimer, qui appartient à l'existence du monde et qui, en même temps, rend manifeste que celui-ci « n'est pas un milieu "indifférent" – de pure représentation » (Levinas, 1991b: 75). Il tient en haute estime que l'intentionnalité phénoménologique non seulement établisse la corrélation entre la sensation et le senti, mais qu'elle saisisse aussi le senti comme une idéalité et qu'elle l'applique même aux sentiments, faisant d'eux « notre transcendance par rapport à nous-même, notre inhérence au monde » (Levinas, 1994b: 99). En effet, *Ideen I* établit que les sentiments sont inclus dans la sensibilité *lato sensu* ; ils ont leur propre unité générique et une affinité essentielle avec la sensibilité *stricto sensu*, c'est-à-dire comprise comme « le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les "sens" dans la perception externe normale » (Husserl, 1992: 193).

Pour toutes ces raisons, le penseur lituanien définit la phénoménologie comme « l'étude intuitive de l'intentionnalité » (Levinas, 1994a: 77) grâce à laquelle Husserl a dépassé le psychologisme. L'intentionnalité de la conscience ne fait pas signe, comme c'est le cas chez Brentano, vers une transcendance purement psychologique, car la phénoménologie, en tant que science de la conscience, aborde la vie de celle-ci comme quelque chose qui n'est pas la simple image de la chose, mais bien le mode d'existence de la conscience. Par ailleurs, l'intentionnalité souligne le rôle joué par la chose vers

laquelle la conscience se dirige afin d'élargir l'intuition. C'est ainsi que cette intentionnalité inaugure une nouvelle ontologie où l'être est non seulement le corrélat d'une pensée, mais ce qui la fonde ou la constitue.

Dans les *Ideen I* cependant, l'être est étudié comme un *noème* relatif à une *noèse*, puisque c'est l'intérêt pour la constitution de l'être qui y prévaut ; malgré cela, la description de la corrélation noétique-noématique ne sert pas seulement les fins d'une théorie de la connaissance, mais aussi « un intérêt ontologique de premier ordre » (Levinas 2001a, 189), puisque sa tâche essentielle consiste à mettre en lumière le sens de l'existence et celui de toute transcendance. C'est pourquoi Levinas affirme que la grande originalité de Husserl consiste à voir que le rapport à l'objet n'est pas quelque chose qui s'intercale entre la conscience et l'objet, mais la conscience (1994a: 62), son intentionnalité, le phénomène originaire antérieur à la distinction sujet-objet. Les deux sont découverts plus tard comme ses pôles, jamais en tant que substances. Il s'ensuit de leur corrélation que « le rapport de l'intentionnalité n'a rien des rapports entre objets réels. *Il est essentiellement l'acte de prêter un sens (la Sinngebung)* » (Levinas, 2001b: 32). Cela ne veut pas dire que Husserl fasse abstraction de l'objet, mais il l'appréhende comme un moment du phénomène du sens, déterminé par la structure de la pensée et orienté vers un pôle d'identité. La transcendance est donc inséparable de la constitution du sens au moyen de la synthèse d'identité, c'est-à-dire au moyen de l'identification d'une unité de la multiplicité.

Selon Levinas, « analyser les intentionnalités qui *constituent* tel ou tel autre objet, c'est faire de la phénoménologie » (Levinas, 1994b: 101). En effet, cette constitution n'est pas la détermination purement subjective de la connaissance, mais la découverte des structures des choses mêmes. C'est cela le sens de l'idéalisme transcendantal phénoménologique, idéalisme qui s'oppose au naturalisme, qui ignore tout de la richesse de la *Lebenswelt*, ainsi qu'au subjectivisme transcendantal qui réduit tout à une construction du sujet. L'ontologie naturaliste n'admet que les relations causales de l'être physique sur l'être psychique et édifie un monde sur le monde dans lequel nous vivons de façon immédiate. Elle rejette donc l'intuition directe de la phénoménologie. Husserl oppose à cette ontologie naturaliste sa propre ontologie de la conscience, dont l'existence est enracinée dans la nature, mais permet cependant d'en rendre compte. Il démontre que l'origine de tout être, y compris l'être naturel, est déterminée par le sens de la vie consciente et non l'inverse. La valeur de ses descriptions intuitives de la conscience ne

sera plus purement psychologique, parce que « le monde des “res” transcendantes se réfère entièrement à une conscience » (Husserl, 1992: 104). Cette dépendance est due à l'intentionnalité qui n'est donc pas le « je pense », mais le « *ego cogito cogitatum* » ; ce qui implique que l'objet de chaque *cogitatio* n'est pas contenu dans la conscience. *Ego*, de son côté, n'est ni une substance ni une loi logique, puisqu'il est inséparable du caractère personnel de la conscience ; d'où s'ensuit que toute expérience vécue appartienne à un « je ».

Même dans ses derniers écrits¹, Levinas continue de penser que le principe essentiel de la phénoménologie est l'intentionnalité, bien qu'il se montre plus critique envers l'intentionnalité husserlienne représentative, puisqu'il considère qu'elle est encore captive de l'horizon du savoir. Husserl distingue bien entendu l'objet de la représentation et l'acte de la représentation, mais le premier se situe encore et toujours à l'intérieur de la pensée. Levinas mettra de l'avant une autre intentionnalité, capable de faire droit à la transcendance radicale du rapport éthique, une intentionnalité ouverte à une transcendance distincte de l'*hors-de-soi*² qui assure la possibilité de la vérité sans la médiation de la représentation, comme ouverture sur un nouveau type d'événements dont l'intention provient du désir et qui se déploient sous la surface des simples faits.

3. Le sens de la réduction transcendantale

Dans la perspective levinassienne, cette ouverture de l'intentionnalité à l'objet et la référence de celui-ci à la conscience justifient la réduction phénoménologique. Avec elle, Husserl dépasse la métaphysique en ceci qu'il ne tient pas pour acquis l'existence et la transcendance de l'objet, mais analyse la constitution de son sens pour la subjectivité transcendantale. Cette constitution ne signifie pas que les phénomènes subjectifs soient de simples constructions ou qu'ils se donnent séparément de l'objet qu'ils

¹ C. Pagés (2010: 265-282) a déclaré que Levinas soutient deux lectures divergentes du concept husserlien d'« intentionnalité ». Selon la première, l'intentionnalité est transcendance au sens de l'ouverture. La seconde lecture met l'accent sur la représentation sous-jacente à l'intentionnalité du même (Pagés, 2010: 265-282). D'après nous, la seconde lecture correspond à une valorisation un peu plus tardive et critique qui prépare le concept levinassien de l'intentionnalité éthique. Ainsi, dans *Totalité et infini* de 1961 (Levinas, 1994c: 127), Levinas affirme que « la thèse selon laquelle toute intentionnalité est, soit une représentation, soit fondée sur une représentation – domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl ».

² Cf. Levinas (1991b : 81).

annoncent¹. L'être transcendant est tout d'abord le sujet des déterminations sensibles et seulement par elles, sujet des déterminations physiques, qui sont déjà annoncées dans les déterminations sensibles². Il en résulte que « transcendant », selon Husserl, est tout ce qui ne fait pas constitutivement partie du courant de la conscience. « Par conséquent, avant tout, l'objet matériel » (Levinas, 2001a: 46, note 25). C'est ce qui différencie l'idéalisme transcendantal de Husserl de celui de Berkeley : l'être phénoménologique n'est pas l'être-perçu. Même l'essence ne peut pas être considérée comme un en-soi indépendant de son vécu intentionnel.

L'existence de ce qui est transcendant est purement phénoménale ; autrement dit, la donation de la chose ne va pas de pair avec son existence : « Le sens d'existence – cette notion aussi générale que vide pour l'attitude naïve qui la présuppose – devient l'objet principal de recherche en phénoménologie, et doit être explicitée par la phénoménologie de la raison » (Levinas, 1994a: 89). La modification qui met la thèse générale de l'existence entre parenthèses a pour but d'y retourner radicalement par le biais de la raison. De cette manière, l'« existence » se libère de l'étroitesse de l'objet naturel et ouvre un champ transcendantal.

En effet, les déclarations de Husserl ne font pas référence à l'existence ou à la non-existence des choses, mais à leur mode d'exister. Il met entre parenthèses la thèse de l'existence du monde en se basant sur sa relativité et sur les limitations de ce que nous pouvons connaître de lui – limitations dues au fait que l'évidence de sa réalité n'est jamais fermée, car il y a toujours des anticipations et, par conséquent, le mode d'existence du monde ne garantit jamais sa propre existence. En revanche, le mode d'existence de la conscience est, pour Husserl, l'évidence. C'est la raison pour laquelle la reconnaissance de la chose dans une série infinie d'esquisses est précisément l'affirmation de sa transcendance, c'est-à-dire la démonstration qu'elle ne se confond pas avec la concordance de ses apparitions, qui sont tout ce que peut devenir l'objet de l'intuition. Ces apparitions composent l'être de notre vie concrète, même si elles n'épuisent jamais le sens de l'objectivité de la réalité, parce que « l'objectivité » n'est pas seulement la concordance des actes intuitifs d'un seul *ego*. Dans *Ideen I*, Husserl ne développe pas encore la phénoménologie de l'intersubjectivité qui serait nécessaire pour atteindre l'objecti-

¹ « L'apparition de la chose matérielle à travers une multiplicité d'esquisses (*Abschattungen*) – remarquons-le expressément – est inhérent à l'essence même de la chose » (Levinas, 2001a: 25).

² « La nature de la physique n'a de sens que par rapport à une existence qui se révèle dans le relativisme des *Abschattungen* – et c'est là le mode d'existence *sui generis* de la réalité matérielle » (*ibid.*: 30).

vité, mais son disciple Levinas l'a étudiée de près en suivant ses cours à Fribourg¹, et dans sa corrélation avec l'objectivité, en tant qu'illustration du dépassement de la conscience formelle du néokantisme et étape préalable à la relation éthique avec l'altérité.²

Les deux phénoménologues reconnaissent qu'on ne peut vivre dans le monde que comme consciences, et que cela est rendu possible par l'*epochè* qui nous permet de prendre nos distances par rapport à l'existence afin de la penser et la dire. La liberté d'exercer l'*epochè* donne accès à une vie reconduite qui, chez Husserl, n'est pas une attitude provisoire, mais le moyen d'atteindre la source de tout être, la vie entière dans laquelle « le champ infini des expériences vécues absolues est donné – *le champ fondamental de la phénoménologie* » (Husserl, 1992: 107). Levinas semble avoir été séduit par l'attitude phénoménologique et par la réduction qui fait de la phénoménologie « une discipline *purement descriptive* qui explore le champ (*Feld*) de la conscience transcendantale pure à la lumière de la pure intuition » (Husserl, 1992: 127), d'où son indépendance vis-à-vis de toute autre discipline. Il faut remarquer que la conscience phénoménologique n'est pas une substance, mais un « champ » et que la phénoménologie n'est pas un constructivisme qui prend la conscience comme son point de départ mais qui en fait la description. La suspension de l'attitude naturelle et la réduction à la conscience transcendantale qui en résulte ouvrent un champ d'expérience radicale derrière la vision naïve des choses, laissant apparaître la réalité en son ultime structure.

En 1930, Levinas change d'avis et accuse la réduction d'être un acte purement théorique (2001a: 203) grâce auquel l'être humain passe d'un état où il vit à un autre où il réfléchit sur la vie, passant outre sa situation concrète. Levinas conclut que la réduction est une réflexion « *sub specie aeternitatis* » qui finit par intellectualiser l'intuition, à la différence de Bergson qui concevait l'intuition comme une certaine « réduction » de toutes les choses *sub specie durationis*, c'est-à-dire comme une intuition philosophique liée à la vie concrète. C'est ce fondement métaphysique de l'intuition qui fait défaut à la phénoménologie husserlienne (Levinas, 2001a: 219).

¹ Il dit avoir suivi en 1928 le cours de Husserl sur la psychologie phénoménologique et « durant l'hiver 1928-9, les cours sur la constitution de l'intersubjectivité » (Levinas, 1982: 29).

² Levinas réagira aux études de Husserl sur l'intersubjectivité en affirmant qu'ils substituent l'expérience de l'altérité de l'autre *ego* en le transformant en un double du propre *ego*. Il lui reproche d'avoir abordé l'altérité comme une donnée réflexive pour la conscience théorique, comme un produit du pouvoir constitutif de l'égologie pure. Je me permets de citer mon travail sur ce sujet : López Sáenz 2001. Récemment, S. Overgaard a mis en évidence que l'intersubjectivité phénoménologique n'est pas une simple présentation d'autrui comme double perceptif du moi, mais la préservation de cette altérité que Levinas revendique (Overgaard, 2003).

Néanmoins, dix-neuf ans plus tard, Levinas comprendra la nécessité de la réduction : la réflexion n'est pas suffisante parce qu'elle maintient l'engagement avec le monde et n'établit aucun point d'identité de la multiplicité des intentions. La réflexion requiert une activité spirituelle qui ne présuppose pas le monde comme sa condition, une suspension du sujet empirique qui permette de le retrouver comme philosophe. C'est ce que parvient à faire la réduction, comprise comme « une violence que se fait l'homme – être parmi d'autres êtres – pour se retrouver en tant que pensée pure » (Levinas, 2001b: 52).

Bien que cette réduction ne supprime rien de la transcendance externe et que, comme Husserl déclare, elle soit la méthode par laquelle nous revenons à l'homme concret, au champ de la conscience pure où nous pouvons pratiquer l'intuition philosophique et surmonter le naturalisme (Husserl, 1992: 5), la pensée antérieure à la réduction opère d'abord sur ses objets avant de les penser. La réduction phénoménologique met fin à cette opération. Sa « violence » provient de la rupture avec l'attitude naïve qui identifie le monde avec l'être ; il s'agit donc d'une exigence nécessaire afin de recréer la question philosophique qui surgit de la distanciation par rapport à tout ce qui est pris pour acquis et qui a pour but de trouver son sens.

La réduction phénoménologique est la reconduction de ce qui est mondain à la conscience afin de comprendre comment celle-ci contribue à l'apparition des nombreux mondes qui lui sont relatifs ainsi qu'à l'idée d'un monde commun de la rationalité. La réduction ne supprime rien, mais re-conduit tout à cette région qui résiste à la réduction parce qu'elle est constituante ou absolue. Elle l'est, non seulement parce qu'elle est hors de tout doute, mais aussi parce que tout le reste est relatif à elle d'un point de vue ontologique et gnoséologique. Au paragraphe 49 de *Ideen I*, Husserl établit l'existence relative et présumée des objets transcendants et l'existence absolue et nécessaire de la conscience transcendantale qui survivrait à un « anéantissement du monde » (*Weltvernichtung*) (*ibid.*: 103). Cette conscience n'a de sens que pour la phénoménologie statique développée dans ce travail, celle pour qui l'être immanent de la conscience est absolu, tandis que l'être transcendant est toujours relatif à elle. L'existence du monde est conçue comme le corrélat de la conscience ; son être « par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, – un être qui *au-delà* de cette identité est un rien » (*ibid.*: 106).

Nous sommes donc conduits par la réduction phénoménologique à la conscience pure, à sa vie transcendantale, à l'intentionnalité, maintenant conçue comme un acte de corrélation qui nous permet de distinguer la subjectivité en tant qu'objet mondain de la subjectivité transcendantale qui se dirige sur cet objet. Grâce à cette dernière, nous avons pris conscience que « l'être n'est autre chose que le corrélatif de notre vie intuitive » (Levinas, 2001a: 138). Cependant, la transcendance de l'objet n'est ni une construction qui lui appartienne ni le résultat des relations. Cette transcendance qui n'est autre que l'existence du monde ne se réduit pas non plus aux catégories constitutives de son essence, mais consiste plutôt dans le fait d'être rencontré à nouveau par la conscience ou dans le fait d'être une existence qui ait un sens. Levinas tient en estime ce renvoi de toute existence au mode d'exister de la conscience, à son intention, sans perdre pour autant sa différence. Grâce à elle, l'existence se connaît elle-même et la conscience phénoménologique se démarque de la conscience naturelle. Celle-ci n'est pas abandonnée par Husserl ; il ne fait que souligner qu'elle se constitue dans la conscience transcendantale qui, ne faisant pas partie de la nature, n'est cependant pas qu'une abstraction. Comme le soutient Husserl, cette conscience est « le sujet de chaque acte et vit (*lebt*) en lui "actuellement" » (Husserl, 1992: 178) ; il n'est composé de rien ; il n'a pas de contenu, « il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus » (Husserl, 1992: 179). Contrairement au moi empirique, le moi pur n'est pas un existant, mais une modalité de l'être. Avec lui, la phénoménologie a découvert un nouveau domaine : le domaine du subjectif plus objectif que toute objectivité. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl ajoutera que par la méthode de réduction transcendantale chacun de nous est porté à son pôle-*ego* avec son contenu concret-monadique respectif, comme cet *ego* factuel, l'unique *ego* absolu (Husserl, 1963: 103). La singularité de la personne n'est donc pas perdue, on obtient bien plutôt une réflexion sur elle puisque l'*ego* transcendantal n'est pas un principe formel, mais la configuration temporelle de chaque conscience individuelle.

Dans la fondation de la phénoménologie transcendantale comme science des essences, la réduction eidétique était indispensable en vue d'atteindre une universalité essentielle et non factuelle ; en plus, la réduction transcendantale purifie la vie concrète de toute interprétation naturaliste. Levinas ajoute qu'elle « est aussi une prise de conscience, du fait que l'origine de l'être est dans la vie concrète de la conscience » (Levinas, 2001a: 140), dans l'intentionnalité qui ouvre à la transcendance de l'objet et en même temps, la traverse. Voilà le véritable objectif de la reconduction husserlienne au je pur et

nécessaire ; il est pur au sens où il n'est pas une autre expérience vécue, mais sa source. Il s'agit d'une reconduction au je identique (« différent par principe pour chaque flux des vécus »¹) avec lequel se présente « une transcendance *singulière* – non constituée – *une transcendance dans l'immanence* » (Husserl, 1992: 124). Levinas l'interprète comme « une présence de soi à soi qui se réveille de son identité d'état et se présente à un moi » (Levinas, 1986a: 46). Il réaffirme ainsi la transcendance spécifique de la subjectivité sans recourir à l'immanence du Même. À cette fin, il avait déjà compris l'intentionnalité comme « *un acte de transcendance véritable et le prototype même de toute transcendance* » (Levinas, 2001a: 69). Il faut étudier cet acte parce que dans l'intentionnalité et dans le caractère conscient des *Erlebnisse* s'exprime l'existence. Il propose de la comprendre non pas comme une procédure pour obtenir la certitude, mais comme une « révolution intérieure », comme « un mode d'existence de l'esprit selon sa vocation et, en somme, selon son être libre par rapport au monde » (Levinas 2001b, 54). En effet, la conscience est absolue, parce qu'elle existe comme évidence dans la liberté. Or, le philosophe lituanien considère que la seule liberté reconnue par Husserl c'est celle de neutraliser la thèse d'existence propre à l'attitude naturelle afin de la thématiser, soit « la liberté de la théorie » (Levinas, 2001a: 222).

Husserl a eu le mérite d'exiger la reconduction de toutes les thématisations à leur source transcendantale, mais selon Levinas, une élucidation plus profonde du sens de l'existence absolue de la conscience fait encore défaut. À notre avis, Husserl a éclairci l'existence absolue en le distinguant de la réflexion. En effet, non seulement affirme-t-il qu'elle est conscience de quelque chose ou encore qu'elle n'existe pas comme telle simplement lorsqu'une conscience réfléchit la capte comme objet, mais aussi qu'avant toute réflexion, elle est présente comme arrière-fond (*Hintergrund*) et comme « prête à être perçue » (*Wahrnehmungsbereit*) (Husserl, 1992: 95). Les objets extérieurs sont extérieurs à la conscience ; en revanche, sa propre perceptibilité est son mode d'exister de façon absolue, non pas comme une existence indubitable, mais comme une existence responsable de soi, dans la mesure où elle existe en portant en soi la garantie de son existence, comme le lieu où se constitue tout être.

Sous l'angle de la phénoménologie de la genèse, la réduction est interprétable comme la découverte de la subjectivité transcendantale en tant qu'origine, mais aussi en

¹ Husserl (1992: 124), dans une note en bas de cette page, Husserl reconnaît que sa conception du moi pur est difficile et que, pour la clarifier, il lui consacra un chapitre dans *Ideen II*.

tant que subjectivité auto-constituante, puisque sa réflexion n'est pas l'introspection, mais l'intuition des essences et la contribution à la réalisation de la subjectivité transcendante elle-même. C'est ainsi que Levinas la comprend, non pas comme une entité, mais comme une façon de vivre et d'éprouver très différente de l'intentionnalité dirigée vers l'objet, comme une autre intentionnalité qui n'est pas l'intellection, mais conscience interne du temps. Husserl n'avait pas encore développé cette dimension passive dans *Ideen I* et, par conséquent, la réduction à la subjectivité transcendante y reste incomplète. Il faudra découvrir sa véritable signification dans sa constitution au sein du flux temporel ; ensuite, on montrera que cette conscience n'est pas seulement une conscience constituante. Au lieu de parler d'intentionnalité fondée en elle, Levinas propose la notion de « contre-intentionnalité », par le biais de laquelle le privilège constituant retombe sur l'appel de l'Autre, dont l'affectation est la source de la subjectivité et de la conversion du sujet en sa réponse.

4. Sur la nécessité d'une ré(con)duction à la genèse

L'ontologie de Husserl s'articule autour de la conscience absolue et de ses actes théoriques, qui sont ceux qui actualisent les possibilités de l'existence. Levinas a reconnu, néanmoins, que dans *Ideen* Husserl fait un pas en avant en considérant des actes non théoriques (le valeur, le désir, l'amour) comme des vécus intentionnels qui eux aussi constituent des objets avec un mode de vérité autre, étant donné que la vérité phénoménologique ne se trouve pas seulement dans le jugement, mais principalement dans l'évidence intuitive. En termes husserliens, ces actes non théoriques sont « la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent. Par exemple, la conscience qui évalue constitue un type nouveau d'objectivité : l'objectivité "axiologique", par opposé au simple monde des choses... » (Husserl, 1992: 272). Cela implique que la vie pratique et la vie esthétique sont également intentionnelles, qu'il y a une intentionnalité affective et axiologique qui est saluée par Levinas comme « la magnifique découverte faite par Husserl » (Levinas, 1987: 214). Sans elle, tout vécu de la conscience non dirigé vers la connaissance se trouverait réduit à un contenu hylétique ; grâce à elle, en revanche, il y a un positionnement. Or, Levinas se demande si la position comme moi transcendantal assurant la vérité de l'être dans l'apparaître n'est pas ordonnée à une *Urdoxa* qui n'est pas mise en cause, à une synthèse sans

synthèse ou « à l'intrigue éthique antérieure à la connaissance » (Levinas, 1987: 215). Cette antériorité sans positionnement nous semble au moins discutable car la délibération et la prise de décision éthique font toujours usage d'une rationalité pratique.

L'intérêt grandissant de Levinas pour l'intrigue éthique le conduira à la phénoménologie de la passivité au sein de laquelle il définira une subjectivité affectivement assujettie à l'Autre qui semble échapper à l'ubiquité constitutive et à l'intentionnalité théorétique, bien qu'il comprenne finalement que la conscience passivement affectée est également conscience réfléchie qui écarte ce vécu non intentionnel ou le situe dans la conscience préréflexive. Levinas n'accepte pas qu'une telle conscience soit uniquement conscience confuse ; il la considère conscience implicite précédant toute intention, comme un « effacement ou discrétion de la présence » (Levinas, 1991b: 147), dans la mesure où elle n'est pas un acte, elle n'est pas volontaire, ni même descriptible comme prise de conscience de la passivité, mais peut-être seulement comme une affection du moi par l'Autre. Il s'agit d'une passivité absolue de la conscience, c'est-à-dire d'une passivité non assumée parce qu'elle est du côté de l'altérité. L'*Urimpression* husserlienne en est très proche. De façon analogue, Merleau-Ponty découvre dans cette conscience préréflexive l'intentionnalité *fungierende*, non-égoïque, mais déterminant l'activité du moi, ainsi qu'une passivité qui n'est pas pure, mais qui agit déjà sur ce qui demeure en tant que sédiment. Levinas n'a pas ignoré cette intentionnalité qui va au-delà de l'opposition traditionnelle entre activité et passivité. Il l'élucide cependant comme une évidence et comme opérante ou agissante (Levinas, 2001b: 36), intentionnalité sans thématization s'acheminant vers une « *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre » (Levinas, 2001b: 188).

Bien que cette intentionnalité ne soit pas l'acte d'une conscience constituante, elle fournit également un sens, dans sa double acception de signification et direction. C'est cependant la puissance égoïque qui prédomine dans l'intentionnalité husserlienne et, pour cette raison, le penseur lituanien considère que la responsabilité envers ce qui est véritablement humain doit retourner à l'intériorité de la conscience non intentionnelle, à cette conscience qui est au-delà de la dichotomie entre l'être et le non-être, comme la possibilité de « préférer l'injustice subie à l'injustice commise et ce qui justifie l'être à ce qui l'assure » (Levinas, 1991b: 151). Jusqu'à la fin de sa vie, Levinas a

évoqué la nécessité d'une justification phénoménologique de la vérité¹. À notre avis, cette justification est aussi un désir de vérité comprise comme *Richtigkeit* qui fait appel à l'action et à la transformation, parce que l'histoire ne peut pas avoir le dernier mot et le « *je peux* » doit se mesurer dans son comportement avec les autres au sein du monde, tirant des leçons de l'histoire au moment même où son expérience la reconfigure.

La responsabilité en tant que témoignage de l'immémorial, d'où émerge la relation éthique, n'est pas, chez Levinas, intentionnelle et ne fait pas référence à une expérience préalable. Elle se tient à distance de la tradition dont le concept d'éthique provient de la Raison, comprise comme faculté de l'universel. La vérité de l'éthique commence dans le dialogue Je-Tu, dans le valoir de l'autre homme. Cette vérité de la relation n'est pas l'autre face de l'évidence, elle n'est même pas la vérité du dévoilement, mais le témoignage. Pour Levinas, la conscience qui est responsable de l'Autre n'est même pas une conscience qui se sait elle-même située, conscience réflexive d'elle-même ou de ce qui l'entoure. L'intentionnalité opérante qui la précède lui a cédé sa place.

Même si c'est grâce à l'intentionnalité que « la phénoménologie annonce une métaphysique du transcendantal » (Levinas, 2001b: 191) dans laquelle ce transcendantal est une relation avec l'altérité qui ne se fixe pas dans une polarisation sujet-objet, une autre intentionnalité qui ne soit pas objectivante, une intentionnalité phénoménologique qui renvoie à un horizon transcendantal devient nécessaire. C'est elle que Levinas découvre dans les analyses husserliennes du *Leib* comme horizon de la sensation, mouvement et liberté. La phénoménologie serait la réactivation de ces horizons implicites depuis lesquels la pensée sort alors d'elle-même, car l'intentionnalité la réfère aux horizons noématiques desquels se démarque le sujet dirigé sur l'objet. Ces horizons jouent un rôle transcendantal dans la mesure où ils ne sont pas de vagues contextes, mais constituent la situation du sujet (son corps, la terre, le monde, etc.). Ce n'est que grâce à un second acte et suite à la réduction que l'on peut découvrir les horizons cachés qui s'ouvrent « autour des premières “intentions” du donné abstrait, l'intrigue humaine – ou interhumaine – qui est la concrétude de son impensé » (Levinas, 1996: 28). Levinas accepte donc la réduction qui laisse apparaître du phénomène « toutes les dimensions de sens – tous les “horizons” qui échappent à la naïveté d'une pensée qui néglige de

¹ Poirié (1987: 110). À cet égard, nous ne sommes pas d'accord avec l'idée de Dubost selon laquelle « Levinas considère la phénoménologie comme une exigence radicale de preuve et se fait ainsi l'héritier d'un projet de fondation apodictique » (Dubost, 2006: 34). La justification phénoménologique n'est pas seulement gnoséologique et formelle. Elle est un témoignage des contenus et des sens qui proviennent de l'intuition, non de l'autorité.

réfléchir sur son propre déroulement » (Levinas, 1987: 210). Levinas interprétera la conscience « prêteuse de sens, l'intentionnalité husserlienne articulée comme *noesis* d'un *noema* où le *noema* est concret dans l'intention de la *noesis*, comme savoir » (Levinas, 1986b: 234). La donation de sens réduit l'objet à la représentation des noèmes et menace l'opposition du moi à son objet. Pour la rétablir, Levinas estime que la notion d'intentionnalité doit signifier à la fois une extériorité dans l'immanence et l'immanence de toute extériorité. « Mais l'intentionnalité épuise-t-elle les modes selon lesquels la pensée est signifiante ? » (*ibid.*: 241) Notre philosophe répond par la négative, car « il y a une pensée de l'altérité qui n'est pas thématization, mais responsabilité à l'égard de l'humanité qui est au-delà de ce qui peut se montrer » (*ibid.*: 241).

Pour être juste, il faut tenir compte de ce que, à la différence de la phénoménologie statique qui domine *Ideen I*, la phénoménologie génétique s'intéresse à cette intentionnalité d'horizon et à la généalogie de la conscience, à la passivité des habitudes qui sous-tend l'activité et, en somme, à la présence inobjective du sens sédimenté. Dans cette phénoménologie, Husserl ne souhaite plus développer une science des essences, mais des associations passives et des sédimentations. Quand il indique dans *Ideen I* que « *Le flux de l'être phénoménologique a une couche matérielle et une couche noétique (der Strom des Seins phänomenologischen hat eine stoffliche und eine noetische Schicht)* » (Husserl, 1992: 196), il semble l'annoncer puisqu'il différencie un niveau d'analyse phénoménologique-hylétique et un autre phénoménologique-noétique, bien qu'il considère que ce dernier est plus important et plus riche.

Comme Merleau-Ponty, le philosophe lituanien reconnaît l'importance des analyses des *Ideen II*, notamment le lien entre le mouvement et la perception et celui entre les sensations localisables et les sensations kinesthésiques. Le mérite de la phénoménologie de la sensibilité kinesthésique est, selon lui, d'avoir dégagé les intentions qui ne sont pas du tout objectivantes afin de penser une extériorité qui n'est pas objective. En effet, la fonction transcendentale de la sensibilité ouvre, chez Husserl, une intentionnalité autre, distincte de l'intentionnalité objectivante, puisque le sensible est quelque chose de donné avant que d'être recherché.

La sensibilité joue un rôle central dans la constitution. Il s'agit d'une sorte d'intentionnalité opérante qu'on peut apprécier dans l'être-orienté des sens. Levinas utilise l'analyse phénoménologique de la sensibilité pour montrer que ce qui s'y donne n'est pas un rendement ontologique du Je, mais bien à la fois le donateur et le donné. La

théorie husserlienne du sensible a ainsi rendu à l'événement impressif sa fonction transcendante, en découvrant en lui une pensée intentionnelle qui est le temps lui-même. De son côté, la conscience constituante ne se révèle pas seulement comme la pensée, mais comme l'événement; ce n'est pas une conscience éternelle opposée à la conscience temporelle. Puisque la conscience du temps est aussi le temps de la conscience, c'est-à-dire que ce qui temporalise est déjà temporalisé, la conscience est conscience d'objet, mais aussi conscience non objectivante de soi-même, c'est-à-dire qu'elle se vit, qu'elle est *Erlebnis* au même titre que son intention. C'est aussi un flux temporel d'un matériau sensuel, le sentir même de la sensation. Les éléments d'un tel matériau sont les données hylétiques, bien différentes des qualités de l'objet atteintes par l'intention. La présence de l'objet n'est donc pas pensée comme telle, mais s'appuie plutôt sur la matérialité des sensations. Selon Levinas, Husserl reconduirait celles-ci à une subjectivité absolue afin d'appréhender le flux qui est le sentir même de la sensation.

De même que Husserl avait distingué dans la pensée le penser du pensé, sur le plan du sensible il différencie le sentir du senti ; celui-ci n'est pas une qualité de l'objet corrélatrice à une intention. Dans la sensation, le sentir est conscience du senti et coïncidence avec lui et donc, une intentionnalité. Or, la particularité de l'intentionnalité du sensible est sa kinesthésie, c'est-à-dire le fait que les sens s'ouvrent au sensible, se meuvent pour l'explorer. La kinesthésie n'est pas une image motrice, mais une véritable intentionnalité opérante, étant donné que la sensation constitue le se-mouvoir lui-même et que celui-ci est le mode selon lequel le sentant sent le senti. Par conséquent, le mouvement constitue l'intentionnalité du sentir, le remplissement de sa transitivité.

La vie est une relation constante entre l'intention et la sensation, ou, comme Levinas le dit, « l'intentionnalité est l'union de l'âme et du corps » (2001b: 196), la corporalité liée à la spiritualité qui s'ouvre à la radicalité de l'autre. Admettre cette union, c'est trouver « la spiritualité de la conscience dans le mouvement par lequel elle déborde son intériorité », tendance opposée à celle qui anime le bergsonisme et qui, dans la même ligne du spiritualisme traditionnel, « recherche l'esprit comme libéré du corps » (Levinas 2001b, 198). En revanche, Levinas voit dans l'incarnation la transitivité par excellence rendant possible tout acte. Il récupère cette intentionnalité transitive, beaucoup plus originale et originaire que l'intentionnalité objective¹. Selon nous, cette

¹ Sans cette intentionnalité transitive, la philosophie contemporaine de l'art resterait incompréhensible car elle n'est pas une approximation de l'idéal du Beau, ni l'un des ornements de notre vie, ni le témoignage de notre temps, ou le reflet de l'économie, mais « la relation ultime avec l'être dans une anticipation, qua-

transitivité dynamique de la conscience provient du dépassement phénoménologique du réalisme et de l'idéalisme. À la différence de la constitution de l'objet par la conscience et la conceptualisation de la transcendance comme appréhension des actes constitutants, l'intentionnalité transitive est la non-coïncidence entre moi et l'autre dans laquelle surgit une différence qui fait que l'intentionnalité soit, en partie, passive, qu'elle soit un voir vers quoi vise la conscience en se transcendant dans le monde. Cette intentionnalité transitive et non théorique à laquelle se réfère Levinas est de cette façon : « La découverte de l'intentionnalité dans la *praxis*, l'émotion, la valorisation, où l'on a vu la nouveauté de la phénoménologie, n'emprunte sa vigueur métaphysique qu'à l'intentionnalité transitive de l'incarnation » (Levinas, 2001b: 197). C'est la raison pour laquelle Levinas considère que c'est la phénoménologie des kinesthésies et celle du corps comme l'intentionnalité par excellence, parce que grâce aux *Empfindnisse* (sensations doubles, se sentir tout en sentant), « la relation avec l'objet s'incarne » (Levinas, 2001b: 218), dans la mesure où le monde se constitue par référence à un sujet qui se meut afin de se diriger vers lui. Étant donné que le mouvement appartient à la subjectivité, la sensation kinesthésique n'est pas un contenu senti qui indiquerait des modifications. Elle est bien plutôt entièrement modale et libre. C'est ainsi que le philosophe lituanien met en relief les potentialités spirituelles de la sensibilité et la comprend comme « incarnation de la pensée » ou comme « conditionnement du mental dans le "corps propre" » (1987: 150).

Ainsi, la sensibilité levinassienne nous ouvre à la transcendance, comprise comme l'Autre. Merleau-Ponty va encore plus loin en cherchant l'ouverture à tout ce qui est autre. Face à la transcendance levinassienne sans immanence, il va à réaffirmer la transcendance dans l'immanence du corps vécu « qui n'est pas dehors sans être dedans »¹. En 1984, Levinas semble convenir avec lui que le résidu de la réduction n'est ni l'immanence absolue ni l'absolue transcendance, mais le niveau pré-réflexif et charnel. Le mouvement de la chair remet en question la réduction transcendantale de la sensibilité effectuée par Husserl en mettant en évidence que la constitution présuppose ce qui est constitué:

siment impossible, de ce qui n'est plus l'être –cette œuvre ne se conçoit pas en dehors de l'idée radicale de l'intentionnalité – » (Levinas, 2001b: 199, Note).

¹ Merleau-Ponty (1964: 97). Chez Merleau-Ponty, le corps n'est pas pure immanence en face de l'absolue transparence de la conscience, mais phénomène d'une dimension intérieure qui ne se manifeste qu'indirectement, la dimension d'un soi-même au cœur de la chair. Pour sa part, la conscience – toujours incarnée – ne se présente pas dans l'immanence et par opposition à la transcendance des objets. C'est une conscience perceptive.

La texture du *constituant* serait cousue des *fils* provenant aussi du *constitué*, sans que cette provenance ait eu à répondre à une quelconque « visée intentionnelle ». Ces *fils* appartiendraient à l'étoffe psychique et, si l'on peut dire, à la *chair* même de l'esprit. Ce ne serait pas là précisément une simple métaphore : la « démarche » spirituelle de la pensée serait aussi, par exemple, au sens propre du terme, marche et mouvement d'un corps humain (Levinas, 1987: 148).

Husserl reconnaissait déjà le tissu des intentionnalités dans les données hylétiques ; Levinas est encore plus radical : « La sensibilité marque le caractère subjectif du sujet, le mouvement même du recul vers le point de départ de tout accueil », vers l'*Urimpression* (impression originale) qu'est l'instant présent et, par conséquent, « l'individuation du sujet » (*ibid.*: 148). Au sein d'une telle impression, passivité et activité se rejoignent, puisqu'une impression n'est pas une « conscience de », mais la source de toute conscience et de tout être. Or, cette impression est tout de suite modifiée par la rétention husserlienne. Levinas, par contre, retourne à l'impression en interprétant la réduction transcendantale non pas comme une reconduction à l'*ego* transcendantal, mais comme un retour depuis l'expérience dirigée vers la vérité vers l'impression originale à partir de laquelle la vérité prend sens. La vérité continue de se révéler à la conscience, mais celle-ci n'est déjà plus souveraine. La conscience constitue l'objet, mais elle sait de l'existence d'un monde pré-prédicatif, de l'*Urimpression*.

Bien qu'Husserl assure que la conscience n'est rien sans l'impression (Husserl, 1966: 107) ; Levinas considère que la conscience husserlienne est déterminée par la rétention¹ et qu'en conséquence, même l'*Urimpression* est habitée par la conscience intentionnelle. En revanche, le philosophe de Kaunas soutient que l'impression originale ne retient rien, qu'elle est la préséance du réel, une anticipation qui est conscience sans modification.

Même si, comme nous le voyons, Levinas reconnaît la richesse des descriptions présentes dans *Ideen II*, il pense que l'ouvrage se situe dans la même lignée que les œuvres antérieures de Husserl. Concrètement, il croit que l'incarnation husserlienne est fondée sur l'aperception, aperception grâce à laquelle il conciliait, dans *Idées I*, la conscience absolue constituante du monde psycho-physique avec la conscience comprise comme processus réel appartenant au même monde. Étant donné que l'*Apperzeption* est réflexion de la conscience, elle permet d'adopter ou bien une attitude psychologique

¹ «La conscience est sénescence et recherche d'un temps perdu » (Levinas, 2001b: 156).

dirigée sur les états de la conscience ou bien une attitude phénoménologique, dirigée sur la conscience pure ; l'expérience vécue de la première gagne avec la seconde une référence intentionnelle à l'*ego* et au corps propre¹ ; à son tour, la conscience psychologique découvre son essence grâce à la conscience pure : l'intentionnalité vers le monde extérieur et intérieur. Un tel mouvement centrifuge et centripète caractérise, d'après Levinas, l'*ego* pur husserlien qui est le sujet de la conscience transcendantale constituante, dont Levinas dira, dans ses dernières œuvres, qu'il « est lui-même *hors sujet* : *soi sans réflexion* » (Levinas, 1987: 213). La réduction qui conduit à lui est comprise comme « éveil de l'esprit » (Levinas, 1986a: 43) par-delà les modalités de la connaissance de l'être. Cette réduction conduit à la subjectivité vigilante en sortant de l'identité et mettant en cause la primauté de la démarche théorique. Afin que cette réduction soit opérante, il faut une phénoménologie qui ouvre la réflexion à l'altérité, mais ni même dans la phénoménologie du *Leib*, Levinas de la trouve pas.

En reprenant le fragment de Levinas, on voit qu'il parle de la *chair* en termes merleau-pontiens. Néanmoins, on doit dire que l'exemple du potentiel sensible et doué de sensations de la chair – que Merleau-Ponty hérite de Husserl –, celui des deux mains entrelacées qui éprouvent des sensations tactiles et des kinesthésies sans médiation du raisonnement, et interprétée par Merleau-Ponty comme un transfert esthésiologique, est désigné par le philosophe lituanien comme « une coïncidence de deux pensées dans le savoir mutuel de l'une par l'autre » (Levinas, 1987: 152). Il propose de comprendre le serrement des mains comme l'événement de « la paix rompant la conscience-aperception », grâce à la *différence* comme proximité du prochain, dirigée par « la non-in-différence de la responsabilité-pour-autrui » (*ibid.*). Dans un lien étroit avec cette non-indifférence, Levinas propose la différence éthique, beaucoup plus essentielle pour l'être humain que la différence ontologique, puisque le problème le plus urgent n'est pas celui de l'être, mais celui du bien. À notre avis, les contenus qui donnent sens (direction et signification) à la vie, vie qui répond à la demande éthique, restent néanmoins sans explication.

L'expérience vécue par Levinas déterminera ses œuvres ultérieures qui, de plus en plus, insisteront sur la responsabilité envers l'Autre et sur l'éthique comme la philosophie première, parce que c'est seulement à partir de l'ordre éthique que les abstractions métaphysiques prennent une signification et une efficacité. En éthique, la « sub-

¹ Le corps est « un transcendantal qui conditionne la subjectivité » (Levinas, 1984: 406).

jectivité » n'est même pas un pôle d'identification, mais bien vulnérabilité ; elle n'est ni constituante ni constituée, mais seulement susceptible de recevoir un sens dans la mesure où elle entre en relation avec un Autre, car celui-ci est toujours antérieur au je et à moi. Nous nous demandons si ce changement est vraiment aussi radical qu'il semble l'être, si adopter ce paradigme de l'Autre ne signifiera pas uniquement superposer une autre subjectivité à la mienne. Le point de départ de cette éthique est la reconnaissance et la conscience sans réflexion de celle-ci. L'intentionnalité radicalement éthique est l'exposition à la vie qui nous pousse à agir. Qu'est-ce qui peut éloigner cette éthique de la phénoménologie, dont la tâche principale est de trouver le sens de la rationalité théorico-pratique-axiologique afin qu'elle soit exercée avec responsabilité par tous les êtres humains qui y participent?

Conclusion : Réduction comme veille

Dans les années 80, Levinas déclare encore que Husserl se situe à l'origine de ses écrits, qu'il lui a enseigné à chercher ces horizons de sens qui s'estompent lorsque la pensée s'absorbe dans le pensé, et aussi à voir « le grand principe dont tout dépend » (1991b: 141), c'est-à-dire à voir que le pensé en appelle à la pensée qui le pense et détermine aussi l'articulation subjective de son apparaître. Or, Levinas se concentre sur le drame de l'existence dont les circonstances ne sont pas réduites aux simples fonds ou décors (*ibid.*: 66). Le sens recherché par Levinas n'est pas le sens phénoménologique, mais celui qui est révélé grâce à un *élan* qui n'est pas donné, mais reçu d'un Autre.

Nous avons vu que dans les années 30, Levinas avait déjà accusé la phénoménologie statique de comprendre la conscience dans son aspect actif et d'oublier que « la vie concrète – source de l'existence du monde – n'est pas purement *théorie*, quoique celle-ci ait, chez Husserl, une dignité toute spéciale » (Levinas, 2001a: 75). Même les valeurs, les volitions et l'évidence pratique sont fondées sur les actes doxiques, reliant ainsi l'existence avec la connaissance et l'essence des vécus avec la réflexion. Husserl lui-même a dit que « la méthode phénoménologique se développe exclusivement dans les actes de réflexion » (Husserl, 1992: 162), c'est-à-dire que l'existence des vécus consiste dans le fait d'être conscients. Chaque moi les vit et peut réfléchir sur eux. Pour ce faire, la réduction phénoménologique est nécessaire, elle qui redirige le vécu à la conscience pure. Celle-ci est le point de départ de la constitution de l'universalité, mais ne

s'y réduit pas ; l'universalité n'est pas non plus un mode d'existence où l'humanité se serait égarée, mais plutôt : « séparée du moi qui la constitue et qu'elle n'épuise pas, elle est un mode abstrait d'existence » (Levinas, 2001b: 169). C'est la raison pour laquelle Levinas dit que bien que les phénoménologues ne l'accomplissent pas selon les règles de l'art définies par Husserl, « ils se placent néanmoins sur son terrain » (Levinas, 2001b: 225), au sein de l'expérience plutôt éclairante que probante. Or, il n'accepte pas le privilège que la réduction husserlienne a accordé au moi. Il juge que la fonction d'une telle réduction devrait être de réveiller le moi de l'engourdissement, de ré-animer la vie perdue dans l'anonymat du moi, bref, de la maintenir en éveil, car la vie doit être vécue et non contrôlée. L'éveil se produit une fois que Husserl a accompli la réduction intersubjective, lorsque le moi est libéré de soi et il se réveille du sommeil dogmatique de l'aperception pure : « Réduction comme explosion de l'Autre dans le Même, vers l'insomnie absolue, est une catégorie sous laquelle le sujet perd la consistance atomique de l'aperception transcendante »¹. L'intersubjectivité suppose la dé-nucléation du sujet d'où commencer la responsabilité pour Autrui dans l'ordre de l'Infini. Cet autre n'est pas ni thème ni interlocuteur, mais celui qui me réveille pour que je veille sur le prochain, qui me pousse à la responsabilité pour lui. Cette veille est "autrement qu'être" ; c'est la manière d'être de la conscience, mais pas en raison de son pouvoir constituant. La vigilance est bien plutôt "réveil dans l'éveil", la non-indifférence devant la personne d'autrui, « la relation Éthique avec autrui » (Levinas, 1986a: 60). La raison en éveil est « le Même toujours se réveillant de soi » (*ibid.*: 57), le dérangement du Même par l'Autre. L'éthique exige alors une *epochè* distincte de l'*epochè* phénoménologique, le renoncement à la souveraineté du moi, la veille qui consiste à ne pas tomber dans la piège d'une réduction au Même.

Pour cette raison, Levinas n'accepte pas que « la résolution des problèmes de la raison dans la sphère doxique doive précéder celle des problèmes de la raison axiologique et pratique » (Husserl, 1992: 324). Tout comme la majorité des phénoménologues français, il ne rejette cependant pas l'idéalisme transcendantal de Husserl, qui représente l'accomplissement du *telos* historique de la rationalité, du mouvement intentionnel d'élucidation dans l'intuition, retournant aux actes dans lesquels les objets se dévoilent, parce que dans la phénoménologie, l'accès à l'objet fait partie de son être, de

¹ Levinas (1986a: 55). L'insomnie est, selon le philosophe, plus vigilante que la lucidité de l'évidence où le Même repose, "et encore et déjà – rêve dans son présent" (*ibid.*: 61).

la vérité. Le sujet transcendantal est le responsable de cette tâche infinie, de cette tension entre l'idéal de la connaissance théorique et les ressources humaines pour y parvenir. La confiance husserlienne au progrès indéfini de la connaissance devrait sans doute faire place à Levinas afin de prendre conscience des régressions de la raison, sans se rendre aux purs *facta*, mais sans les ignorer.

Dans la phénoménologie génétique des *Ideen II*, Husserl va adopter, nous le savons, l'attitude personnaliste. Levinas met aussi en valeur la « personne », mais comme une subjectivité qui a cessé d'être formelle. Il admire surtout les analyses que cette œuvre a consacré à l'*Einfühlung*, car ils présentent le sens comme un « savoir » qui n'est pas trouvé dans l'objet ni rempli par le sujet. Toutefois, il pense que Husserl ne remet même pas en cause la structure cognitive de l'expérience vécue : « le sentiment demeure jusqu'au bout pensé à partir de la connaissance des valeurs »¹. En revanche, l'empathie levinasienne est expérience de l'altérité non pas comme adéquation du moi à l'autre, mais comme passivité et gratuité.

Husserl nous apprend que l'axiologie et la pratique dépendent du savoir ; de l'autre côté, le point de départ de Levinas est la responsabilité d'où même le langage naît² et dont l'origine se trouve dans l'appréhension husserlienne qui ne parvient jamais à son remplissement intuitif. La responsabilité va au-delà de l'expérience, vers la transcendance pour l'amour de l'Autre ; c'est par conséquent, une « Utopie » (Levinas, 1991b: 261) de l'humain comprise comme *des-inter-esse* ou désintéressement pour son être. C'est pourquoi sa rationalité n'est plus celle de l'ontologie, celle de la possibilité du monde, sans pour autant être celle d'un moi pur ou celle du progrès de la connaissance. La rationalité est la transcendance absolue de l'altérité.

Bergson pensait encore la transcendance comme séparée du monde humain et c'est la raison pour laquelle son spiritualisme a suscité tant d'hostilité. En revanche, dans la phénoménologie qui attire l'attention de Levinas, « la transcendance se produit par la kinesthésie où la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel » (2001b: 196). La transcendance ne sera plus l'immanence manquée. Avec le temps, cette intelligibilité transcendante finira

¹ Levinas (1987: 153). Dans une telle optique, « l'empathie n'est pas une connaissance portant sur l'existence d'une pensée hors la mienne, mais une relation sociale dont la clé n'est pas l'adéquation du perçu au réel, mais la générosité, qui n'est pas la signification du sentiment. Le savoir n'est pas le sens et la fin de tout » (Levinas, 1986b: 233).

² Selon Levinas, le *dit* ne compte pas autant que le *dire* lui-même ; il s'intéresse moins au contenu informatif du langage, qu'au fait qu'il s'adresse à un interlocuteur.

par lui paraître insuffisante en tant que dimension négative par rapport à l'intelligibilité dominante (celle de l'immanence et la présence). C'est pourquoi Levinas exigera une autre phénoménologie, une phénoménologie qui soit destructive de la phénoménologie de la connaissance, comme dit C. Moreno, une « transphénoménologie »¹ qui aille au-delà de l'expérience, vers la transcendance. Chez Levinas, celle-ci est ek-statique, elle permet de quitter l'isolement de l'exister propre à l'existentialisme, de nier que l'être humain soit pour-la-mort et d'affirmer son caractère d'être-pour-autrui, au point d'être « responsable de l'autre en tant qu'il est mortel »². Ce qui fait de moi un sujet, c'est précisément cette responsabilité. Cela devient difficile de maintenir l'intentionnalité comprise comme liberté de donation à la conscience, puisque la responsabilité levinasienne est antérieure à la liberté de s'engager. Ne demeurons-nous pas ainsi au niveau de formalité qui égalise toutes les altérités et au sein d'une responsabilité vide des engagements qui peut nous amener à l'inaction?

La réduction husserlienne à la subjectivité transcendantale est une responsabilité de la rationalité de l'humanité. Levinas la récupère et la comprend comme la prise de distance nécessaire avec monde qui permet de le penser. De la même façon, il embrasse son idéalisme comme le processus constant d'idéation qui est notre existence et sa phénoménologie comme une invitation à la transcendance sans réduction à l'immanence, comme intentionnalité vers une altérité aussi absolue et pure que l'*ego* transcendantal. Nous avons souligné que cette ouverture manque de contenu, mais aussi que la réactivation levinasienne d'une autre intentionnalité non objectivante, mais transitive, dynamique et motrice, d'une intentionnalité qui apparaît dans la phénoménologie de la genèse, constitue un appel à l'étude des potentialités de cet autre côté de la phénoménologie, dont la poursuite est nécessaire afin de rendre justice au phénomène de la vie.

¹ Moreno (2010: 154). L'auteur l'appelle ainsi parce que l'horizon de l'altérité va au-delà du phénomène.

² Levinas (1986a: 54). Le sujet se constitue contre-la-mort. Ce qui provoque son constant ajournement, c'est l'ouverture à l'Autre qui constitue la subjectivité et ouvre à la transcendance. Celle-ci est la socialité ou la relation d'altérité absolue que seul le visage peut donner, toujours unique et face auquel ne demeure qu'une infinie responsabilité, et non une réciprocité (Levinas, 1991a: 75). Le visage est un phénomène limite, puisqu'il se donne avant tout autre *Sinngebung*, il est pré-thématique.

RÉFÉRENCES

- Dubost, M. : (2006). « Emmanuel Levinas et la méthode de l'altérité. De la phénoménologie à la vigilance éthique ». In : *Studia Phaenomenologica* VI, 31-58.
- Husserl, E.: (1992). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913). *Nachwort* (1930). *Gesammelte Schriften*. Band 5. Hamburg, F. Meiner Verlag, 1992.
- Husserl, E.: (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana X, Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, E.: (1963). *Cartesianische Meditationen*. Husserliana I. Den Haag, M. Nijhoff.
- Levinas, E.: (2001a). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin.
- Levinas, E.: (2001b). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.
- Levinas, E.: (1994a). « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl ». In : *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 43/1929/43, 30-65. Cité selon Levinas, E.: *Les imprévus de l'histoire*. Paris, Fata Morgana, 45-94.
- Levinas, E.: (1994b). « Fribourg, Husserl et la phénoménologie ». In : *Revue d'Allemagne et des Pays de Langue allemande*, 43/1931, 403- 414. Citée selon *Les imprévus de l'histoire*, 94-109
- Levinas, E.: (1994c). *Totalidad e infinito*. Paris, Le Livre de Poche,
- Levinas, E.: (1991a). *Le temps et l'autre*. Paris, PUF.
- Levinas, E.: (1991b). *Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre*. Paris, B. Grasset.
- Levinas, E.: (1987). *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana.
- Levinas, E.: (1986a). « De la conscience à la vielle. À partir de Husserl ». In : *De Dieu qui vient à la idée*. Paris, Vrin, 34-61.
- Levinas, E.: (1986b). « Notes sur le sens ». In : *De Dieu qui vient à la idée*, 231- 257.
- Levinas, E.: (1984). *Difficile Liberté*. Paris, A. Michel.
- Levinas, E.: (1983). *Transcendance et intelligibilité*. Genève, Labor et Fides, 1996.
- Levinas, E.: (1982). *Éthique et Infini*. Paris, Fayard.
- López Sáenz, M^a C.: (2001). « El problema del otro en la filosofía de E. Levinas ». In: *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, 265-282.

- López Sáenz, M^a C.: (2012). *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson.
- Merleau-Ponty, M. : (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard.
- Moreno, C.: (2010). *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen II. Entusiasmos y disidencias*. Madrid, Síntesis.
- Overgaard, S.: (2003). « On Levinas' Critique of Husserl ». In: D. Zahavi/S. Heinämaa/H. Ruin (ed.) *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. Dordrecht, Kluwer, 115-138
- Pagés, C. : (2010). « “Distance et proximité”: les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité ». In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI(8), 264-283.
- Poirié, F. : (1996²). *Emmanuel Levinas, essais et entretiens*. Paris, Actes Sud.
- Poirié, F. : (1987). *Levinas, qui êtes-vous ?* Lyon, La Manufacture.
- Vieillard-Baron, J.-L.: (2010). « Levinas et Bergson ». In: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 455-478.

