

L'avènement du sujet chez Lévinas : la méditation sur la dialectique de l'il y a dans son retour et de l'hypostase dans sa différenciation

Eriko SUENAGA

レヴィナスにおける主体の到来：その回帰における〈イリヤ〉とその分化における〈実詞化〉が織り成す弁証法についての省察

末永 絵里子

本研究の目的は、初期レヴィナスにおける〈イリヤ〉・〈実詞化〉という二つの主要モチーフの意味を、それらの相互性ないし弁証法という構図の下で明らかにすることにある。

二つのモチーフを主題化する際にレヴィナスが採用した方法の「本質的な原則」とは、「イリヤの中断」の瞬間（努力の瞬間や微睡の瞬間）を明るみに出すべく、それと対をなす「イリヤの回帰」の瞬間（疲労の瞬間や不眠の瞬間）にまず身を置くこと、その上で、「瞬間」そのものの成り立ちをそこで探り、純粋な動詞的働きの只中で名詞的なものが立ち上がるという出来事を感知させる、或る「弁証法」をそこから探し出すことである。従来のレヴィナス研究では、初期レヴィナスの思索は、〈イリヤ〉・〈実詞化〉という術語それ自体のインパクトゆえに、「存在することの禍悪」／そこからの逃走の条件である「存在への定位」——さらには、「存在することの禍悪」／そこからの逃走の成就である「存在の彼方の善への運動としての他人との関係」——といった二元論的枠組みの中で捉えられがちである。しかし、そこで遂行されている方法の、遂行上の「原則（principe）」という観点から言えば、事はそう単純ではない。レヴィナス自身はむしろ、二項対立とそれらの止揚（廃棄と保存）が問題になる弁証法的枠組みの中で、〈イリヤ〉・〈実詞化〉とのちに表現される、二つの対照的な出来事を炙り出そうとしていた。しかも、これらを析出する分析の着手点となる、両者の止揚ないし総合という契機において、この分析は、「体験反省」の形でフッサールの構成的現象学と接点をもつ。その限りで、初期レヴィナスの思索は、超越論的反省という西洋近代哲学の主流を逸脱するものではない。むしろ、「意識の分析」というフッサールの手法を受け継ぎつつ、その手前と彼方の出来事（意識の出現とその消滅）へと張り

渡されたものである。本研究は、従来のレヴィナス研究において見過ごされてきた、「弁証法」という初期レヴィナスの思考法に光をあて、「無限の観念の現象学」という名を冠されることになるレヴィナス現象学が、どのように始動したかを描き出そうとしている。なお、「方法論的二元論」に潜む問題を補正する手段としての dialectique は、弁証論（とくに二律背反論）のカントのみならず、初期リクールが『意志の哲学：第一部 意志的なものと非 - 意志的なもの』（1950）の中で採用したものである。「意志的なものと非 - 意志的なものの弁証法〔または相互性〕」というリクールの定式が、それを物語っている。

本研究では、〈同〉と呼ばれるレヴィナス的自我の視点から、「イリヤの回帰」の瞬間の只中で探し当てるべき弁証法を、「その回帰における〈イリヤ〉とその分化における〈実詞化〉の弁証法」と規定している。さらに、「瞬間」に内在するこのダイナミックな弁証法を、「実詞化におけるイリヤの回帰と実詞化によるイリヤの中断の（同一の瞬間における）ドラマティックな二元性」と定式化している。レヴィナスの狙いは、この「内的な弁証法」を通路として、二元性を孕む「瞬間」の根底で蠢いている第三のもの、「イリヤという非人称的出来事」（唯我論的倦怠や匿名的覚醒）へと接近し、これと厳密に対立する限りでの「実詞化という出来事」（非人称的存在への跳躍としての働きや匿名の実存からの撤退としての眠り）を取り押さえることにある。

弁証法的性格をもつ初期レヴィナスの方法の第一の意義は、持続を切断する点として、いわば上空からのみ見られていた「瞬間」について、記述者が自ら急降下し、この点を頂点とするような放物線を描く運動として、中空と地上からその全貌を捉え直すことにある。この立体的把握によって、「瞬間」にそのドラマティックな出来事性を取り戻させることにある。それは、既に名をもつ実存者と匿名の実存との「間」を形成している「実存者の実存」を、世界の内で見失われている「存在論的差異」を、ドラマティックな出来事性をもつひとつの場面として再現することを意味する。第二の意義は、延長実体として世界の出来に先んじて出現する限りでの「身体」の身体性（空間性／局所性）を、各々の場面の演出、要するに見せ方を通して明示すると同時に、感性的存在として世界の内で生存する限りでの「身体」の身体性（外部露呈性と内部隠遁性の同時生起的な二重性／内世界性）を、諸々の場面の連鎖によって分節化することにある。「主体の到来」を見せ場とするレヴィナス現象学の第一幕は、徹頭徹尾、身体の問題系に貫かれている。

本研究の枠を超えて付言するなら、本研究は、以下に示すような、より広範な探究の一部を成している。それは、「無限の観念の現象学」として結実するレヴィナス現象学の全体を、或る劇場空間で上演される、全五幕から成るひとつの劇作品として再構成する試みである。同時に、そこで遂行されている現象学的方法の全貌を、劇場型筋立てによる劇場型上演 (*la mise en scène théâtrale selon la mise en intrigue théâtrale*) とも言うべき、一種の劇作法として説明する試みである。実際、開幕直前のベルや幕間、舞台転換、閉幕後のカーテンコール等、舞台上で繰り広げられる場面以外の出来事まで、このドラマの構成要素として組み込まれている。主人公は、「生ける意志の〔生ける／死せる〕意欲 (*le vouloir [vivant/mort] de la volonté vivante*)」である。これが、素朴な思惟として、現象学的反省の対象となる。ゆえにこの劇場空間は、フッサールの表現を借りれば、体験領圏としての「心情および意志の領圏 (*la sphère affective et volitive*)」という意義をもつことになる。この演劇特有の筋は、レヴィナスの表現を借りれば、現象学する者が探し求め、呼び戻すべき、人間的なものとしての「人間的ないし間 - 人間的筋 (*l'intrigue humaine ou interhumaine*)」という意義をもつことになる。なお、開演を告げるベルから第一幕への移行は、「意志の身体性」をめぐるレヴィナスの記述から、その手前を成す「身体/body性」をめぐる彼の記述への遡行に対応している。第一幕の上演を通じて分節化される、感性的存在として世界の内で生存する限りでの「身体」の身体性は、実は、心情および意志の領圏に帰属する限りでの「自我」の自己性に相当する。フッサールの純粹自我に対するレヴィナスの身体的自我こそ、諸々の感覚作用 (*sensations*) と諸々の意志作用 (*volitions*) を束ねる磁極となる主体である。これらの作用がそこから発してそこへと繋がれるレヴィナス的自我の自己性を、第一幕は予示しているのである。第二幕以降で記述されるこれらの作用 (*cogitationes*) は、リクールの現象学研究をふまえて言えば、この自我の自己性が顕在化する諸々の仕方、「形相としての我 (*l'eidos ego*)」が解意される諸々の様式に他ならない。そこでは、形相としての我思う (*l'eidos cogito*) の意味を解明する手がかりとなるような、自我の活動様式の一定の型が認められるが、これもやはり、形相としての我を基にしている。その意味で、「主体の到来」を、主役たる身体的実存 (身体および身体的自我) の登場として観客に披露する「無限の観念の現象学」第一幕は、レヴィナス現象学の序幕に相応しい位置を占めている。

Introduction

Il est vrai que Lévinas n'a pas suffisamment donné d'éclaircissements sur la « méthode » mise en œuvre dans ses premiers ouvrages *De l'existence à l'existant* (1947) et *Le temps et l'autre* (1947). Mais cela était à dessein : il a voulu se faire comprendre au travers de l'application même de cette méthode (cf. EE, 42, TA, 67). En effet, à partir de ses raisonnements, il est possible que les lecteurs aperçoivent ceci : « La méthode d'analyse dialectique à laquelle recourt Lévinas n'est cependant pas intégralement phénoménologique au sens husserlien du terme »¹ ; « [m]ais si la démarche dialectique de Lévinas ne relève pas de la phénoménologie constitutive, à l'inverse celle-ci peut relever de celle-là »². D'où proviennent alors ces facteurs dialectiques ? Comment se reflètent-ils dans la description « phénoménologique » (entre guillemets) du premier Lévinas ? Quel est en somme le « caractère dialectique de la méthode mise en œuvre par [le premier] Levinas »³ ? Nous nous proposons de répondre à ces questions de manière à élucider le sens des deux motifs principaux traités dans ses premières œuvres – l'« *il y a* » et l'« hypostase » – à la lumière de la composition de la « réciprocité » ou de la « dialectique » qu'ils forment.

Nous expliquerons d'abord la méthode et les tâches du premier acte de la phénoménologie lévinassienne sous les espèces de celles de l'acte I de la phénoménologie de l'idée de l'Infini. Ensuite, nous déterminerons la terminologie phénoménologique nécessaire pour comprendre les « réflexions sur le vécu » pratiquées dans cette phénoménologie⁴. En prenant pour exemple la scène 2 de l'acte I de cette dernière, nous éclaircirons enfin la constitution dialectique des situations que le premier Lévinas a décrites. La dualité dramatique latente à un et même « instant », révélée à travers les scènes de l'acte I, ou plutôt le rythme ternaire – thèse, antithèse, synthèse (ou *Aufhebung*) (cf. EE, 121, TA, 66) – d'événement inhérent à l'« instant » lui-même et marqué par chaque scène de l'acte I, attestera le « caractère dialectique » de la méthode indispensable à la représentation de cet acte.

Or, « toute pensée qui, d'une manière ou l'autre, reconduit les substantifs à des verbes »⁵, notamment celle du premier Lévinas dont la méthode consiste ainsi à « aborde[r] les états comme des événements » (EE, 169), est certes dialectique au sens hégélien du terme. Cependant, pour le dire dans une perspective plus large dirigeant cette étude, la dialectique déployée sous les espèces du caractère dramatique de l'instant n'indique qu'un côté du plan phénoménologique de Lévinas. Sa phénoménologie a d'ailleurs été programmée de façon à ce que « [d]écrire les structures ontologique des phénomènes revien[ne] [...] à décrire les situations concrètes qui les mettent en scène, et [ainsi, que] la description articule l'ensemble de ces structures comme autant de situations s'enchaînant les unes aux autres de manière dramatique »⁶. Là, il y va du « concept du temps »⁷ qui

est à constituer dans et pour l'esprit, tel que recherché par Hegel ; il s'agit plutôt de l'« œuvre du temps » (TI, 260) dont l'essentiel consiste à « être un drame, une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier » (*ibid.*). Le mot *dialectique* désigne chez Lévinas à la fois le dynamisme de l'instant et celui du temps comme drame dans lequel s'intègre chaque instant sous forme d'une « situation dialectique ». Le premier porte sur l'optique détaillée et matérielle des scènes (comme dans le travail du metteur en scène), et le second sur l'optique globale et spirituelle des scènes (comme dans le travail du metteur en intrigue, ou du dramaturge). Ces deux travaux devraient être synthétisés par le directeur de scène, en qualité de coopération de la mise en scène théâtrale et de la mise en intrigue théâtrale dans un et même espace théâtral. C'est ce travail de direction, effectué toujours à tâtons, que Lévinas a assumé comme sa tâche propre. De là, on pourrait enfin comprendre ceci : « La phénoménologie de Lévinas, et c'est une des raisons pour lesquelles il a pu, à un moment, qualifier sa méthode de dialectique, n'est pas tant une logique qu'une dramatique des phénomènes. »⁸

1. Méthode et tâches du « premier acte » de la phénoménologie lévinassienne

(1) Selon l'ordre d'exposition de l'« acte I » de la phénoménologie de l'idée de l'Infini

Afin de rendre clair et visible le caractère dialectique en question, nous dressons à l'avance l'inventaire du « premier acte » de la phénoménologie de Lévinas, dans la mesure où celle-ci est la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » (DI, 11). L'ensemble de cet acte serait intitulé, par exemple, *l'il y a dans son retour : avant l'événement du monde*. L'acte I se compose de trois scènes qui comprennent chacune trois moments. Pour le dire schématiquement, le premier moment de chaque scène équivaut à la « synthèse », le second à la « thèse » et le troisième à l'« antithèse » ; la scène 3 est la synthèse de la scène 1 et de la scène 2 :

L'*il y a* diurne et l'effort comme sa suspension : la crispation de la solitude (**acte I, scène 1**)

(1) Le jour de la fatigue et de la paresse : le retour de *l'il y a* dans l'instant de l'effort (3^e hypostase)

(2) Le jour comme fardeau isolant de l'existence (lassitude solipsiste) : la participation à *l'il y a*

(3) Le commencement de l'acte (effort) : la suspension de *l'il y a* par l'instant de l'effort (3^e hypostase)

L'il y a nocturne et le sommeil comme sa suspension : la racine ontologique de la solitude (**acte I, scène 2**)

(1) La nuit de l'insomnie : le retour de *l'il y a* dans l'événement du sommeil (2^e hypostase)

(2) La nuit comme bruissement anonyme de l'existence (vigilance impersonnelle) : la participation à *l'il y a*

(3) L'interruption de l'acte (sommeil) : la suspension de *l'il y a* par l'événement du sommeil (2^e hypostase)

L'il y a diurne-nocturne et la position comme sa suspension : les éléments nutritifs pour la racine ontologique de la solitude (**acte I, scène 3**)

(1) Le jour et la nuit de la guerre : le retour de *l'il y a* dans l'événement de la position (1^{ère} hypostase)

(2) Le jour et la nuit comme Guerre (mobilisation générale) : la participation à *l'il y a*

(3) L'arrêt de l'acte (position) : la suspension de *l'il y a* par l'événement de la position (1^{ère} hypostase)

Dans cette étude, nous ne sommes pas en mesure d'expliquer toutes les scènes indiquées ci-dessus en détail ; nous nous bornons à faire remarquer le rôle global de cet acte et la caractéristique partagée par ces trois scènes. Dans ce qui suit, nous les décrivons en nous imaginant assister à la représentation théâtrale de l'acte I.

La tâche de l'acte I de la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » est la traduction devant nous⁹ et aussi « pour l'autre¹⁰ » de l'« autrement qu'être » comme vivre¹¹, c'est-à-dire celle du « veiller » (DI, 50, 52 ; cf. DI, 98-99) en tant qu'expérience du Même. Autrement dit, c'est la description phénoménologique de l'« être » comme vécu, effectuée toujours du point de vue du Même, c'est-à-dire celle de l'« *il y a* » dans son retour en tant qu'expérience du Même.

Nous remonterons¹² d'abord, à partir de *l'il y a* diurne dont le phénomène central est la fatigue et dont le comble est la lassitude solipsiste (proximité de la mort/crispation de la solitude), vers *l'il y a* nocturne dont le phénomène central est l'insomnie et dont le comble est la veille anonyme (impossibilité de la mort/racine ontologique de la solitude). Là, il s'agit de la thématization divisante et indépendante de l'impossibilité de la mort et de la proximité de la mort qui constituent dans la Guerre une ambiguïté synchronique. Ensuite, nous jetterons une lumière sur *l'il y a* diurne-nocturne dont le phénomène central est la guerre¹³ qui est synthèse de la fatigue et

de l'insomnie et dont le comble est la Guerre¹⁴ en tant que synthèse de la lassitude et de la veille : c'est dans la Guerre que sera éprouvée une mauvaise ivresse de jour-et-nuit, un étouffement diurne-nocturne comme mal de l'être pur et simple.

La « trahison » comme prix à payer pour cette traduction sera la synchronisation par la « position » (1^{ère} hypostase) d'un sens ambigu : l'univocation synchronique par la position corporelle – « position sur terre » (TI, 101) dont le corps est l'événement – de l'équivoque diachronique (dans l'« expérience de la guerre et de la totalité » (TI, XII)) de l'« expérience de la guerre » *et* de l'« expérience de la totalité » (TI, XIII) ou de la proximité de la mort *et* de l'impossibilité de la mort, c'est-à-dire la décision par le « corps » de l'indécidabilité (dans l'expérience de la guerre et de la totalité) du *minimum* du sens *et* du *maximum* du non-sens, ou encore de la « souffrance inutile » (EN, 107 ; cf. EN, 110-111, 118-119) *qui signifie* (en moi) *et* de la « souffrance inutile » *pure et simple* (en autrui). Cette « trahison » constituera en somme le rassemblement en un point ou la condensation en un sens par le « corps » de l'amplitude maximale entre les deux extrémités.

(2) Selon les problèmes de l'« acte I » de la phénoménologie de l'idée de l'Infini

Parallèlement au déroulement des scènes qui se jouent « devant nous », nous examinons sur notre trajet en premier lieu le « mouvement unitaire »¹⁵ qui commence par le jour de la fatigue et de la paresse (peine et douleur de l'être *et/ou* peine et douleur d'être) et qui, via le jour comme fardeau isolant de l'existence (peine et douleur d'être en tant que « mal d'être [moi] » (EE, 19, 28, 32)), arrive au travail d'en fin d'après-midi. En second lieu, il est question du mouvement unitaire qui commence par la nuit de l'insomnie (horreur de l'être *et/ou* horreur d'être) et qui, via la nuit comme bruissement anonyme de l'existence (horreur d'être), arrive au sommeil profond dans la nuit bien avancée. En dernier lieu, il y va du mouvement unitaire qui commence par le jour et la nuit de la guerre (mal de l'être *et/ou* mal d'être) et qui, via le jour et la nuit comme Guerre (mal d'être tout court), arrive à la pause de midi ou de minuit. Cependant, c'est uniquement sur le second mouvement que nous nous étendons dans cette étude.

On peut résumer la structure formelle partagée par ces trois mouvements comme suit : le « drame ou l'intrigue »¹⁶ qui part du « retour de l'il y a » (EE, 142) dans l'hypostase (fatigue/insomnie/régime de guerre) et qui, en traversant la « participation à l'il y a » (EE, 100) (lassitude/vigilance/mobilisation), parvient à la « suspension¹⁷ de l'il y a » (EE, 141 ; cf. EE, 115) par l'hypostase (effort/sommeil/position). Toutefois, il n'y va pas ici d'un drame au sens de

l'articulation des instants, mais d'un drame latent à l'instant lui-même : d'un dynamisme composé des deux moments que sont le retour de l'*il y a* dans l'hypostase et la suspension de l'*il y a* par l'hypostase (cf. EE, 16, 44-45), semblable au battement du cœur qui, marquant l'instant comme un atome du temps, comporte en réalité les deux activités contraires du myocarde que sont l'extension (ou la décontraction) et la contraction. Mais pourquoi faut-il alors traiter des deux motifs lévinassiens – l'« *il y a* » (TA, 28, EE, 94) et l'« hypostase » (TA, 22, EE, 11, 52 ; cf. TA, 31, EE, 11, 18, 80, 125, 139-142) – exprès au travers de ces trois mouvements et au moyen de cette formule ? À ce propos, il faut prendre garde au fait que le sens de l'« *il y a* “sans issue” » (EE, 100 ; cf. EE, 102) n'est pas le même dans chaque mouvement et, d'ailleurs, que le sens originel n'en est pas connu dans ces trois mouvements ; il faut également tenir compte du « principe essentiel de la méthode » (EE, 42 ; cf. EE, 16, 169) adoptée par Lévinas lors de la thématization de l'« hypostase » comme « position dans l'être » (EE, 9 : cf. EE, 11, 139, 149) antérieure à l'« ex-cendace » comme « sortie de l'être » (EE, 9). Quand il dit que « ce travail [...] cherche à approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité pour analyser ensuite la notion du présent et de la position où, dans l'être impersonnel surgit [...] un existant » (EE, 18), il ne nous semble pas que Lévinas compte dès le début sur l'« intelligibilité propre »¹⁸ de l'*il y a*. Celle-ci porte un double sens en rapport avec le problème de l'origine et celui de la méthode qui s'enchaînent l'une à l'autre dans ce contexte.

En effet, ce qu'il entend finalement par *il y a* à proprement dit ou *il y a* en soi n'est pas l'être comme vécu (*Erlebnis*) qui sera décrit dans cette étude sous les espèces de l'*il y a* dans son retour : lassitude solipsiste (*il y a* diurne), veille anonyme (*il y a* nocturne) et mobilisation générale (*il y a* diurne-nocturne) en tant que synthèse des deux premières ; l'« *il y a* “sans issue” » signifie enfin l'être comme « vivre (*Erleben*) » (DI, 56, 57) qui serait décrit en qualité de l'*il y a* dans son origine : l'« expérience de la guerre et de la totalité » (mal de pâtir), vécue comme une « ivresse » (DI, 57) toujours encore à enivrer (mal du pâtir pur et simple/mise entre parenthèses) qui est le mouvement en sens inverse du « dégrisement » (*ibid.*) toujours encore à dégriser (pâtir pur et simple/levée des parenthèses)¹⁹. Or, étant donné qu'il est exécution de l'époque lévinassienne, à savoir processus de « mise entre parenthèses » à l'égard du « pour-l'autre » de l'*un-pour-l'autre*, l'être comme vivre (*il y a* d'au-delà du jour et de la nuit) est l'expérience vécue par l'« un » de l'*un-pour-l'autre* et qui ne saurait donc jamais être connue par le « Même ». Celui-ci est, d'après notre interprétation, l'« autre moi » (EN, 110) de l'un de l'*un-pour-l'autre* ; il est l'un-« pour-l'autre » dans la mesure où le *pour-l'autre* de l'*un-pour-l'autre* est déjà mis entre parenthèses. C'est la raison pour laquelle l'« *il y a* “sans issue” » au sens de l'*il y a* dans son origine n'est pour le Même que l'esse d'au-delà de l'intuition husserlienne et de la connaissance kantienne. Cependant, le Même y touche à peine au travers des modifications de l'« *il y a* “sans issue” » au sens de l'*il y a* dans son origine, autrement dit, au travers des modalités de l'« *il y a* “sans issue” »

au sens de l'*il y a* dans son retour. D'ailleurs, dans l'épreuve de la « participation à l'*il y a* », les « modes subjectifs d'apparaître » de ce dernier varient selon les modalités de l'« hypostase » qui est la « suspension de l'*il y a* » et, par suite, selon le statut du « sujet » qui surgit là : dans le troisième mouvement, et donc pour la substance corporelle (*res extensa*) comme sujet qui se produit en premier dans la sphère affective et volitive comme sphère des vécus²⁰, l'« *il y a* “sans issue” » « réapparaît » ou revient – mais déjà suspendu par la position sur terre dont le corps est l'événement – sous les espèces de la mobilisation générale (« mal d'être » tout court) ; dans le second mouvement, et donc pour la « chose qui pense » (EE, 117, 172) (*res cogitans*) en tant que sujet qui entre en scène en second lieu dans cette sphère des vécus, l'« *il y a* “sans issue” » « réapparaît » ou revient – suspendu encore par le « “présent” et le “Je” [qui] sont le mouvement de la référence à soi » (EE, 136) et dont le sommeil basé sur sa position est l'événement – sous les espèces de la veille anonyme (horreur d'être) ; dans le premier mouvement, et donc pour la chose qui agit (*res agens*) comme sujet qui surgit en dernier lieu dans cette sphère des vécus, l'« *il y a* “sans issue” » « réapparaît » ou revient – suspendu encore par le présent et le « Je » qui sont le mouvement de la référence à soi et dont l'effort basé sur sa position est l'événement – sous les espèces de la lassitude solipsiste (peine et douleur d'être en tant que « mal d'être [moi] »). Par conséquent, tous ceux qui visent (dont nous-mêmes) à s'approcher de l'intelligence « propre » de l'*il y a*, c'est-à-dire à procéder à l'élucidation de l'expérience de la guerre et de la totalité comme l'originel – voire de son *au-delà* comme le pré-originel – et qui, pour ce faire, prennent en compte depuis le commencement le potentiel de sens que recèle cette « idée de l'être en général dans son impersonnalité », devraient aborder le motif de l'*il y a*, non seulement en rapport avec le motif de l'hypostase et en qualité de « situation-limite » (EE, 112) de la vigilance impersonnelle, mais encore de manière à parcourir tous ces trois mouvements.

Par ailleurs, pour reconstituer ceux-ci selon le principe de méthode que Lévinas s'est imposé lorsqu'il décrit l'hypostase en relation avec l'*il y a* (dans son retour), il faut commencer à propos d'un phénomène²¹ – ici, la fatigue, l'insomnie ou le régime de guerre dont le corrélat est en tous les cas l'« être en général » – par scruter l'« instant de son événement » pour en chercher une « réciprocité » ou une « dialectique »²² de l'*il y a* et de l'hypostase ; et ainsi, il faut qu'on décrive le « rapport vivant » ou l'« union vécue »²³ de l'*il y a* et de l'hypostase au lieu de les enfermer dans un dualisme méthodologique tel que l'opposition entre l'événement impersonnel et l'événement personnel. En effet, on ne peut pas commencer par se pencher sur l'hypostase seule ; de même, il est impossible de penser dès le début l'*il y a pur* – l'*il y a* dans sa pureté au sens où *il* est entièrement indépendant de l'hypostase –, c'est-à-dire d'y parvenir sans point de départ ni moyen d'accès. De là vient la formule d'une « dialectique » (EE, 16, 42, 44, 45 ; cf. TA, 67, 87) qu'on doit chercher et trouver en fouillant l'instant : la « dualité » (EE, 44, 131) dramatique (dans un et même

« instant » (EE, 16)) du retour de *l'il y a* dans l'hypostase *et* de la suspension de *l'il y a* par l'hypostase. Il s'agit d'un « dynamisme » (EE, 45) qui fait de l'instant lui-même un événement dramatique ou une situation dialectique. « C'est donc en étudiant cette dialectique que l'on rendra à l'instant son caractère dramatique d'événement »²⁴ ; c'est seulement par là que l'on pourra surprendre au sein de l'instant ses deux moments internes, les deux faces d'un unique et même instant : le « retour de *l'il y a* » et la « suspension de *l'il y a* ». Toutefois, il n'en reste pas moins vrai que c'est le moment *le plus épuré* de cette dernière que Lévinas a pris pour « thème » au départ de son itinéraire philosophique (cf. EE, 9). C'est l'« événement même de l'hypostase » (EE, 80 ; cf. EE, 169) dans le mesure où il s'oppose strictement à l'« événement impersonnel de *l'il y a* » (EE, 111), à *l'il y a pur* ; c'est la « position dans l'être » (hypostase) comme conditionnant la « sortie de l'être » (ex-cendace) et comme constituant le contraire de la « dé-position [du Même] ou [de] la de-stitution du Moi » (AE, 65) (trans-cendace). Il y va ici d'« événements par lesquels le verbe innommable d'*être* se mue en substantif » (EE, 142 ; cf. EE, 125, 149, 169), tels que « conscience, position, présent, “je” » (EE, 141). C'est l'« existence [même] de l'existant » (EE, 51), la « stance même de l'instant » (EE, 16 ; cf. EE, 133, 171), l'« apparition même du substantif » (EE, 140) – c'est l'événement de la « différence ontologique²⁵ » (DI, 193, 194 ; cf. EE, 15-16) précédant le surgissement d'un existant qui se pose par lui-même²⁶ comme, par exemple, l'« instant de l'effort » (EE, 43, 45, 50), celui de l'assoupissement et celui du repos. C'est cela que Lévinas entend finalement par « événement secret dont cet instant [de « retour de *l'il y a* », tel que l'instant de fatigue, celui d'insomnie et celui de régime de guerre] est l'accomplissement » (EE, 42 ; cf. EE, 50, 142) : événement secret qui est donc à découvrir à partir de et au travers de cet instant de retour, et définitivement au moyen de cette « dialectique interne » (EE, 44, 45 ; cf. EE, 118, 131, TA, 74) qui constitue la structure interne de l'instant entier, tenu normalement pour un atome du temps. Par conséquent, le « principe essentiel » à suivre lorsqu'on reconstitue ces trois mouvements serait de chercher et de trouver – en « se pla[çant tout d'abord] dans l'instant de fatigue » (EE, 42) qui est un instant de retour – « une dialectique où cet événement [de l'hypostase recelée] au sein de l'instant [considéré comme un atome du temps] devient sensible » (EE, 16), et non de se rendre directement vers le « pur événement d'être » (EE, 125 ; cf. EE, 17) qui en forme le « fond » (EE, 141 ; cf. TA, 28). Voilà quelle est la manière dont nous accédons à la fois à *l'il y a* (dans son retour) et à l'hypostase (dans sa différenciation)²⁷.

On pourrait dire que la « dualité dramatique (dans le même instant) du retour de *l'il y a* dans l'hypostase *et* de la suspension de *l'il y a* par l'hypostase » est, du moins au niveau de la formulation, une variante de la « dialectique de *l'il y a* (dans son retour) et de l'hypostase (dans sa différenciation) » : variante nécessaire pour pouvoir déterminer constamment du point de vue du « Même » le sens des deux motifs – l'« *il y a* “sans issue” » et l'« hypostase de l'instant » (EE,

142 ; cf. EE, 169-170) –, et aussi pour pouvoir accéder par le plus court chemin au pur événement d'être, dans ce cas, à l'« *il y a* "sans issue" » comme *il y a* dans son retour. Au niveau de l'événement, ces deux formules de la « dialectique » portent sur une et même situation dialectique. Nous nous proposons d'éclaircir plus tard en détail la constitution de cette situation.

Dans la section suivante, nous allons vérifier le sens de quelques termes phénoménologiques concernant l'« analyse intentionnelle » (TI, XVI, AE, 230, DI, 139). Ce travail est effectué afin de prêter attention au « vécu (*Erlebnis*) » comme constituant le moment de « synthèse » dans chaque scène de l'acte I. Ce moment est, selon nous, plus sujet à passer inaperçu que celui de la « thèse » et celui de l'« antithèse », respectivement le pur événement de l'*il y a* et l'événement même de l'hypostase.

2. Réflexion sur le vécu : pour l'analyse phénoménologique du moment synthétique de chaque scène

(1) Les composantes réelles (hylétiques et noétiques) et intentionnelles (noématiques) du vécu

Nous voudrions ici rappeler, comme présupposition de notre discussion sur le « vécu (*cogitatio*) »²⁸, la détermination des notions phénoménologiques employées dans l'analyse des structures noético-noématiques de la conscience. Le « contenu de conscience », immanent et vécu dans l'« acte de conscience », possède ces deux composantes : le « contenu effectif » et le « contenu intentionnel ».

On trouve, comme « moments réels » du vécu, des moments morphiques²⁹, des moments hylétiques³⁰ et, comme leur combinaison, l'apparaître³¹. Autrement dit, le « contenu effectif » du vécu est composé de trois niveaux dont les deux premiers sont dégagés à partir du dernier par la réflexion : en premier lieu, il y va des modes d'accès à l'objet, voire des modes subjectifs de constitution de l'objet³². Ces derniers désignent en totalité la façon pour la conscience de donner sens à l'égard de la chose, en somme, la « donation de sens (*Sinngebung*) » (acte proprement dit, noèse ou *morphé*) ; en second lieu, en qualité de « matière (*Stoff*) » de cette constitution, nous trouvons les contenus de sensation (*hylé*) par l'intermédiaire desquels seulement l'acte peut annoncer et faire apparaître l'objet ou constituer l'existence de l'objet pour moi ; en dernier lieu, il

s'agit des modes de donnée de l'objet, voire des modes subjectifs d'apparaître de l'objet³³. Ces derniers désignent en totalité la façon pour la chose de se donner soi-même à l'égard de la conscience, en somme, la « donnée de soi (*Selbstgegebenheit*) [de l'objet] » (psychisme proprement dit ou « contenu » au sens propre) ; il s'agit là de l'« apparaître » comme ce qui accomplit la fonction médiatrice de l'aperception et de la *hylé*, par rapport à l'« apparaissant » comme ce qui se montre sous les espèces de tel ou tel objet³⁴. L'apparaître au sens noétique n'apparaît lui-même pas objectivement ; il atteste seulement l'existence de l'objet.

Nous avons, en tant que « moments non-réels » du vécu, le corrélat intentionnel de la conscience. C'est l'objet noématique comme immanent à la conscience (*l'ideell*)³⁵ et qu'il faut distinguer d'avec l'objet pur et simple comme transcendant de la conscience (le *real*)³⁶. Ce contenu intentionnel comprend deux aspects : les déterminations de l'« X vide porteur de sens »³⁷ et ses modes de donnée : le sens du noème et le mode d'être du noème. Par conséquent, sur le plan noématique, il s'agit tout d'abord de l'« objet dans le comment de ses déterminations (*in Wie seiner Bestimmtheiten*) » (sens noématique), puis, de l'« objet dans le comment de ses modes de donnée (*in Wie seiner Gegebenheitsweisen*) »³⁸ (noème complet). Le second objet désigne le « pur X déterminable » se tenant déjà dans ses déterminations de sens et entendu ainsi comme sens selon ses modes de donnée. L'objet au sens phénoménologique, le noème, porte chez Husserl cette double signification.

(2) Les « modalités psychiques » comme « psychisme irréductible » considéré du point de vue des *data* hylétiques

D'après Lévinas, la phénoménologie husserlienne affirme la « solidarité rigoureuse de tout intelligible et des modalités psychiques *par* lesquelles et *dans* lesquelles il est pensé³⁹ » (DI, 192 ; cf. DI, 191, 204). Ces « modalités psychiques » sont décrites ailleurs comme les « modalités » (DI, 140) de l'apparaître lui-même situé derrière la quiddité qui apparaît ; mais plus précisément dit, elles désignent des sensations présentatrices dans la mesure où celles-ci sont animées par l'intention appréhensive et effectivement incluses en elle⁴⁰. En ce sens, elles sont des « pensées [(*cogitationes*)] irréductibles » (DI, 193) et, au fond, des « essences irréductibles, des *origines*⁴¹ » (DI, 192). C'est la raison pour laquelle il faut livrer à la description la « structure irréductible du psychisme » (DI, 193) sans réduire celle-ci à un quelconque ordre mathématique ou logique, qu'il faut « expliciter ou élucider » (DI, 193) le sens d'une « objectivité »⁴² dans laquelle s'absorbe la pensée naïve « à partir du *psychisme irréductible*⁴³ » (DI, 193 ; cf. EN, 142) où il est donné – « à

partir d'une certaine modalité du psychisme » (DI, 194 ; cf. DI, 193) selon laquelle seulement il pourrait être pensé⁴⁴ –, et en direction de son *originäre Gegebenheit* de façon à y atteindre via le statut de « sens dans son origine » (DI, 193 ; cf. EN, 142) son essence. Voilà ce que signifie la vue lévinassienne selon laquelle la « phénoménologie husserlienne, c'est, en fin de compte, une *eidétique de la conscience pure* » (DI, 193).

Parmi les moments réels du vécu noétique concret⁴⁵, les moments hylétiques⁴⁶ semblent chez Lévinas avoir le privilège sur les moments morphiques⁴⁷. Cela tient au fait que Lévinas tentait d'être fidèle au dessein de la phénoménologie husserlienne et, d'ailleurs, qu'il cherchait des « modalités psychiques et originaires » (DI, 191) comportées par la « pensée allant à Dieu⁴⁸ et qui y va autrement qu'on ne va au thématique » (DI, 191), à savoir des « modalités propres et originaires de l'à-Dieu » (DI, 191) qui se rattacheraient étroitement à la signifiante du « mot Dieu » (AT, 177), sous les espèces des « états affectifs (*Gefühle*) » (AE, 40, TI, 91; cf. EN, 246-247). En effet, la modalité du « psychisme irréductible » – celle du « dérangement du Même par l'Autre » (DI, 191, 207 ; cf. DI, 198) – que comporte cette « pensée », c'est la « souffrance » (AE, 195 ; cf. TI, 216, EN, 107-111). Les « modalités psychiques » par lesquelles et dans lesquelles seulement serait accessible un intelligible où le mot Dieu prend sens ne sont, d'après Lévinas, autres que des modalités de la souffrance : la souffrance qui est à la fois « une donnée [de sensation] réfractaire à la synthèse » et « la façon dont le refus, opposé au rassemblement de données en ensemble sensé, s'y oppose » (EN, 107 ; cf. DI, 197-198), ou « à la fois ce qui dérange l'ordre [en résistant à la synthèse de la conscience] et ce dérangement même » (EN, 107). Selon notre perspective, les « modalités passionnelles du vouloir »⁴⁹ mises entre parenthèses par Ricœur au début de sa « phénoménologie de la volonté » en qualité de *culpabilité* ou de « *faute* qui altère profondément l'intelligibilité de l'homme »⁵⁰ pourraient être comprises à partir des modalités de la souffrance, cherchées par Lévinas en qualité de modalités de la *transcendance* du sujet ; mais par ailleurs, elles devraient être alors comprises comme passage qui mène à ces dernières. Autrement dit, le statut d'« âme d'esclave » (LC, 32, TI, 205) de la liberté humaine pourrait être connu comme celui d'« esclave du Bien » (AE, 13 ; cf. AE, 176) dans une illusion perverse, car il se voit compris à partir d'une certaine modalité de la *transcendance* du sujet, sous les espèces de l'altération de l'« abnégation de soi pleinement responsable de l'autre » (AE, 86 ; cf. TI, 5, AE, 157). En ce sens, la « liberté serve », et donc « à délivrer »⁵¹, nous sert de chemin de la « *Transcendance* qui recèle l'origine radicale de la subjectivité »⁵² ; la « “vanité” de l'ego [...] tendue comme un voile sur l'être même de son existence » sert à l'ego de moyen d'accès à cet « être même » ; la « “vanité” du vouloir » sert à la volonté de moyen d'accès à l'« être du vouloir »⁵³. À notre sens, l'être ici en question n'est, chez Lévinas, autre que l'un-pour-l'autre (sans parenthèses), origine de l'ego lévinassien dit « Même ». Telle est la raison pour laquelle nous cherchons nous-mêmes les

modalités propres et originaires de l'à-Dieu sous les espèces de celles de la souffrance et prêtons attention aux modalités psychiques en général dans la phénoménologie de Lévinas. Cette recherche se fera en prenant toujours en compte le problème de la « violence » (TI, IX ; cf. TI, 16, 284) chez Lévinas, comme celle subie par l'« être volontaire » (TI, 213) sous le nom d'« expérience de la totalité » (TI, XIII ; cf. TI, 16, 284). Nous avons exprimé cette violence ailleurs comme « mal d'abstraction de la souffrance »⁵⁴. Par ce dernier, nous entendons le mal véritable qui est à traduire devant nous ainsi que pour l'autre⁵⁵, en vue d'une ressuscitation de l'« intrigue humaine » à partir de l'impasse inhumaine, comme d'une régénération de la liberté humaine à partir du mal radical ou d'une résurrection de tous d'entre les morts⁵⁶.

Précisons que la procédure de tout notre travail consiste à reconstituer les « décors » indispensables à la mise en scène d'un retournement qui serait la condition de possibilité de la réalisation du retournement du « mal d'abstraction de la souffrance » en mal de la souffrance au nom du mal d'abstraction, voire en « mal de la souffrance »⁵⁷ : la mise en scène du retournement de la « non-violence de la totalité » (TI, 16) en violence de la totalité au nom de la non-violence, voire en « violence du sacrifice au nom de la non-violence »⁵⁸ dont cette violence-là est l'abstraction. Ces « décors » (DI, 11) sont d'une certaine manière une métaphore soignée de Lévinas : ils signifient en réalité les « scènes » qui précèdent ce retournement comme point culminant, donc nécessaires pour l'accomplissement de ce dernier ; ils désignent les « circonstances concrètes » (AT, 176, 177 ; cf. DI, 10-11) que Lévinas cherchait comme « “origine” du mot Dieu » (AT, 177), dont nous allons maintenant reproduire la scène 2 de l'acte I à sa place.

3. L'il y a nocturne et le sommeil comme sa suspension : la racine ontologique de la solitude⁵⁹ (acte I, scène 2)

Dans ce qui suit, nous partirons des « états affectifs » équivalant aux « data hylétiques »⁶⁰ contenus dans le « retour de l'il y a » comme vécu qui est l'expérience du Même. Le contenu effectif en sera par ailleurs divisé en « vigilance insomniaque » comme exprimant l'« impossibilité de se soustraire à l'existence [...] patente dans l'épreuve de l'insomnie »⁶¹ et en « peur » (EE, 20, 102) ou « horreur » (EE, 98, 102) envers cette impossibilité. Autrement dit, nous allons prendre pour point de départ l'horreur qui constitue le moment hylétique comporté par le « retour de l'il y a », dans la mesure où celui-ci est un « vécu noétique concret », en prenant également pour guide l'« être en général » comme « donné abstrait » (EN, 247). De cette façon, nous expliciterons, en

premier lieu, entièrement les composantes de ce vécu. En second lieu, nous reconstituerons une « scène » pure et simple où il n'existe ni personnages ni projecteurs de théâtre, « scène » où se joue seule la veille anonyme selon ses modalités de l'horreur. En dernier lieu, nous surprendrons l'instant où, au milieu de l'existence même dépourvue de l'existant ainsi que du monde, surgit un existant dont l'existence comme « vivre (*Erleben*) » ouvrirait les lieux mêmes de ce « vécu (*Erlebnis*) » qu'est l'insomnie.

Il s'agit ici d'une manière de « fouiller l'instant » (EE, 42), technique de fouille dirigée par ce rythme *ternaire – dialectique* ou *dramatique* – d'événement : 1. Vécu (*Erlebnis*) comme négation du vivre. 2. Scène sans personnage comme négation du vécu. 3. Vivre (*Erleben*) comme négation de la scène sans personnage. C'est de cette façon que nous pourrions fouiller l'instant, ici, à partir de l'instant d'insomnie. Ces trois étapes⁶² forment en totalité une « situation dialectique » (TA, 67) où se retrouverait un « intervalle » (EE, 105, DI, 192) béant entre l'être et l'étant : la différence ontologique exprimée comme « stance de l'instant » (EE, 16, 171) ou « existence de l'existant » (EE, 51) ; elles forment un triangle isocèle dont le sommet équivaut à l'existant et dont la base correspond à l'« existence anonyme » (EE, 80 ; cf. EE, 171) ; elles constituent une parabole dont le sommet équivaut à l'*ego* cartésien qui se pose et dont la courbe de droite correspond au Vécu, tandis que la courbe de gauche équivaut au Vivre. Notre tâche de description est de reproduire cette situation entière qui refléterait par ailleurs le sens du décor – ou décor figuré (mort) – devant lequel se tient, à son insu, la « pensée naïve » (TI, XVI ; cf. EN, 141, 162). Cette dernière, en s'absorbant dans l'objet, ne saisit ni le sens de l'objectivité ni le sens de sa propre attitude naturelle et, partant, constitue l'objet de la réflexion : elle est la pensée naïve (la *cogitatio*)⁶³ dont le « moi » (EE, 149) (l'*ego* lévinassien), ou plutôt le « Je » (EE, 141, TA, 33) (le « Même »), joue précisément le rôle principal dans cette situation ; ce « Je » apparaît ici en guise de « chose qui pense » (EE, 117, 172 ; cf. EE, 169) (*res cogitans*) dont la seule « manière d'exister » (TI, 24 ; cf. TA, 33) est le « doute » (EE, 137) ou la première *cogitatio* comme vivre (*Erleben*) précédant l'avènement de l'*ego* de l'*ego cogito-ergo-sum* et l'« événement essentiel du monde qu'est l'intention » (EE, 57), « chose qui pense » qui existe comme événement même du « *cogito* cartésien⁶⁴ » (EE, 117, 136 ; cf. EE, 141-142, TI, 24-25) ; elle est la pensée naïve dont le moi, ou plutôt le « Je », joue uniquement sur ce décor en le prenant lui-même pour scène. Ce travail de reproduction s'effectuera alors de façon à reconduire le donné abstrait – qui se donne en ce moment à ce regard naïf (la *cogitatio*) – à cette situation dialectique oubliée par ce dernier, voire au « drame en plusieurs actes » (TI, 258 ; cf. TI, 260) dans lequel va s'intégrer cette scène spécifique, c'est-à-dire de façon à le ramener jusqu'à l'horizon de son apparaître⁶⁵.

(1) La nuit de l'insomnie : le retour de l'*il y a* dans l'événement du sommeil (2^e hypostase)

Parmi les composantes du contenu intentionnel (noème) qui est l'un pôle du « retour de l'*il y a* » comme vécu, c'est l'« être en général » (EE, 16-18, 94) tel que pensé dans les « ténèbres » (EE, 96, 102, TI, 165) qui équivaut à la détermination de sens de l'objet. Toutefois, ce n'est qu'un corrélat de cette pensée naïve ayant oublié les « dimensions de sens » (DI, 140, EN, 118 ; cf. TI, XVI-XVII) qui la portent, y compris le mode d'existence de son propre moi : le donné abstrait, au sens où il revêt une forme abstraite qui serait valable pour tout le monde et identique devant tout regard objectivant. Par suite, il faut retourner cette signification abstraite (sens noématique) en signification concrète (noème complet, précisément, noyau complet) en rappelant le mode d'existence du moi ; concrètement dit, il faut retourner l'être en général en le matériel purement verbal qui est, dans cette mesure, impersonnel, neutre et universel, c'est-à-dire en quelque chose de sensé et de réel « pour moi », jusqu'à ce qu'il signifie la « nuit » (TI, 236) comme bruissement anonyme de l'existence, l'« existence sans monde » (EE, 81) et, finalement, l'« existence sans existant » (EE, 93, TI, 116 ; cf. TA, 28) contre laquelle se produit l'« existence de l'existant » et à partir de laquelle surgit un « existant », c'est-à-dire quelque chose de sensé et de réel sans moi (donc en soi). Cela nous fournit notre programme pour la suite de cette étude.

Parmi les composantes du contenu effectif qui forme l'autre pôle du « retour de l'*il y a* » comme vécu⁶⁶, c'est l'« étreinte étouffante » (EE, 28) de l'être subie comme la nuit – ou l'« étouffement » (EE, 100 ; cf. EE, 28, 95, 98) étreignant vécu sous le nom d'insomnie et au milieu du « courant anonyme de l'être [qui] envahit, submerge tout sujet, personne ou chose » (EE, 94) – qui équivaut aux « modes de donnée [de l'objet] » dans leur totalité : l'ensemble des « modes subjectifs d'apparaître » de l'être en général. Ce psychisme irréductible n'est pas un simple état de veille ; il est déjà événement qui frappe le sujet dans sa subjectivité, caractérisé par la matérialité persistante d'une « épaisseur propre » (TI, 104) et d'une « charge » (EE, 103) particulière. En lui, il est question de la « matérialité de l'être » (EE, 92) par rapport à la « matérialité du corps » (EE, 123) ou à la « matérialité du sujet » (TA, 44, 47 ; cf. TA, 36-38, 49, 51), de la « nudité d'être » (EE, 56 ; cf. EE, 19) par rapport à la « nudité du visage » (TI, 47, 188, LC, 43) : celles-ci sont toutes marquées par des attributs nocturnes, tels que l'« obscurité » (EE, 94, 95, 103, 104) de la nuit et la « densité » (EE, 104) des ténèbres.

De là, l'être en général vécu dans la « nuit de l'insomnie » (TI, 236) se voit compris comme « matériel », ou « matière » (EE, 92) même, semblable à un liquide collant nous engluant lorsqu'on le fend : le matériel obsédant et écœurant dont le « bruissement anonyme » (EE, 48, 109, 149, TI,

133, 236, AE, 209) et le « bourdonnement incessant » (TI, 137, AE, 208), voire le « remue-ménage » (EE, 10, TI, 133, AE, 209, 223, DI, 115) nous envahissent ; le matériel tangible et horrifiant dont le « grouillement informe » (EE, 92), voire l'« encombrement » (AE, 209) nous étranglent. Or, ce bruissement et ce grouillement éprouvés au fond des ténèbres sont l'« œuvre d'être » (EE, 16 ; cf. TA, 24) à laquelle la vigilance insomniaque nous rive et qui ne fait jamais relâche : l'« œuvre même d'être qui ne peut s'exprimer par un substantif, qui est verbe » (TA, 26). Ils sont, justement en ce sens, des « modes subjectifs d'apparaître » de l'être en général. Dans cette mesure, il se fait qu'en outre de la « matérialité de l'être », la « pure verbalité du verbe des verbes »⁶⁷ par rapport à la « substantialité du sujet » (EE, 169) – et aussi les attributs du pur verbe d'être, tels que l'« anonymat » (TA, 26, EE, 80, 98, 112), l'« impersonnalité » (EE, 140, EI, 46 ; cf. TI, 116, 165) par opposition à la personnalité de la personne, la « neutralité » (EE, 11) par rapport à l'individualité de l'individu, voire l'« universalité » (EE, 100, 105) par opposition à la localité du corps – fait partie des caractéristiques de l'épreuve de l'insomnie. D'après Lévinas, l'être en général qui vient se donner sous les espèces du matériel purement verbal qui nous traînerait dans un abîme sans fond et, dans cette mesure, du matériel impersonnel, neutre et universel, est incarné par l'« espace nocturne » (EE, 95, 96) qui s'étend universellement en submergeant les choses et les personnes. Celui-ci, en tant que « champ de forces » (EE, 95, 104, TA, 26) dense, chargé d'obscurité et d'une « lourde ambiance » (EE, 95), nous serre de près de manière inéluctable. Là, malgré l'« universelle absence » (EE, 94) de tout, la « menace de la présence pure et simple » (EE, 96) de « ça » (EE, 111), ou plutôt le « retour de la présence [de “ça”] dans l'absence » (EE, 111 ; cf. EE, 142) des choses et des personnes nous réveille de façon violente. Cette « équivoque » (EE, 96) ou cette « ambivalence » (AE, 189 ; cf. TI, 148) est formulée comme « caractère dialectique de la présence de l'absence » (EE, 105 ; cf. EI, 45-47).

Il faut retenir que ce « psychisme irréductible » qu'est l'étreinte étouffante ou l'étouffement étreignant est situé – du point de vue de son statut ontologique – entre, d'un côté, la conscience aiguë de l'impossibilité de la fuite au sens qu'on ne peut s'enfuir de l'être pur ni se cacher de lui et, de l'autre côté, la sensation réelle de l'« irrémédiosité de l'exister pur » (EE, 26 ; cf. TA, 55) au sens que l'œuvre d'être ne se relâche jamais dans son imminence. À partir de ce psychisme, on peut dégager ce qui correspond au « mode d'accès à l'objet » d'une part, et ce qui équivaut à l'« état affectif » que le premier inclut en qualité de matière de la constitution de l'objet d'autre part : le premier est la vigilance insomniaque à l'égard de l'être qui se joue dans l'obscurité et la conscience aiguë de l'« impossibilité de néant » (TA, 28 ; cf. TA, 56) ; le second est les modalités de l'horreur à l'égard de l'être qui se déroulent dans les ténèbres : l'ambiguïté de la « peur pour l'être » et de la « peur d'être » (EE, 20, 102), ou plutôt celle de l'« horreur de l'être » (EE, 20) et de

l'« horreur d'être ». Il y va là des modalités psychiques qui constitueraient en totalité la sensation réelle de la « fatalité de l'être » (EE, 110) ou de l'« infaillibilité de l'être » (*ibid.*).

(2) La nuit comme bruissement anonyme de l'existence : la participation à l'*il y a*

Or, à préciser la signification ainsi explicitée du « retour de l'*il y a* » comme vécu – qui équivaut au sens du vécu noétique (intentionnalité) par rapport au sens de l'objet noématique (objectivité) – à la lumière du mal de l'être pur et simple, c'est-à-dire à partir de la Guerre (mal d'être), toute dimension de la subjectivité se voit alors supprimée. Il s'ensuit que, dans cette dépersonnalisation imaginaire (cf. EE, 93, TA, 25), précisément à l'extrémité de cette « expérience de la dépersonnalisation » (EE, 112), il est question de la « nuit » (EE, 28, 94, 102, 104, 111, TI, 236) comme *scène pure et simple* : l'*il y a* nocturne comme *contenu lui-même* qui n'a ni objet ni acte (c'est-à-dire ce qui était contenu par l'acte de conscience il y a encore un instant en qualité de contenu de vécu), *apparaître lui-même* qui n'a ni apparaissant ni moi pour lequel celui-ci apparaît (cf. EE, 95, 111-113). Il est « événement [même] d'être » (EE, 17, 100, 125), « fait [même] d'exister » (EE, 37) dont l'« horreur, tremblement et vertige » (TI, 117) – « émotion » (EE, 98, 99, 121) qu'est l'horreur d'être – est la modalité ; il est veille de la nuit elle-même dans laquelle se répand universellement l'horreur qui est « un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa “subjectivité” même » (EE, 98 ; cf. EE, 100), l'horreur qui « exécute [chez tout sujet] la condamnation à la réalité perpétuelle, le “sans-issus” de l'existence » (EE, 102 ; cf. EE, 101) ; il est « vigilance impersonnelle » (TA, 30, EE, 98 ; cf. TA, 31, EE, 111, 112, 140) qui remplit l'espace vide, « veille anonyme » (EE, 111) dans laquelle s'intensifie la privation de notre subjectivité à tel point que celui qui reste vigilant en frissonnant de peur n'y peut plus être que la nuit elle-même ; il est pur état de veille privé de tout besoin de sommeil, ou plus exactement, événement impersonnel et nocturne de veille ; il est « immortalité » (EE, 103, TA, 27), « impossibilité [même] de la mort » (EE, 100). Ainsi, l'« horreur de la nuit “sans issue” et “sans réponse” est l'existence irrémédiable » (EE, 102). C'est là que l'« objet qui est visé » acquiert – en partant de sa signification abstraite qu'est l'être en général et en passant par sa signification concrète qu'est le matériel purement verbal, impersonnel, neutre et universel – sa détermination essentielle : le « tiers exclu » (EI, 47) qui n'est ni néant ni être. C'est en revenant sur la scène qu'est la mort que l'être en général comme donné abstrait qui en était détaché se voit compris comme « tiers exclu ».

À nos yeux, ce que Lévinas entend par « fait » quand il parle du « fait de l'*il y a* » (EE, 20 ; cf. EE, 19, 26, 37, 109, 143, TA, 26), c'est le *contenu lui-même* à la fois dont on tient compte de la

scène et dont on fait abstraction du contenu intentionnel et, par suite, du moi identique dont celui-ci est le corrélat ; ou bien encore, c'est l'*apparaître lui-même* à la fois dont on tient compte de l'horizon et dont on fait abstraction de l'apparaissant et, par suite, du moi identique pour lequel celui-ci apparaît. En outre, ce que Lévinas entend par « événement » quand il parle de l'« événement d'être » (EE, 125), c'est l'accomplissement d'une relation telle qu'elle lie un substantif au verbe, un existant à l'existence ; cela est l'inverse de la « transmutation du verbe en substantif » (EE, 169 ; cf. EE, 125) signifié par l'« événement » quand il parle de l'« événement même de l'hypostase » (EE, 80). *Ce contenu lui-même* ou *cet apparaître lui-même* – vigilance impersonnelle ou veille anonyme qui se joue avec l'horreur d'être dans la scène de la nuit, ou plutôt le fait d'exister ou l'événement d'être (*il y a* nocturne) qui s'annonce par et dans cette vigilance –, c'est justement ce « fait même » (EE, 92) ou cet « événement impersonnel » (EE, 104, 105, 111) dont nous prévient le « retour de l'*il y a* » comme vécu. Cette « “consumation” impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même » (EE, 93-94) est justement ce qui se passe dans la nuit de l'insomnie.

Cette vigilance anonyme n'apparaît à la conscience que « dans un mouvement par lequel le moi s'est déjà détaché de l'anonymat et où la situation-limite de l'impersonnelle vigilance se reflète dans le reflux d'une conscience qui l'abandonne » (EE, 112 ; cf. EE, 169). Il s'agit ici de la période de *reflux* de l'événement de l'hypostase par rapport à la période de *flux* de cet événement, de l'*après* du comble de ce mouvement dont la trajectoire dessine en totalité une parabole par rapport à l'*avant* du même comble (cf. EE, 111-112, 168-170). Après avoir passé le sommet, le moi interpréterait toutefois cette vigilance impersonnelle comme ce qui est à venir et doit être veillé plutôt que comme ce qui s'est passé et doit être rappelé, car, là, il est déjà à nouveau traîné par l'être impersonnel ; il la considérerait comme effet subjectif de l'être en général, c'est-à-dire comme étouffement nocturne tel qu'il se divise en vigilance insomniaque et en horreur de l'être/horreur d'être, car, là, il se pose déjà par lui-même comme sujet : la manière pour le moi de « voir » l'être en général qui grouille et bourdonne est déterminée selon son sens de marche ainsi que selon son degré de substantivation. C'est là ce que nous avons éclairci sous le nom de « vécu (*Erlebnis*) » dans la section précédente.

Ici, nous avons tenté d'expliquer, du point de vue du « vécu de conscience » ou de l'« apparaître pour moi »⁶⁸ de l'apparaissant, quel est le « bruissement anonyme de l'existence » (EE, 48, 109) (participation à l'*il y a*) par rapport à l'insomnie qui à la fois manque d'initiative du sujet et reste encore une chose personnelle (retour de l'*il y a* dans l'hypostase) ; nous avons voulu expliquer, en passant par et en allant au-delà de ce vécu qu'est la « nuit de l'insomnie », quelle est la « nuit elle-même » décrite finalement comme scène dépourvue de moi ainsi que de lumière, et partant, en qualité de « situation-limite » dont l'intuition est impossible : nous avons en somme

essayé d'expliquer ce qui n'est plus l'expérience de l'individu autant que possible en termes de cette dernière, afin de le faire voir du point de vue d'un *ego* qui a surgi par l'événement de l'hypostase, qui sait se poser lui-même, mais qui est en train d'être engagé dans l'être impersonnel et d'être dépersonnalisé.

(3) L'interruption de l'acte (sommeil) : la suspension de l'*il y a* par l'événement du sommeil (2^e hypostase)

Au travers de l'analyse de l'insomnie, il s'est révélé que le phénomène de l'insomnie (le noétique) – le psychisme de l'étouffement étreignant composé de la vigilance insomniacque et de l'horreur de l'être/l'horreur d'être – est le « mode subjectif d'apparaître » du phénomène de l'être impersonnel (le noématique). Mais pour *qui* « apparaît » cet être impersonnel ? *Qui* est « entièrement exposé à l'être » (EE, 111 ; cf. EE, 96) à l'extrémité de « cette expérience de la dépersonnalisation » (EE, 112) ?

En un mot, c'est l'*ego* ; c'est quelque chose comme l'*ego* du *cogito* cartésien, plus précisément, l'*ego* du *dormio* lévinassien (2^e hypostase) par rapport à l'*ego* de l'*ago* lévinassien (3^e hypostase) ; dans l'un et l'autre, il s'agit de l'étant qui saurait déjà par lui-même se poser comme « *substratum* » (EE, 168). L'étant en tant que tel fonctionne certes comme foyer d'un mouvement par lequel son être s'acquière ; mais cela ne signifie pas pour autant qu'il en prend l'initiative. Là, il y va plutôt de la trajectoire de ce mouvement dont cet étant ferait partie. Il faut à présent élucider le sens de la subjectivité du sujet ici en question : c'est le mode d'existence de la « chose qui pense (*res cogitans*) » ; ou plutôt, c'est le mode d'exister de la chose qui dort (*res dormiens*) par rapport à celui de la chose qui agit (*res agens*) (cf. EE, 48-52) ; dans l'une et l'autre, il s'agit de l'être *de* l'étant tel qu'il est à la fois « encore mouvement » et « déjà substance » (EE, 169 ; cf. EE, 142, TA, 33), et, en totalité, le « mouvement de la référence à soi qui constitue l'identité » comme un mouvement parabolique. C'est cet « événement ontologique de l'identification d'un existant » (EE, 149) – « événement de l'existence par lequel quelque chose naît à partir de soi, événement d'un départ de soi et retour à soi facteur d'identité »⁶⁹ – qui forme l'*ego* lévinassien entier appelé le « Même ». On pourrait comprendre la différence entre l'*ego* cartésien et l'*ego* lévinassien dans son entièreté sous les espèces de la différence entre le sommet de ce mouvement parabolique et l'ensemble de ce mouvement parabolique ou de cette trajectoire parabolique.

À propos du second *ego* (le « Même »), c'est-à-dire du moi corporel qui se produit avant l'« événement essentiel du monde qu'est l'intention et la lumière » et qui deviendra le moi sensible

intra-mondain dès cet événement, il faut signaler la chose suivante : entre les deux événements liés inséparablement au milieu de l'insomnie dans l'« instant de son événement » – « vigilance impersonnelle » comme *il y a* dans son retour et « événement du sommeil » (EE, 142) comme hypostase dans sa différenciation –, le second (2^e hypostase) est conditionné par l'« événement de la position » (EE, 138, 171 ; cf. EE, 122) (1^{ère} hypostase). La « position » dont le corps est l'événement est en effet l'avènement originel du sujet ou du *substratum* (*res*) et, dans cette mesure, est la condition même de la « sortie de l'être ». Il nous faudra en réalité traiter de cette « position dans l'être » au sens étroit, c'est-à-dire la « position sur un terrain ferme, sur une base » (EE, 139-140), en rapport avec la Guerre (mobilisation générale) ; mais ici, nous nous bornons à en faire mention autant que nécessaire pour expliquer ce qu'est l'événement du sommeil.

La position proprement dite est composée de deux moments : l'« acte de la position [comme acte] qui ne se transcende pas » (EE, 138 ; cf. EE, 141, 173) et l'« effort et la tension de la position » (EE, 137) comme « effort [et tension] qui ne se transcende[nt] pas » (EE, 138). Le premier est le « fait de se poser sur le sol » (EE, 171 ; cf. EE, 51) selon le « fait de s[']y tenir » (TI, 111 ; cf. EE, 169) ; pour toute « œuvre du corps »⁷⁰, il équivaut à l'« acte de se coucher » (EE, 119 ; cf. EE, 124), à l'acte de s'allonger, de s'étendre : « repos » (EE, 52, 119, 120). C'est un mouvement horizontal et contribuant à la formation d'un plan. Les seconds désignent le fait de prendre « pied » (EE, 9, 143) dans le sol selon le fait de se poser sur le sol ; pour toute œuvre du corps, ils correspondent à l'effort et la « tension » (EE, 52, 137, 171) selon lesquels on « se dresse » (EE, 122), ou plutôt à l'effort et la tension selon lesquels on « se ramasse » (EE, 122) avant de bondir ou bien avant de dormir : « arrêt » (EE, 48, 126, 133, 137). C'est un mouvement vertical et contribuant à la formation d'une profondeur. En somme, la position au sens propre est l'effort et la tension en lesquels l'on pèse sur l'endroit selon l'acte de s'étendre sur un endroit ; c'est fouler le lieu dans lequel on entre. L'événement de la position, à savoir l'événement de la 1^{ère} hypostase, est la « stance à partir du lieu » (EE, 137 ; cf. EE, 16, 122, 133, 171) accomplie par le corps (*res extensa*).

L'acte et l'effort de la position par opposition à l'acte et l'effort (ou le travail) « dirigé[s] sur le monde » (EE, 137, 138 ; cf. EE, 52) accomplissent ainsi la « relation [...] avec le lieu » (EE, 171 ; cf. EE, 119, 120, 122, 124, TI, 111). L'« *ici* de la position » (EE, 122 ; cf. EE, 52, 117, 120, 121, 171, TI, 111) est cette relation même ; il désigne encore le « lieu foulé » (EE, 138, TI, 111), « devenu le *chez-soi*, la ville natale, la patrie » (EE, 119 ; cf. HS, 67, TI, 112, 120) familiers. Pour l'*ego* lévinassien (le « Même ») qui est un moi corporel, l'*ici* a la signification d'un tremplin (dans la 3^e hypostase) ou bien d'un lieu de repos (dans la 2^e hypostase). Il est « mon lieu » (TI, 111), « base et condition » (EE, 119 ; cf. EE, 120, 122, 138, 139) qui servent d'appui à tout acte et à tout effort dirigés sur le monde ; il est un « soi » (EE, 141) fonctionnant comme point de repère indispensable au « mouvement de la référence à soi qui constitue l'identité » (EE, 136 ; cf. EE, 125,

134-137, 149-150, TA, 31-32). Ainsi, c'est par le fait de « se poser corporellement » (TI, 100, 101), « c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet » (EE, 120).

Cette « localisation » (EE, 117, 118, 119 ; cf. TI, 111), accomplissement de la relation avec le lieu selon la position corporelle, est par ailleurs l'événement du « conditionnement, [ou du] fondement » (EE, 140 ; cf. EE, 52). Elle constitue d'une part la condition d'une retraite à partir de l'existence anonyme en direction de l'*ego* du *cogito* cartésien, ou plutôt du *dormio* lévinassien (sommeil). De ce point de vue-là, la position serait de « s'abandonner à la base » (EE, 124) comme « terrain ferme » (EE, 139), de « borner l'existence au lieu » (EE, 119) comme « refuge » (EE, 119 ; cf. EE, 110, 141), avant de/afin d'exécuter la retraite en soi à partir de l'informe et menaçant : le recul en soi à partir de l'être en général. Là, il est question de l'événement de la « spiritualité » (EE, 168, 171) du sujet selon l'événement de la « substantialité du sujet » (EE, 169 ; cf. EE, 171). D'autre part, cette localisation constitue la condition d'un élan à partir de l'existence monadique – où il n'y a rien d'autre que le *sum* et où, dans cette mesure, elle est extrêmement proche de l'existence anonyme – en direction de l'*ego* de l'*ago* lévinassien (effort). En ce sens-là, la position consisterait à se mettre en position de combat, avant de/afin d'exécuter une charge à partir de soi dans l'informe et menaçant : l'engagement à partir de soi dans l'être en général. Là, il s'agit de l'événement de l'« activité » (EE, 45, 48) du sujet selon l'événement de la « substantialité du sujet ». Dans les deux cas, la « différence ontologique » – ou, selon l'expression de Lévinas, l'existence même de l'existant ou la stance même de l'instant – s'accomplit « à partir de la position » (EE, 120), « par la position » (EE, 124, 139) et « dans la position » (EE, 171) dans la mesure où cette position est la « stance à partir du lieu » accomplie par le corps. Autrement dit, l'« événement de cette stance »⁷¹ précède l'« accomplissement même de l'instant » (EE, 48 ; cf. EE, 135) comme « instant présent » (EE, 137, 169 ; cf. EE, 125, 141) dont le caractère sui-référentiel est toujours déjà dû à l'*ici* de la position. C'est la localisation accomplie par la « position dans l'être » comme 1^{ère} hypostase (repos) qui conditionne l'« identification » (EE, 149, 150, TA, 31) accomplie par la « position dans l'être » comme 2^e et 3^e hypostase (sommeil/effort) ; c'est cette localisation qui fonde l'événement d'un départ de soi et retour à soi facteur d'identité, le « mouvement de la référence à soi qui constitue l'identité » : événement d'identification nommé « présent » ou « Je » (EE, 136, 137, 141). La position, ou le repos, est ainsi la « tension même du maintien, l'accomplissement de [la relation avec le lieu comme] l'*ici* » (EE, 52 ; cf. EE, 124, 131, 171) et, dans cette mesure, est un événement.

Quel est alors l'instant de l'« assoupissement » (EE, 110) qui relâcherait l'effort et la tension mêmes de la position ? Quel est le moment de l'« inconscient » (EE, 110, 118 ; cf. EE, 43) qui achève ce relâchement ? Quel est en somme l'événement du sommeil comme ce qui suspend à la fois l'activité psychique et physique et la vigilance impersonnelle ?

Le « sommeil » (EE, 110, 118, 171) est l'accomplissement d'une « intériorité », d'un « domaine privé » (EE, 171, TA, 27), l'événement de la spiritualité du sujet. Il se produit tout d'abord comme assoupissement semblable au recueillement vers le fond d'un puits et s'accomplit finalement comme inconscience semblable à la demeure dans le fond du puits. Ces deux composantes du sommeil – assoupissement et inconscience comme « détente » (EE, 110) et détente totale – correspondent, d'après nous, à la « chose qui pense » qui existe comme événement même du *cogito* cartésien, c'est-à-dire comme doute hyperbolique, et au « “Je” du “je pense” » (EE, 137) qui force la « certitude exceptionnelle du *cogito* » (*ibid.*) en se disant : « *ego cogito, ergo sum* ». Le sommeil se retire de la veille et se fait venir à la veille. Ce qu'on appelle la détente du sommeil est fait de cette dualité de décontraction et de contraction, ou plutôt de recul de l'être et de rappel à l'être. C'est le « repli en soi » (EE, 138) de cette retraite qui accomplit une détente provisoire mais effective de la tension continuelle de la vigilance ; c'est la fouille d'une « dimension de repli » (EE, 115 ; cf. EE, 105) dans le plein de l'être, la production du « repli dans le plein » (EE, 118, 124) de l'être, qui rend possible l'« évasion en soi » (EE, 121 ; cf. EE, 110) de la conscience à partir du « sans-soi » (TA, 27) de l'existence. Ce repli en soi dans le plein de l'être, « ce mouvement de recul » (EE, 150), est justement le moment *le plus épuré* de la suspension de l'*il y a* : « événement même de l'hypostase » ; il présuppose le corps comme constituant « tout le poids de la position » (TI, 100) et comme étant la « manière dont l'homme s'engage dans l'existence » (EE, 123). À tout « rapport du moi avec le non-moi » (TI, 116) – jouissance, travail et pensée – « précède » (TI, 111, EE, 122) la « relation avec mon lieu par cette “tenue” » (EE, 11), par ce « fait de se tenir » : l'« *ici* de la position » accompli par le corps. Cette dualité de recul de la conscience vers l'inconscient et de sortie de la conscience du fond de l'inconscient forme par ailleurs « un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité » (TA, 31), le « mouvement de la référence à soi qui constitue l'identité » (EE, 136). On voit ici que, par « événement du sommeil », Lévinas entend le surgissement du moi identique ou de l'instant présent dans la mesure où ceux-ci partagent la même structure ontologique : la « venue [à l'être] à partir d'un soi » (EE, 141 ; cf. EE, 125, 137, 141, 171). C'est la raison pour laquelle le « présent » et le « Je » sont considérés de la même manière chez Lévinas, c'est-à-dire comme « moments d'un événement unique » (EE, 137) qu'est l'hypostase. Ainsi, l'événement du sommeil n'est pas simplement l'apparition de l'*ego* lévinassien (le Même), mouvement de la référence à soi qui dessinerait une trajectoire parabolique, mais aussi celle de l'*ego* cartésien, surgissement d'un existant qui pointerait le sommet de cette parabole ; ce dernier signifie le surgissement dans l'existence d'un existant tel qu'il sert de sujet au « vécu (*Erlebnis*) » qu'est l'épreuve de l'insomnie, vécu qui suit cet « événement de naissance » (EE, 26, 30).

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons concrétisé la « dualité dramatique (dans le même instant) du retour de l'*il y a* dans l'hypostase *et* de la suspension de l'*il y a* par l'hypostase » sous les espèces de l'« acte I » de la phénoménologie de l'idée de l'Infini. Cette dualité est une autre expression de la « dialectique de l'*il y a* (dans son retour) et de l'hypostase (dans sa différenciation) », qui est la dialectique cherchée par le premier Lévinas en fouillant l'instant. Cet acte est composé de trois scènes qui comprennent chacune ces trois moments : 1. Vécu (*Erlebnis*) comme négation du vivre (synthèse). 2. Scène sans personnage comme négation du vécu (thèse). 3. Vivre (*Erleben*) comme négation de la scène sans personnage (antithèse). Il s'est révélé possible d'appliquer l'analyse intentionnelle à l'égard de la première dans ces trois étapes qui forment en totalité un mouvement parabolique. Nous avons ainsi montré en quoi la méthode d'analyse de Lévinas est digne d'être qualifiée de dialectique. Si la « méthode d'analyse dialectique » à laquelle recourt le premier Levinas n'est pas intégralement phénoménologique au sens husserlien du terme, c'est qu'elle ne présuppose pas le « moi » (EE, 112) et la « lumière » (EE, 145) : Lévinas a plutôt décrit le processus selon lequel l'*ego* lévinassien dont l'*ego* cartésien fait partie se produit avant l'« événement essentiel du monde qu'est l'intention et la lumière », avant la venue d'une « lumière » qui serait due à l'événement même de l'« intention » (*cogitatio*).

À notre sens, la première signification de cette méthode à caractère dialectique réside en ceci que, au lieu de considérer comme d'ordinaire l'« instant », pour ainsi dire, depuis le ciel à la façon d'un point interrompant la durée, le descripteur, tel un aigle dont l'attention a été saisie par un point en contrebas, effectue d'abord un piqué pour ensuite considérer selon un vol circulaire cette chose dans son mouvement : il découvre ainsi une trajectoire parabolique partant du sol et dont le sommet représente justement l'« instant » ; c'est par une telle saisie en relief que l'« instant » retrouve son caractère dramatique d'événement. Cela signifie que le descripteur reproduit l'« existence de l'existant » qui forme un « intervalle » (EE, 105, DI, 192) béant entre l'existant qui a déjà un « nom » (EE, 125, 149, 169) et l'existence anonyme, ou la « différence ontologique » perdue de vue dans le monde, sous les espèces d'une « scène » ayant le caractère dramatique d'événement. La seconde signification consiste à expliciter la corporéité du « corps » dans la mesure où il surgit comme substance corporelle (*res extensa*) avant l'événement du monde (spatialité/localité), au travers de la « mise en scène » (DI, 11, HS, 67, EN, 247, AT, 176, 177 ; cf. DI, 124) de chaque scène, bref, de la manière de la faire voir ; elle consiste à articuler en même temps la corporéité du « corps » dans la mesure où il vit au monde comme être sensible (dualité simultanée du caractère d'exposition à l'extérieur et du caractère de retraite à l'intérieur/intra-mondanéité) au moyen de

l'enchaînement des scènes. Cette dualité ou cette « ambiguïté » (TI, 139, 141 ; cf. TI, 206-208) porte sur les 3^e et 2^e hypostases (effort et sommeil), et cette intra-mondanéité sur la 1^{ère} hypostase (position). Ainsi, le premier acte de la phénoménologie lévinassienne qui prend l'« avènement du sujet » (EE, 113 ; cf. EE, 120-122, 140-142) pour grande scène est traversé d'un bout à l'autre par la problématique du corps.

Nous nous permettons d'ajouter quelques mots sur la présente étude pour la situer dans le cadre plus vaste des recherches suivantes : la tentative de reconstituer – sous les espèces d'un drame en cinq actes représenté dans un espace théâtral – l'ensemble de la phénoménologie lévinassienne qui fructifie comme « phénoménologie de l'idée de l'Infini » ; la tentative d'expliquer – sous les espèces d'une dramaturgie qu'il faudrait appeler *la mise en scène théâtrale selon la mise en intrigue théâtrale* – tous les aspects de la méthode appliquée dans cette phénoménologie. En effet, ce drame comprend comme ses composantes jusqu'aux événements hors de scènes se déroulant sur la scène, tels que la sonnerie à la veille du lever du rideau, les entractes, les changements de décor et le rappel d'après la chute du rideau, *etc.* Le héros est le « vouloir [vivant/mort] de la volonté vivante » (TI, 203). Ce dernier constitue, pour son statut de « pensée naïve » (TI, XVI), l'objet de la réflexion phénoménologique. Par conséquent, cet espace théâtral aura la signification d'une « sphère affective et volitive » comme sphère des vécus ; cette intrigue théâtrale aura la signification d'une « “intrigue humaine” ou interhumaine » (EN, 247) comme l'« humain » (AE, 166) : intrigue que celui qui « fai[t] de la phénoménologie » (EN, 247 ; cf. DI, 139-140) devrait « rechercher et rappeler » (EN, 247). Par exemple, le passage de la sonnerie de l'ouverture à l'acte I correspond à la remontée à partir de la description par Lévinas de la « corporéité de la volonté » (TI, 206 ; cf. TI, 200) jusqu'à celle de la « corporéité du corps » (TI, 140) qui constitue son en-deçà. La corporéité du « corps » dans la mesure où il vit au monde comme être sensible, articulée à travers la représentation de l'acte I, équivaut en réalité à l'ipséité du « Moi » dans la mesure où il appartient à la sphère affective et volitive. C'est le moi corporel lévinassien (le Même) par opposition au moi pur husserlien qui sert de pôle-sujet des sensations et des volitions (*cogitationes*) ; c'est l'ipséité du Moi lévinassien, duquel celles-ci se dégagent et auquel elles s'attellent, qui est introduite par l'acte I avant la représentation des autres actes. Ces *cogitationes*, décrites à partir de l'acte II, ne sont autres que les façons dont l'ipséité du Moi se manifeste, les modes selon lesquels l'*eidos ego* s'explicite⁷². Là, on peut par ailleurs constater un certain type des modes d'acte du Moi qui donnerait la clef de l'explicitation de l'*eidos cogito* ; mais ce type se base lui aussi sur l'*eidos ego*. En ce sens, l'acte I de la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » qui annonce aux spectateurs l'avènement du sujet comme apparition du premier rôle – « existence corporelle » (TI, 120, 139 ; cf. TI, 200) qui se produit tout d'abord comme corps ainsi

que moi corporel, et finalement, comme « volonté humaine » (TI, 205, 213 ; cf. TI, 207-208) – occupe une place appropriée pour le premier acte de la phénoménologie de Lévinas.

Abréviations des titres des ouvrages d’Emmanuel Lévinas

AE : *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 [1974].

AT : *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

DI : *De Dieu qui vient à l’idée*, 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1998 [1982].

EE : *De l’existence à l’existant*, 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1998 [1947].

EI : *Éthique et Infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard, 1982.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Bernard Grasset, 1995 [1991].

HS : *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

LC : *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

CE2 : *Œuvres 2 : Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2011.

TA : *Le temps et l’autre*, 8^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2001 [1979].

TI : *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, 4^e éd., La Haye, Martinus Nijhoff, 1984 [1961].

Notes

¹ Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 153-154.

² *Ibid.*, p. 154.

³ *Ibid.*, p. 153 ; cf. *ibid.*, p. 102.

⁴ Sur les « actes de réflexion » parmi lesquels se meut intégralement la « méthode phénoménologique », voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure* (noté *Ideen I* dans la suite), § 77 et 78, trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2008 [1950], p. 246-257.

⁵ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁹ Sur la tâche de la « traduction » chez Lévinas, voir notre étude, « La problématique de la “phénoménologie de l’idée de l’Infini” du point de vue de la “méthode” lévinassienne », in : *The Annual Report on Philosophy of Religion 2013*, <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-annual2013-top/>, p. 3-30, ici, p. 11.

¹⁰ Comme nous le verrons plus tard, il est question de deux points de vue dans nos recherches sur Lévinas : celui du « Même » qui est l’*ego* lévinassien et celui de l’« un » qui est l’« autre moi » (EN, 110) du Même. Dans ce contexte-là, l’« autre » du « pour l’autre » désigne l’« un » en tant que l’autre moi du Même. Or, le Même et l’un ont respectivement leur propre « Autrui ». Par conséquent, il faudrait prendre en compte quatre personnes au total pour se pencher sur le « Soi » chez Lévinas.

¹¹ Il faudrait expliquer ici notre terminologie, nécessaire pour mener à bien les recherches d’une portée plus vaste dont fait partie cette étude. Notre expression de l’*être comme vivre* désigne le processus lévinassien de mise entre parenthèses à l’égard du « pour-l’autre » (AE, 64, 71, 161) de l’« un-pour-l’autre » (AE, 90, 100, 101, 116, 178, 187, 192 ; cf. DI, 11-13) : ce processus est vécu par l’un de l’un-pour-l’autre sous les espèces de l’il y a originel, c’est-à-dire de l’il y a dans son origine ou de l’esse ; il a la signification d’une « expérience de la guerre et de la totalité » en tant qu’« expérience et évidence tout court » (TI, XII). Or, notre expression de l’*autrement qu’être comme vivre* indique le processus lévinassien de levée des parenthèses à l’égard du « pour-l’autre » qui a été mis entre parenthèses : ce processus est vécu par le Même – qui est, selon notre interprétation, l’un de l’un-« pour-l’autre », de l’un-pour-l’autre dont la partie *pour-l’autre* est déjà mise entre parenthèses – sous les espèces du « dire pré-originel » (AE, 6, 7, 13, 182, 205 ; cf. AE, 57, 60), c’est-à-dire du *dire (legein)* dans sa « récurrence à soi » (AE, 60, note 33 ; cf. AE, 138-139) ou de l’*idein* ; il a la signification d’une « infinité de l’Infini » (TI, XV), d’une « mise en moi de son idée » (*ibid.*) en tant qu’« expérience par excellence » (TI, XIII). À propos de cet acte de « lever » les parenthèses, cf. Paul Ricœur, *À l’école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1986], p. 92. Dans ces deux processus, nous entendons par « vivre (*Erleben*) » (DI, 56, 57) une « expérience » dont le sujet est en train de se métamorphoser en un tout autre sujet, comme au moment où l’acteur se transforme en personnage d’une pièce de théâtre dans la loge, ou bien, inversement, comme au moment où il revient de son rôle à lui-même après la représentation, ou encore pendant les entractes ; dans le premier cas, il y va de la manière dont il se maquille et, dans le second cas, de la manière dont il se démaquille. Quoi qu’il en soit, il s’agit là de l’en-deçà de l’« expérience » appelée hypostase dont le sujet est au bord du surgissement ; ou plutôt, il y va de l’au-delà de toute expérience, car, là, le *Qui* n’en saurait être déterminé de manière univoque. En revanche, notre expression de l’*être comme vécu* désigne une série d’événements qu’est l’ex-position à l’être qui forme le pendant d’une autre série d’événements qu’est la position dans l’être : cette série d’événements est vécue par le Même sous les espèces de l’il y a dans son retour, dans la mesure où il est ponctué par l’hypostase dans sa différenciation (cf. notre note 27). Or, notre expression de l’*autrement qu’être comme vécu* indique une série d’événements qu’est l’ex-position à l’« autre de l’être » (AE, 20) – ou à l’Infini – qui forme le pendant d’une autre série d’événements qu’est la dé-position de l’être ou du *conatus* : cette série d’événements est vécue par l’un de l’un-pour-l’autre sous les espèces du *dire (legein)* dans son « itération » (AE, 182, 195, DI, 139) ou de l’*ideatum*, dans la mesure où il est ponctué par la transcendance dans sa « non-indifférence [à l’autre] » (AE, 116, 176, 177, 184, 224 ; cf. DI, 115). Dans ces deux séries d’événements, nous entendons par « vécu (*Erlebnis*) » une « expérience » dont le sujet est sur le point de resurgir tout en étant au bord de sa disparition, comme au moment où « un acteur “se produit” » (TI, XIV) par l’élévateur (*stage lift* en anglais et 迫 *seri* en japonais) sur la scène à partir des dessous du théâtre dans lesquels il vient d’entrer, ou bien, inversement, comme au moment où il se retire de la scène par l’élévateur dans les dessous du théâtre pour en déboucher immédiatement sur les coulisses en vue de sa rentrée en scène ; dans le premier cas, il y va de la manière dont il entre en scène et, dans

le second cas, de la manière dont il sort de scène. Quoi qu'il en soit, il s'agit là de l'*en-deçà* de l'expérience appelée « vécu de conscience » dont le sujet est déjà établi en qualité de « Je (*ego*) ». Toutefois, à l'intérieur de cette série d'événements qu'est la « position dans l'être » (hypostase), nous avons un autre emploi des mots « vivre (*Erleben*) » et « vécu (*Erlebnis*) » : là, le premier désigne l'instant de « suspension de l'il y a », et le second l'instant de « retour de l'il y a ». Ce sont les deux faces d'un même instant. Nous expliquerons plus tard de quoi il s'agit.

¹² Cette « remontée en deçà » (TI, 57, AE, 57) s'effectue à partir des événements du moi identique (les 3^e et 2^e hypostases : effort et sommeil) en direction de l'événement de la substance corporelle (la 1^{ère} hypostase : ma position sur terre). Or, lors de l'« événement essentiel du monde qu'est l'intention » (EE, 57) et sous la « lumière » (*ibid.*) apportée par cet événement, le Sujet corporel – la substance (*substratum*) ou le corps (*res extensa*), l'existence corporelle – se transmue en sujet sensible intra-mondain, et le Moi corporel – le Présent ou le « Je » sui-référentiels, le Même – en moi sensible intra-mondain. Dans le monde habité par les *ego* qui opèrent des actes de conscience, ou autrement dit, dans le monde comme « ensemble des nourritures » (TA, 45), le corps est toujours déjà considéré comme l'« être sensible » (TI, 109). Toutefois, à l'instant où le monde ainsi que la lumière se produisent, on trouvera l'événement de la sensibilité basé sur celui de la corporéité ou de la substantialité : c'est l'événement de l'ipséité du Moi (*eidos-ego*), dû *sémaniquement* à l'événement de l'ipséité du Soi (*eidos-cogito*) dans la 1^{ère} « ex-cendance » (EE, 9) – qui est « transcendance » (EE, 172) vers les objets du monde ou « intention » comme « oubli de soi dans la lumière » (EE, 142 ; cf. TA, 46) –, mais tenant *ontologiquement* à l'événement de l'ipséité du Substrat (*eidos-res*) dans la 1^{ère} hypostase.

¹³ La « guerre » désigne ici le régime gouverné par les lois en temps de guerre. Chacune en est « un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire » (TI, IX), « un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance » (TI, IX-X ; cf. TI, 213, 219) tel que l'ordre d'appel, l'ordre d'attaque, l'ordre de poursuite, etc.

¹⁴ La « Guerre » désigne ici la « mobilisation [générale] » (TI, IX) décrétée par l'« État » (TI, 16, 276, 284) et mise en œuvre comme service militaire ou assimilé et travaux forcés. C'est la « mobilisation des absolus » (TI, IX) vécue comme « expérience pure de l'être pur » (*ibid.*) ; c'est la « mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité » (*ibid.*), mais qui seront désormais devenus des mobilisables dont l'identité a été détruite.

¹⁵ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 79.

¹⁶ D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, p. 155.

¹⁷ La « suspension de l'il y a » signifie la « position dans l'être » (EE, 9 ; cf. EE, 11), c'est-à-dire l'hypostase en général : localisation (1^{ère} hypostase) et identification (2^e et 3^e hypostases). Il faut la distinguer d'avec la résistance à l'égard de l'il y a appelée « sortie de l'être » (EE, 9 ; cf. TI, 165), c'est-à-dire l'ex-cendance en général : relation avec le monde (1^{ère} ex-cendance : jouissance, travail et habitation) et relation avec autrui (2^e et 3^e ex-cendances : Eros et langage). *Autrui* signifie ici d'une part le « tu de la familiarité » (TI, 129) et, d'autre part, le *vous* au pluriel : « le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin » (TI, 223), c'est-à-dire des tierces personnes. Toutefois, la position dans l'être au sens littéral du terme est « ma position sur terre » (TI, 101 ; cf. TI, 111) accomplie par le corps (comme *res extensa*) sous les espèces du « repos » (EE, 52, 120) ; la sortie de l'être proprement dit est la « séparation athée » (TI, 31, 88 ; cf. TI, 24) accomplie par le corps (comme être sensible) « sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme » (TI, 24 ; cf. TI, 30, 82) : la jouissance.

¹⁸ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 71. Voir aussi *ibid.*, p. 71-73 et 90-92.

¹⁹ Voir notre note 11.

²⁰ Ici, il est question de l'« ordre “logique” » (TI, 25) ou ontologique qui porte sur l'« événement essentiel du monde qu'est l'intention » (EE, 57), par opposition à l'« ordre chronologique » (*ibid.*) ou épistémologique qui concerne plutôt notre méditation sur cet événement. C'est selon le second ordre que nous numérotions les trois mouvements en question ; en revanche, c'est selon le premier ordre que nous numérotions les trois sortes de l'hypostase.

²¹ « Si l'indifférenciation de l'être et de l'étant provient de l'oblitération du caractère dramatique de l'instant, il convient, pour saisir le sens d'un phénomène dans l'économie générale de l'être, de scruter l'instant de son événement » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 81 ; cf. *ibid.*, p. 79). C'est seulement par là que les « “contenus de conscience” comme les pensées, les sentiments, les volitions » (EE, 30 ; cf. EE, 122) qui ont obtenu une fois le « titre de pure forme » (EE, 30) via la réflexion – ou plutôt via la « vision des essences » comme son achèvement – reprendront « leur caractère dramatique d'événements » (*ibid.*). En d'autres termes, il faut décrire les « phénomènes », les « contenus de la conscience » (EE, 122) que Husserl décrirait comme « états » (EE, 122, 169) statiques, sous les espèces d'« événements » (EE, 169 ; cf. D. Franck, *op. cit.*, p. 81, 86, 153, 154) dynamiques. Par exemple, l'insomnie doit être décrite non pas comme simple état de veille, mais sous les espèces de l'« événement qui [...] frappe [...] le sujet dans sa subjectivité » (*ibid.*, p. 93).

²² Voir respectivement, P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 82, 85, 91 et p. 78, 88, 90. Ricœur distingue attentivement le « dualisme méthodologique » (*ibid.*, p. 82) comme faisant perdre de vue les aspects réels de la vie et la « dualité d'existence » (*ibid.*), la « dualité dramatique ou polémique » (*ibid.*, p. 83) comme exprimant la « réciprocité [ou la dialectique] du volontaire et de l'involontaire » (*Philosophie de la volonté : 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Éditions Points, 2009 [1950], p. 21). Cette réciprocité ou cette dialectique qu'il a eu pour tâche de décrire en premier dans sa phénoménologie de la volonté fonctionne comme « principe » (*ibid.*, p. 24) de la méthode mise en œuvre en elle.

²³ Voir respectivement, P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 71 et p. 79.

²⁴ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 79 ; cf. *ibid.*, p. 81.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 75-79, 92 et 101.

²⁶ Par exemple, dans l'événement du *cogito* cartésien, le surgissement de la *res cogitans* selon sa première *cogitatio*, doute hyperbolique, précède l'établissement de l'*ego* cartésien selon sa position de soi, « *ego cogito, ergo sum* » ; de même, dans l'« événement du sommeil » (EE, 142), l'instant de l'« assoupissement » (EE, 110) est antérieur au moment de l'« inconscient » (EE, 57, 116).

²⁷ Par rapport à l'*il y a* dans son retour et à l'hypostase dans sa différenciation, thématiques du point de vue du « Même », nous supposons toujours l'*il y a* dans son origine et l'hypostase dans sa dissidence, selon le point de vue de l'« un ». Les premiers se trouvent thématiques en rapport avec l'expérience de la guerre, vécue par le Même dans sa position et sous les espèces de la mobilisation générale, tandis que les seconds se voient dits en rapport avec l'expérience de la guerre, vécue par l'un dans sa dé-position et sous les espèces de l'« offense » (TI, 221, 222, 225) extrême. Ces deux expériences constituent la face et le revers – ou plutôt la scène et les coulisses – d'un et même « événement ontologique » (TI, IX) : la Guerre. Cette position et cette dé-position constituent également la face et le revers – ou plutôt la scène et les coulisses – d'un et même « événement ontologique » (TA, 22) : le « corps » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 95-96). Celui-ci y fonctionne comme charnière des deux expériences simultanées, à l'insu de leurs sujets, le Même et l'un ; il atteste ainsi le surgissement du Même, de l'un-« pour-l'autre » qui est

originellement le « sujet de chair et de sang » (AE, 98) et dont le « pour-l'autre » vient d'être mis entre parenthèses, le surgissement de l'« un » dont la signification originelle est limitée et qui porte à présent le nom de « Même » ; il annonce ainsi l'entrée en scène du Même dans la « sphère affective et volitive » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 290 ; cf. *ibid.*, § 95, trad. fr., p. 329), l'entrée en scène du sujet corporel à partir d'une fente ouverte par la « dimension du désir absolu » (TI, 147) à l'intérieur de cette sphère-là des vécus. Or, chez Lévinas, ce serait la signification *elle-même* – plutôt que la signification *de* l'un-pour-l'autre – qui subit une limitation de sens lors de cette « mise entre parenthèses », étant donné que l'« un-pour-l'autre » est considéré de la même manière que la « signification » (AE, 64, 71, 173).

²⁸ Sur les moments réels et non-réels du vécu, voir E. Husserl, *Ideen I*, § 88, trad. fr., p. 303-308 et § 97, trad. fr., p. 335-341. Au-delà de son sens littéral (« pensée »), Husserl emploie le mot *cogitatio* pour désigner le « vécu de conscience [en général] » (*ibid.*, § 35, trad. fr., p. 112 et 113 ; cf. *ibid.*, § 34, trad. fr., p. 110 et *id.*, *Méditations cartésiennes*, § 14, trad. fr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, J. Vrin, 2001 [1992 pour l'édition de poche], p. 62-63), ou plutôt le « vécu intentionnel en général » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 291 ; cf. *ibid.*, § 35, trad. fr., p. 117), qu'il soit actuel ou potentiel. Ricœur utilise lui aussi le mot *cogitatio* au sens de tout vécu en tant qu'intentionnel ; il fait même représenter ce dernier par le terme d'intentionnalité. Voir sur ce point P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 201-204 ; cf. *ibid.*, p. 66, 68 et 75. Il résume par ailleurs le rapport entre l'*ego*, le *cogito* et la *cogitatio* comme suit : « si toute réalité est un corrélat de la *cogitatio*, toute *cogitatio* est un mode du *cogito*. Le *cogito*, à son tour, est l'explicitation de l'*ego* » (*ibid.*, p. 302).

²⁹ Il est ici question des « appréhensions en qui réside l'intentionnalité [et qui] sont vécues et ne sauraient apparaître objectivement » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 10).

³⁰ Il est ici question des « diverses données de sensation qui sont vécues mais ne se laissent pas voir, n'apparaissent pas objectivement » (*ibid.*, p. 9).

³¹ À propos de l'« apparaître (das *Erscheinen*) », voir E. Husserl, *Ideen I*, § 97, trad. fr., p. 338-339.

³² Au sujet de la « manière » de cette constitution, voir D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 11 et 125 ; sur la « constitution » au sens large chez Husserl, voir P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 212-219, notamment p. 214 et 219.

³³ Husserl emploie l'expression des « modes subjectifs d'apparaître » (E. Husserl, *Ideen I*, § 135, trad. fr., p. 453 ; cf. *ibid.*, § 99, trad. fr., p. 345-347) en principe sur le plan noématique. En effet, ces « modes » sont chez lui considérés de la même manière que les « noyaux complets » (*ibid.*, § 135, trad. fr., p. 453). D'autre part, l'expression des « modes de donnée », désignant originellement les moments noématiques du vécu, s'utilise également au sens noétique (cf. notre note 39) : chez Husserl, elle est valable aussi bien pour le plan noétique que pour le plan noématique. Par ailleurs, ces deux expressions husserliennes sont presque équivalentes sur le plan noématique ; du fait de leur caractère intuitif et clair, les « modes subjectifs d'apparaître » occupent une place privilégiée parmi les « modes de donnée » de l'objet. On pourrait alors utiliser la première expression, elle aussi, sur le plan noétique. Il faut retenir que tout cela est dû au « parallélisme noético-noématique » (E. Husserl, *Ideen I*, § 98, trad. fr., p. 345 ; cf. *ibid.*, § 76, trad. fr., p. 244 et § 136, trad. fr., p. 460 et 462) constaté au sujet de tout vécu en tant qu'intentionnel.

³⁴ Le mot *Phänomen* revêt chez Husserl un double sens : l'apparaissant et son apparaître. L'« apparaissant » est originellement et par lui-même l'« objet intentionnel » (E. Husserl, *Ideen I*, § 131, trad. fr., p. 441 ; cf. *ibid.*, § 98, trad. fr., p. 345 et § 129, trad. fr., p. 436 et 438) au sens de l'« objet qui est visé ». On doit le distinguer de l'« objet intentionnel » (*ibid.*, § 90, trad. fr., p. 310) – entre guillemets – ou du contenu intentionnel au sens de l'« objet tel qu'il est visé ». Sur

cette distinction, cf. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 51, note 4. Husserl appelle le second objet « sens objectif », ou « sens noématique » (E. Husserl, *Ideen I*, § 90, trad. fr., p. 310 et § 130, trad. fr., p. 439), ou encore « noyau noématique » (*ibid.*, § 99, trad. fr., p. 345, § 124, trad. fr., p. 419 et § 129, trad. fr., p. 436, 437, 438) comme ce qui contient un « noyau central » (*ibid.*, § 91, trad. fr., p. 316) en qualité de « son centre unificateur [pur X] » (*ibid.*, § 131, trad. fr., p. 442). Or, lorsqu'il apparaît pour moi comme quelque chose et en chair et en os, ce qui se montre ici a la signification d'un « noyau complet » (*ibid.*, § 132, trad. fr., p. 445 et § 135, trad. fr., p. 453). Le noyau complet est un mode spécifique du « noème complet » (*ibid.*, § 90, trad. fr., p. 310, § 91, trad. fr., p. 316 et § 99, trad. fr., p. 346 ; cf. *ibid.*, § 94, trad. fr., p. 324-325) en ce qu'il est le sens « selon son mode de plénitude » (*ibid.*, § 132, trad. fr., p. 444, 445 et § 136, trad. fr., p. 462). Du fait de son « caractère de corporéité (*Leibhaftigkeit*), en tant que plénitude (*Erfülltheit*) originaire » (*ibid.*, § 136, trad. fr., p. 460), ce qui apparaît ici de cette façon occupe une place privilégiée même parmi les noyaux complets. En effet, sur son plan noétique, on trouvera le « mode "intuitif" » qui vaut comme l'« un des modes selon lesquels le sens est vécu » (*ibid.*), plus précisément, l'« intuition donatrice originaire » (*ibid.*, § 24, trad. fr., p. 78, § 136, trad. fr., p. 460 ; cf. *ibid.*, § 136, trad. fr., p. 459, § 137, trad. fr., p. 481) en tant que cas particulier de ces modes intuitifs : la position (ou la thèse) rationnelle de l'objet, motivée rationnellement par son apparaître en original ou en chair et en os et formant une unité avec ce dernier (cf. *ibid.*, § 136, trad. fr., p. 460-461 et E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 4, trad. fr., p. 30-31).

³⁵ Sur l'« objet noématique », voir E. Husserl, *Ideen I*, § 98-99 et § 128-133 ; sur la « mise en parenthèses » appliquée à l'égard de l'objet « réel » dans la réduction phénoménologique, voir *ibid.*, § 90, trad. fr., p. 313 et 323 ; à propos de la distinction entre *Gegenstand* et *Objekt* chez Husserl, voir *ibid.*, § 35, trad. fr., p. 112, note 3 et § 37, trad. fr., p. 119, note 1.

³⁶ Sur l'objet pur et simple comme le transcendant ou le *real*, voir *ibid.*, § 89, trad. fr., p. 309 ; sur l'« objet pur et simple » comme le « transcendant » ou le pur objectif appelé « X », voir *ibid.*, § 91, trad. fr., p. 316 et § 131, trad. fr., p. 442.

³⁷ *Ibid.*, § 131, trad. fr., p. 443.

³⁸ Voir respectivement *ibid.*, § 131, trad. fr., p. 442-443 et § 132, trad. fr., p. 444 ; cf. *ibid.*, § 94, trad. fr., p. 325 et § 130, trad. fr., p. 440, note 1.

³⁹ Pour le dire autrement selon les termes de Husserl lui-même, il y va ici de « l'*a priori* de corrélation entre l'objet d'expérience et ses modes de donnée » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 57 ; cf. *ibid.*, p. 72 et 127). C'est la solidarité rigoureuse du « sens pensé » et du « psychisme irréductible où il est donné » (DI, 193), celle de la « quiddité qui apparaît » et de l'« apparaître lui-même » (DI, 140) situé derrière elle : « n'importe quel sens n'est pas accessible à n'importe quelle pensée » (DI, 192), et *vice versa* ; tout intelligible peut être pensé seulement par et dans les « modalités psychiques » correspondantes, et cela est vrai comme une promesse, même si cet intelligible n'est pas encore visé (ou saisi) explicitement selon son statut de « sens (*Quid*) ». C'est cet *a priori* de corrélation qui constitue l'« être de l'intentionnalité » (D. Franck, op. cit., p. 127).

⁴⁰ Les premières désignent les « diverses données de sensation » (*ibid.*, p. 9) comme hylétiques : les données sensibles qui portent la fonction de matière (contenus de sensation). La seconde indique l'« acte proprement dit » (*ibid.*, p. 10) comme morphique : l'acte qui porte la fonction d'animation et de synthèse (appréhension ou aperception, noèse comme *cogito* actuel).

⁴¹ Sur l'« essence propre » qu'a chaque vécu inséré dans un flux des vécus – essence tirée par la « vision de l'essence (*Wesens-Schauung*) » à partir des *data sensibles appréhendés* qui sont le

contenu de vécu au sens propre –, voir notre note 43. Ici, il s'agit plutôt de l'« essence propre » qu'à chaque groupe de *data* sensibles inclus dans un vécu ; il y va des « essences [au pluriel] du psychisme » (DI, 193). Leur caractère d'origine proviendrait des *data* sensibles tels qu'ils sont, c'est-à-dire avant d'être animés : « la sensibilité au sens étroit désigne le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les “sens”(Sinne) dans la perception externe normale. Après la réduction il se manifeste une parenté eidétique entre les *data* “sensibles” considérés qui appartiennent aux intuitions externes ; à cette parenté correspond une essence générique originale, un concept de base de la phénoménologie. En un second sens, plus large et unifié dans son essence, le terme de sensibilité embrasse aussi les états affectifs (*Gefühle*) et les impulsions sensibles qui ont leur propre unité générique et d'autre part ont également avec ces sensibilités au sens étroit une parenté eidétique de nature plus générale » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 290). À la seconde « parenté eidétique » correspondrait également une « essence générique originale ».

⁴² L'« objectivité » (*cogitatum*) (E. Husserl, *Ideen I*, § 87, trad. fr., p. 300, note 1 et § 128, trad. fr., p. 434 et 435 ; cf. *id.*, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 20, trad. fr., p. 88) signifie le « noématique » corrélatif au noétique, le noème ; ici, il est question du donné objectif en tant que « donné abstrait » (EN, 247 ; cf. AT, 176-177).

⁴³ Par « psychisme irréductible », nous entendons l'apparaître (ici, au sens noétique) qui porte la fonction de médiation entre appréhensions et données hylétiques. La phénoménologie de Husserl tente de reconduire tout objectif à son apparaître pour la conscience, de ramener tout « donné (*Gegebenes*) » à sa « donnée originaire (*originäre Gegebenheit*) » dans la conscience afin d'y saisir eidétiquement la corrélation entre la conscience et son objet. À cet « apparaître lui-même » (DI, 140 ; cf. AT, 177) relevant du plan noétique correspond sur le plan noématique la « quiddité qui apparaît » (DI, 140 ; cf. AT, 177). Celle-ci est un « sens pensé » (DI, 140, 191) que cet apparaître livre au regard du moi. Étant donné qu'il y va ici de l'« apparence (*Erscheinung*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 133, trad. fr., p. 447), ce « sens » a la signification d'un « noyau complet » revêtant une « plénitude intuitive » (*ibid.*) ou une « plénitude de clarté » (*ibid.*, § 132, trad. fr., p. 444). Toutefois, cette plénitude du sens n'est pas dès le début et par elle-même la « plénitude originaire » (*ibid.*, § 136, trad. fr., p. 460), que ce soit dans la conscience percevante ou dans la conscience voulante ; il s'agit là tout au début de l'évidence non-originaire, et non de l'« évidence originaire » (*ibid.*, § 137, trad. fr., p. 464). Pour que le vécu puisse prétendre signifier quelque chose de réel, il lui faut une sorte de critique. Celle-ci est l'« appréciation de validité [qui] consiste à mesurer chaque type de signification (le perçu en tant que tel, l'imaginaire, le jugé, le voulu, le senti en tant que tels) à l'évidence originaire du type correspondant » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 298 ; cf. *ibid.*, p. 297), le « mouvement de renvoi du “modifié” à l’“originaire” » (*ibid.*, p. 299). Ce « problème de la plénitude (*Fülle*) » (*ibid.*) tenant à l'« exigence intuitionniste de la raison » (*ibid.*) devrait être examiné en rapport avec celui du « présent vivant de la conscience » (*ibid.*) auquel toute évidence se réduit chez Husserl. Quoi qu'il en soit, ces deux moments – la quiddité qui apparaît et l'apparaître lui-même situé derrière elle – constituent ensemble dans la conscience l'« apparaître de l'apparaissant (*Erscheinen des Erscheinendes*) ». L'apparaître en ce double sens n'est autre que le *Phänomen* proprement dit dans la phénoménologie husserlienne. Chez Lévinas, et notamment dans sa « phénoménologie de l'idée de l'Infini », un tel « psychisme irréductible » se produit dans la couche la plus foncière de la vie et sous les espèces d'une « jouissance » (TA, 46, TI, 82, AE, 91) ; il y va précisément de la « jouissance des nourritures » (Æ2, 162) qui formerait le pendant de la « jouissance de la jouissance » (AE, 92). C'est à partir de ce « psychisme » (TI, 24, 30, 82) que se dégagent par la réflexion les moments réels du vécu (*morphé* et *hylé*) : l'acte de « se nourrir de... » (TI, 83, AE, 92), au sens du « vivre » (TI, 82) à la fois de ce qui fait vivre et de sa vie elle-même, et le « bonheur d'être » (TI, 118). On peut également en découvrir – quoiqu'une légitimation ultérieure, intentionnelle et rationnelle, soit nécessaire – la composante intentionnelle du vécu (noème) : les « nourritures » (TA, 45, 46, TI, 90) dans la mesure où elles sont des « éléments » (TI, 144) dans lesquels on baigne et dont on jouit toujours déjà. À notre sens, ce « psychisme irréductible » qui sert de base à la réflexion constitue essentiellement chez Lévinas le

point fixe, le « présent dans lequel [il est] toujours [durant l'analyse intentionnelle] » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 208) : ce « présent », c'est le « présent vivant de la conscience » qui inclut en lui le passé et le futur immédiats du descripteur lui-même et qui serait, en ce sens, le présent même de ce descripteur (cf. *ibid.*, p. 300) ; il est le « présent vivant de la conscience » dans lequel se tient également le regard naïf du moi en qualité de *cogitatio* présente (et aussi comme objet de la réflexion) et, par suite, qui fonctionne comme critère sur la base duquel le descripteur doit chercher les « horizons futurs, passés, simultanés » (*ibid.*, p. 208) oubliés par ce regard (cf. EN, 141, 162). La jouissance est la situation concrète où se superposent le présent du moi et le présent du descripteur qui gardent leur sens propre. Toutefois, il faut signaler que ce « psychisme irréductible » se présente à nous *tout d'abord* comme vécu noétique dont le corrélat n'est pas encore renvoyé à l'évidence originaire, évidence qu'aurait tout vécu dans le présent vivant ; c'est un vécu noétique concret qui n'est *en lui-même* que l'apparaître non-originaire – qui n'est pas en chair et en os – de l'objet ; c'est une donnée *de fait*, et non la chose même exigée *de droit* ; c'est un vécu pris dans sa « plénitude concrète » (E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 111, § 35, trad. fr., p. 114 et § 36, trad. fr., p. 117), et dont le corrélat est revêtu d'une plénitude intuitive, mais non d'une plénitude originaire (cf. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 207-209, 213-215 et 297-299). Or, il n'en est pas moins vrai que, à titre d'un tel vécu, ce psychisme irréductible fait partie d'un flux temporel des vécus qui est l'« enchaînement des vécus » (E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 111 ; cf. *ibid.*, § 34, trad. fr., p. 115) ; il a la signification d'une « scène » insérée dans une intrigue théâtrale qui est l'« enchaînement des scènes » (le plat verso de D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit. ; cf. *ibid.*, p. 153 et 159), c'est-à-dire d'une « situation concrète » (AT, 177 ; cf. HS, 67) où l'on trouve la « quiddité qui apparaît ». Mais, que les vécus (*cogitationes*) soient pris dans leur plénitude concrète, que cela signifie-t-il, à part leur appartenance à un même flux des vécus ? Qu'est ce qui annonce dans ce flux la « plénitude de la pensée [(*cogitatio*)] elle-même » (DI, 140) ? Husserl dit : « Considérons les vécus de conscience, avec toute la plénitude concrète selon laquelle ils s'insèrent dans leur contexte concret – le flux du vécu – et s'y adjoignent en vertu de leur propre essence. Il devient alors évident que dans ce flux chaque vécu que le regard de la réflexion peut atteindre a une essence propre que l'intuition a pour tâche de saisir, un "contenu" qui peut être considéré en soi-même et selon sa spécificité. » (E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 111) On voit ici que c'est l'« essence propre » qu'a chacun des vécus inclus dans le même flux – et qui atteste leur « plénitude concrète ». Lévinas décrit l'« essence propre » qu'a la *cogitatio* présente, essence saisie au sein du flux de vécus, comme suit : l'essence absolument « indépendante », c'est-à-dire le « concret » (TI, XVI et E. Husserl, *Ideen I*, § 15, trad. fr., p. 54) est qualifié de « jouissance » (TI, 88). C'est une situation se déroulant dans l'« économie générale de l'être » (TA, 25, TI, 9 ; cf. TI, 121). En ce qui concerne l'essence « dépendante », c'est-à-dire l'« abstrait » (E. Husserl, *Ideen I*, § 15, trad. fr., p. 54), il est appelé « séparation » (TI, 88 ; cf. TI, 31, 44). C'est un concept désignant le mode d'existence caractéristique de l'être fini.

⁴⁴ Par « modalité du psychisme », nous entendons tantôt la modalité de l'apparaître (singulier générique), tantôt l'une des modalités de l'apparaître ; celles-ci, les « modalités psychiques » (pluriel générique), forment en totalité la « hylé sensuelle » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 287) dans la mesure où elle est animée par la « morphé intentionnelle » (*ibid.*) et y est ainsi vécue. Elles ne sont autre que le « psychisme irréductible » envisagé à partir de son *envers*, c'est-à-dire du point de vue des *data* hylétiques appréhendés, et non à partir de l'aperception qui les anime, comme c'est le cas dans notre note 43 ; dans la « sphère affective et volitive », il serait question du « psychisme irréductible » considéré du point de vue des « visées » affectives, c'est-à-dire des données sensibles qui sont en train d'être appréhendées par les visées volitives. Chez Lévinas, notamment dans sa phénoménologie de l'idée de l'Infini, une telle « modalité du psychisme [irréductible] » s'accomplit dans la couche la plus originelle de la vie, et sous les espèces du « bonheur de la jouissance » (TI, 88, 117, 121, 123). Il y va là en outre des modalités du bonheur telles que la joie, le plaisir, l'agrément, le contentement, etc. Ceux-ci sont justement les « essences du psychisme » (DI, 193) indiquées dans notre note 41. En tant que comble de cet « état

affectif » (TI, 91) qu'est le bonheur, on trouvera l'« impatience de l'assouvissement » (AE, 91). Abordé à partir d'une certaine modalité du bonheur, l'acte de « nutrition » (TI, 107) vécu comme une « position naïve des “étants” dans l'attitude naturelle » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 297) se mue en acte d'« alimentation » (TI, 83) comme « restauration » ou « revigoration » ; les choses du monde qui étaient connues comme simples « carburants » (TI, 86) à consumer se voient comprise comme délicieuses nourritures à consommer : nourritures sources de félicités, dont on jouit toujours déjà et dont le « sens de l'objectivité » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 125) nous échappe justement pour cela. Ainsi, élucidé au moyen des modalités psychiques par lesquelles et dans lesquelles seulement un intelligible déterminé pourrait être pensé et qui, en tant que *hylé*, se prolongent dans le flux subjectif du vécu, le « donné abstrait » comme l'intelligible qui en est séparé, ou la « signification abstraite » (HS, 67) dont l'intention de signification est une « noèse pure » dénuée de *hylé*, se transforme en « signification concrète » (AT, 176) dont l'intention de signification est un vécu noétique concret comportant la *hylé*. Par ailleurs, ce donné abstrait que sont les « carburants » nous sert d'index des intentions (*cogitationes* actuelles) qui visent dans le présent cette objectivité aussi bien que des horizons intentionnels (*cogitationes* potentielles) qui s'ouvrent autour d'elles : index nécessaire pour étaler les visées actuelles et potentielles qui se dirigent vers un et même objet et constituer ce sens objectif que sont les « nourritures ». En effet, il faut un « “sens” qui se détermine peu à peu, le “sens” qui est en cours, qui est pré-visé et qui se consolide par une détermination progressive de l'indéterminé » (P. Ricœur, op. cit., p. 209) pour désenvelopper les « horizons qui s'ouvrent autour des premières “intentions” du donné abstrait » (EN, 247 ; cf. DI, 140, EN, 141) et l'explicitier au travers de l'œuvre de synthèse d'identification : « C'est toujours sous la conduite d'un “sens” à constituer que Husserl déploie les horizons de conscience ; un objet doit être d'abord proposé comme “index”, comme “guide transcendantal”. » (P. Ricœur, op. cit., p. 209 ; cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 97, trad. fr., p. 339 et § 98, trad. fr., p. 343) Sur l'objet intentionnel – qui n'est encore qu'un « donné abstrait » – comme « index » ou « guide transcendantal » indispensables à la « constitution du sens objectif dans la conscience », voir P. Ricœur, op. cit., p. 208-212 ; cf. D. Franck, op. cit., p. 8 et 11. On voit maintenant que cette chaîne des *cogitationes* désigne le « flux temporel des vécus », le « pur flux de mes cogitations » (P. Ricœur, op. cit., p. 194 ; cf. *ibid.*, p. 201-202) et, dans cette mesure, qu'elle signifie l'« unité de la conscience comme la totalité qui [...] sert d'arrière-plan [ou d'horizon à chaque *cogitatio*] » (*ibid.*, p. 206 ; cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 111, § 36, trad. fr., p. 116, note 2, § 84, trad. fr., p. 283 et § 85, trad. fr., p. 287). Il s'agit ici du lien essentiel entre l'« objectivité » et le « flux subjectif du vécu » (*ibid.*, § 87, trad. fr., p. 300, note 1 ; cf. *ibid.*, § 34, trad. fr., p. 111, § 35, trad. fr., p. 115, § 36, trad. fr., p. 116, note 2 et § 84, trad. fr., p. 283) par la référence auquel le sujet constitue cette objectivité. Comme *étants hylétiques appréhendés*, les « modalités psychiques » contribuent ainsi à la concrétisation du donné abstrait qui sert d'index des pensées oubliées et, par suite, à la découverte du flux des vécus. Dans cette mesure, elles sont indispensables à la réflexion phénoménologique, non seulement pour qu'elle rende à la signification abstraite sa concrétude, mais encore pour qu'elle la ramène jusqu'au flux des vécus – donc, à la concrétude de ce flux même – dont elle s'est détachée (cf. AT, 176, EN, 247).

⁴⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 34, trad. fr., p. 342 et 344. Dans un « vécu noétique concret », il est question à la fois du divers hylétique et de la synthèse morphique : « matière et forme » (*ibid.* § 36, trad. fr., p. 117, note 1 et § 84, trad. fr., p. 282, note 1). Cela est la détermination même de l'intentionnalité dans la mesure où celle-ci est considérée comme l'un des « traits eidétiques les plus généraux des vécus » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 7) ; il y va là de sa détermination faite au niveau des *cogitationes* (dont chacune est un « mode du *cogito* »), et non au niveau du *cogito* qui forme une « sphère d'être » : la « grande découverte de la phénoménologie c'est que le “Je pense” [...] [est] pour elle-même une “sphère d'être” (*ein Seinssphäre*) qui se prête à une expérience articulée, structurée » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 198 ; cf. *ibid.*, p. 200). Afin de prendre dans son essence l'« intentionnalité de la conscience » (TA, 48), il nous faudrait chercher le « mode d'accès à l'objet » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 154) qui est à l'œuvre dans les appréhensions – lesquelles sont elles-mêmes des modes

d'accès à l'objet d'ordre existentiel (cf. EI, 27, DI, 140) – et, en même temps, qui serait identique à travers les vécus ; il nous faudrait supposer l'intentionnalité toujours dite au singulier (la *cogitatio*) comme exprimant l'ipséité du Soi (*cogito*), ou comme constituant l'*eidos cogito* qui est l'explicitation de l'« *eidos ego* » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 34, trad. fr., p. 123 ; cf. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 200-201, 222-223 et 302). Il est nécessaire de la distinguer d'avec les intentionnalités au pluriel (*cogitationes*) – ou l'une d'entre elles (une *cogitatio*) – considérées de la même manière que les vécus particuliers. En qualité de la première *cogitatio* – la « pensée naïve » (TI, XVI ; cf. AT, 176-177) ou la « pensée qui “a oublié” » (EN, 141 ; cf. EN, 162) qui est l'objet de la réflexion lévinassienne –, nous supposons dans ce travail le « vouloir [vivant/mort] de la volonté vivante » (TI, 203) ; la seconde *cogitatio* sera en revanche abordée comme l'une des « volitions de la volonté » (TI, 207).

⁴⁶ Dans la sphère affective et volitive, il est question des « états affectifs (*Gefühle*) » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 290) comme sensibilité dans un sens élargi. Les « états affectifs » (TI, 91, AE, 40 ; cf. TI, 87) sont des moments hylétiques propres à cette sphère des vécus et y assument la « fonction de “matière” » (E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 290 ; cf. *ibid.*, § 85, trad. fr., p. 287-291).

⁴⁷ Dans la sphère affective et volitive, il y va des volitions qui s'accompagnent des affects en tant qu'ils sont matériels. Les « visées affectives et volitives » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 66) sont, chez Lévinas, des modes d'acte (*cogitationes*) de la « volonté humaine » (TI, 205, 213) ou, autrement dit, des modes d'existence de la volonté sensible.

⁴⁸ Elle désigne l'idée lévinassienne de l'Infini, dite « idée de Dieu » (DI, 105, EN, 246). C'est une *cogitatio* dénuée de *cogito* ainsi que de *cogitatum*.

⁴⁹ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 90. Chez Lévinas, le mode d'être du phénomène de la souffrance est exprimé comme « ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être » (AE, 208) dont le « mal de la souffrance » (EN, 109) est l'incarnation. En revanche, le mode d'apparaître du phénomène (ou la modalité du psychisme) de la souffrance est formulé comme « ambiguïté catégoriale de qualité et de modalité [dans la conscience] » (EN, 107) dont la souffrance dans son mal (« souffrance inutile » (EN, 107)) est l'incarnation. C'est le « mal » (EN, 107, 108, DI, 195, 196, 197) qui garantit à la souffrance « sa concrétude immanente et sauvage [...] dans une conscience » (EN, 118 ; cf. EN, 108) : « inutilité » (EN, 111) de la souffrance. C'est la « perspective interhumaine » (EN, 118, 119 ; cf. EN, 111) ou l'« ordre interpersonnel » (TI, 210, 211) dans lesquels la souffrance doit être envisagée – qui garantit au mal sa concrétude : « malignité du mal » (DI, 197, 198, 199) qui est l'événement concret de l'« injustifiable » (DI, 197, 199 ; cf. EN, 110-111).

⁵⁰ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté : I. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 19.

⁵¹ Voir respectivement, P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 92 et p. 91.

⁵² P. Ricœur, *Philosophie de la volonté : I. Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., p. 19.

⁵³ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 92 ; cf. *ibid.*, p. 86.

⁵⁴ Sur cette autre expression de la violence, voir notre étude, « La problématique de la “phénoménologie de l'idée de l'Infini” du point de vue de la “méthode” lévinassienne », op. cit., p. 17 ; cf. Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 [1996], p. 10. Ce « mal », qui peut être pensé via la souffrance inutile pure et simple en autrui, s'écrit en japonais 苦の抽象化病. Lévinas exprime lui-même autrement la violence subie par l'être volontaire : la « non-violence de la totalité » (TI, 16).

⁵⁵ Dans ce contexte-là, l'autre du pour l'autre – sans parenthèses – désigne « Autrui » en tant que l'Autre du Même. Cf. notre note 10. Il faut avouer que ce mal d'abstraction de la souffrance et cette non-violence de la totalité ne sont pas rigoureusement la même chose. En effet, le sujet d'expérience n'y est pas identique. Ce mal d'abstraction est vécu par l'autre de l'un, et cette non-violence par l'Autre du Même ; le premier est subi par l'autre de l'un-pour-l'autre (« Il » pour le Même), et la seconde par l'« autre » de l'un-« pour-l'autre » (« Vous » pour le Même). Plus précisément, la seconde est un *reflet* dans la sphère affective et volitive du premier qui se produit dans une fente ouverte par la dimension du désir absolu à l'intérieur de cette sphère-là des vécus (cf. TI, XI). Cette fente, c'est le champ-limite entre la sphère affective et volitive et la dimension du désir absolu. Cette sphère des vécus est à ce champ-limite ce que la sphère terrestre est à son plan équatorial. Tout en visant l'explicitation de ce mal d'abstraction de la souffrance et, ainsi, la délivrance de l'autre de l'un, nous chercherons en premier lieu l'élucidation de cette « non-violence » dont il y va dans la sphère affective et volitive où se trouve l'Autre du Même ; c'est cet Autre qui subit la « non-violence de la totalité » en tant que *maximum* du non-sens ou souffrance inutile pure et simple en autrui. Si ce travail peut être mené à bien et que l'événement du face-à-face prenne place entre le Même et l'Autre, cela retentira probablement – à travers ce champ-limite – jusqu'à la dimension du désir absolu où se tient l'autre de l'un ; et, éventuellement, les deux Autrui se délivreront l'un et l'autre. Mais rien ne garantit ce succès : il est possible que le second Autrui ne se libère pas, et même que ni l'un ni l'autre ne se libèrent. C'est pourquoi il faut un dédoublement de la méthode comme condition de possibilité de la consommation du face-à-face entre le Même et l'Autre aussi bien qu'entre l'un et l'autre. Nous nous en tenons ici à dire qu'il s'agit du dédoublement en le « théâtral » et le « médical » (EN, 110 ; cf. EN, 109), et que seule la synthèse de ces derniers achèverait la phénoménologie de l'idée de l'Infini.

⁵⁶ À propos de la relation analogique entre la Résurrection chrétienne et la Régénération kantienne, suggérée par Ricœur, voir notre étude, « Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (2) », in : *The Annual Report on Philosophy of Religion 2012*, <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-annual2012-top/>, p. 45-67, ici, p. 64, la fin de note 5.

⁵⁷ Selon notre perspective, le retournement de cette « non-violence » est suivi d'une série d'événements qui s'achèveront par le retournement de ce « mal d'abstraction » ; ces événements se produisent au-delà de la « région d'être (*Seinssphäre*) », c'est-à-dire non pas au niveau de la phénoménologie élaborée ici comme objet de la science (*Cogito*), mais au niveau de l'« être (*Sein*) » que nous sommes (*Sum*) ; ou plutôt, ces événements s'accomplissent dans le champ-limite entre les deux et au milieu duquel se creuse une *trouée* qui mène au-delà de cette région d'être. Cf. sur ce point P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 [1986], p. 202-203 et *id.*, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 198 et 200. Là, il est question des « événements [...] nocturnes » (TI, XVI) proprement dit. Cette série d'événements a pour cœur l'« ultime événement de l'être » (TI, XIV ; cf. TI, XVI) : événement de la résurrection en Autrui du « désir de l'absolument Autre » (TI, 4 ; cf. TI, 147, 275) comme événement du face-à-face, ici, uniquement entre le Même et l'Autre. C'est le moment le plus essentiel de ces événements, semblable à cet événement dans la salle d'opération lorsque le cœur commence à rebattre après une longue intervention chirurgicale pendant laquelle il a volontairement été arrêté et alors que le malade est encore sous anesthésie.

⁵⁸ J. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ La « solitude du sujet » (EE, 151, TA, 51), précisément l'« acuité de la solitude » (TA, 21 ; cf. TA, 64, EE, 142-143) motive la remontée à la « racine ontologique de la solitude » (TA, 19) de Lévinas. Celui-ci semble considérer cette « racine » simplement comme « œuvre de l'hypostase » (TA, 35), qui correspond, dans notre représentation de l'acte I de la phénoménologie de l'idée de l'Infini, au troisième moment de chaque scène. En effet, caractérisée comme l'« unité

indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister » (TA, 22 ; cf. TA, 35) et, ainsi, comme le « définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi » (EE, 143 ; cf. TA, 87), la solitude devrait alors être élucidée en direction de l'« événement ontologique où l'existant contracte l'existence » (TA, 22 ; cf. EE, 37). En ce qui nous concerne, tout en suivant cet ordre de remontée, nous interprétons plutôt cette « racine » en tant qu'il y a nocturne, nuit comme bruissement anonyme de l'existence : après l'événement du monde qui est « un ensemble des nourritures » (TA, 45), c'est l'il y a en ce sens qui sert de « fond » (EE, 141) à l'« événement de l'hypostase » (TA, 32) constituant, selon Lévinas, la « racine ontologique de la solitude ».

⁶⁰ E. Husserl, *Ideen I*, § 85, trad. fr., p. 291 et § 98, trad. fr., p. 343.

⁶¹ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 92.

⁶² Sur l'emploi des mots Vécu (1) et Vivre (3) dans ces trois étapes, voir la fin de notre note 11.

⁶³ Par « pensée naïve », Lévinas entend le « regard naïf » (AT, 177) : le « “regard” au sens le plus large » (E. Husserl, *Ideen I*, § 37, trad. fr., p. 118, note 2) qui comporte un « pôle-sujet » (*ibid.*) d'où il procède, le « moi (*ego*) » à partir duquel il jaillit et qui fonctionne comme « pôle de ses propres *cogitationes* » (P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 201). C'est un regard demeurant dans sa naïveté naturaliste. Chez Lévinas, ce « regard » – dont la « manière de voir » est le tâtonnement dans le noir et la prise éclairante des choses – est incarné, d'après nous, comme « vouloir [vivant/mort] de la volonté vivante » (TI, 203) ou vouloir dans sa non-vérité (cf. TI, 217) ; cette détermination de la « manière de voir » n'est autre que l'explicitation de l'*eidōs cogito* lévinassien. Sur le « moi pur », voir E. Husserl, *Ideen I*, § 80, trad. fr., p. 271 et § 82, trad. fr., p. 279 ; à propos du « “moi” comme pôle identique », voir *id.*, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 31, trad. fr., p. 114-115 ; cf. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 201-205 et 220-222.

⁶⁴ Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 94 : « En effet, le *cogito* signifie que je suis une chose qui pense, *sum res cogitans*. »

⁶⁵ Ici, le mot d'horizon ne désigne pas un « horizon de conscience » ou un « horizon intentionnel » (*cogitatio* potentielle) (cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 19-21), mais l'horizon des horizons : « tout l'horizon des pensées et des intentions » (EI, 25) qui, tout en visant un même objet, ont été occultées par son objectivité et enfin oubliées (cf. TI, XVI-XVII, AE, 230-231, EI, 24-27, DI, 10-11, 139-140, EN, 141-142, 247-248, AT, 176-177). Il est à noter que l'« horizon » comme « tout l'horizon » signifie *tout d'abord* le flux temporel des vécus au milieu duquel s'opèrent toutes les *cogitationes* actuelles et potentielles qui visent cette objectivité (*cogitatum*) ; il désigne le flux temporel des vécus comme enchaînement des vécus, semblable à l'intrigue théâtrale comme enchaînement des scènes. Dans notre travail, le mot d'horizon signifie pour le moment cette totalité temporelle de la conscience. Quant à la totalité qui sert d'arrière-plan, d'horizon à ce flux ou à cette intrigue eux-mêmes, nous en traiterons en qualité du Soi lévinassien (*cogito* comme sphère d'être ou champ d'expérience) ou de l'espace théâtral (« sphère affective et volitive » comme sphère des vécus). Or, la scène et le décor, ainsi que les dessous du théâtre, seront contenus dans cet espace théâtral, en suggérant la loge, les coulisses et la salle de spectacle : la scène et le décor – ou décor figuré – au singulier par rapport aux scènes et aux décors – ou décors de théâtre – au pluriel dont il est question dans cette intrigue théâtrale. Les « choses en soi » (DI, 140) posées naïvement dans le présent doivent être ramenées jusqu'à l'« horizon » en ce double sens : temporel et spatial. D'après nous, la « situation concrète » (AT, 177, HS, 67) telle qu'elle se joue sur cette scène et devant ce décor, tout en s'insérant dans cette intrigue est ce que Lévinas entend *finale*ment par « horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité » (DI, 140 ; cf. AE, 230). Néanmoins, il faut quand même commencer par rechercher ce flux (ou cette intrigue) dans lequel s'intégrerait chacun des vécus (ou des scènes) en question. Cet ordre tient, à notre sens, aux caractères de « synthèse œuvrante » (*Leistung*) (1) et de « remplissement originaire » (*Sehen*) (2) propres à la conscience ; il tient aux

thèmes de la *Sinngebung* de la conscience (1) et de la *Selbstgegebenheit* de la chose, ou précisément dit, de son *originäre Gegebenheit* (2) (cf. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 214, 217, 219 et 299). Les premiers termes – le *Faire* comme synthèse d'identification dont l'objet est l'*index* – procèdent à la reconstitution des scènes et des décors, et les seconds – le *Voir* comme remplissement par l'originnaire ou comme intuition donatrice originnaire selon le renvoi du constitué à l'originnaire – à la restitution de la scène et du décor. Le sens de cette scène et de ce décor se détermine peu à peu au travers du déroulement même des scènes, c'est-à-dire du *Faire* ; toutefois, ils doivent être achevés par et dans le *Voir*, de même que la présence en chair et en os de la chose y achève la constitution du sens objectif. Ces deux procédures – donc cette intrigue et cet espace théâtraux eux-mêmes – liées par l'intermédiaire des situations qui leur servent de charnière (dont la jouissance) sont indispensables à la mise en scène d'un « retournement » (DI, 11 ; cf. AE, 189) qui se produit, selon nous, au sein de ce *Voir* et comme achevant ce *Faire* ; il y va là de l'« éclatement de l'unité originnaire de l'aperception transcendante » (AE, 189 ; cf. TI, XIII), ou de l'« éthique » (AE, 189, DI, 144), qui constitue le point culminant de ce drame.

⁶⁶ En tant que « vécu noétique » (E. Husserl, *Ideen I*, § 88, trad. fr., p. 304 et § 89, trad. fr., p. 310), il s'agit ici de l'épreuve de l'« insomnie » (TA, 27, EE, 98, 109-113 ; cf. DI, 50) dans les ténèbres dans la mesure où elle s'accompagne toujours encore du besoin de sommeil. L'insomnie n'est pas une « expérience imaginée » (TA, 27), mais le fait de la conscience qui débouche sur une « expérience de la dépersonnalisation » (EE, 112).

⁶⁷ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 87.

⁶⁸ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 276.

⁶⁹ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 83 ; cf. *ibid.*, p. 99

⁷⁰ Voir le plat verso de *ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 97.

⁷² Cf. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 302.