

La problématique de la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » du point de vue de la « méthode » lévinassienne

Eriko SUENAGA

「無限の観念の現象学」という問題系——レヴィナスの「方法」という観点から

末永 絵里子

本研究の目的は、「無限の観念の現象学」という構想のもとでなされたエマニュエル・レヴィナスの一連の思索について、「方法」という視点からひとつの問題系を練り上げることにある。

「方法＝～への道筋 (*methodos*)」とは、ひとがそれを通じてどこか意味のある場所に辿り着いた時に初めて、「辿るべき道」として「辿られた道」であることが知られる性質のものである。レヴィナスの方法もまた、ある意味が観念に到来するという出来事に付随する諸々の「事情・状況」を探し求め、これを復元する「仕方」という意義をもつ。その源泉となるのが、現象学における「志向的分析という方法」と修辞学における「誇張法」である。レヴィナスにおいて、前者は、フッサールの現象学的還元（純粹意識を主題化するプロセス）に対応する「現象学的演繹」という形を取る。この演繹は、対象に没入している思惟が身を置く諸々の「場面」をこの思惟のために再現し、素朴な思惟を我に返らせる手続きである。「激化・激高」という形を取る後者は、ある観念から観念内容の誇張によってその最上級へと移行し、もとの観念をこの新たな観念で以って正当化する手続きである。実は、どちらの手続きも、志向的分析という方法の縮減不可能な本質である〈手前への遡行による手前の発見〉を体現している。だからこそ、それらは全体として、レヴィナスが考える哲学の、むしろ現象学の「課題」——ある種の裏切りを代価とした、語りえないものの我々の前での「翻訳」と、この裏切りの絶え間ない「縮減」——を遂行する「仕方」となりうる。本研究のテーゼは、以上のような方法が適用される固有の領域が、無限の観念をめぐる現象学であること、この現象学が、〈欲望の現象学〉と〈暴力の現象学〉という二つの半球（劇場空間）から成るひとつの球体のようなものであり、「私の内に置かれた無限という形象」を中枢にもつということである。

Notre question, dans ce qui suit, porte sur la façon dont se concrétise la conception lévinassienne d'une « phénoménologie de l'idée de l'Infini » (DI, 11) : il y va en elle d'une conscience, d'un vécu de conscience de l'Infini, certes, mais d'un vécu intentionnel « d'un tout autre type » (TI, XII). Comment pouvoir faire la phénoménologie de cette idée, en ayant recours à la méthode phénoménologique représentée par l'analyse intentionnelle ? Nous élaborerons ici une problématique, en présentant ses « éléments principaux »¹, du point de vue de la « méthode », sur des réflexions de Lévinas qui suivent cette conception.

Le thème de la « méthode phénoménologique » de Lévinas : la « façon » de chercher et de reconstituer les circonstances concrètes et non-fortuites de l'événement en lequel un sens vient à l'idée

Le mot « méthode (*μέθοδος*) » désigne étymologiquement « un chemin (*odos*) vers (*meta*) », et signifie « un ensemble de démarches raisonnées et rationnelles, permettant de parvenir à un but ». Pour le dire avec Descartes, pratiquer la méthode philosophique, c'est bien conduire sa raison et sa pensée : conduire selon une certaine voie. Cet acte s'effectue au moyen de ce qu'on appelle des « règles », c'est-à-dire de « formules prescriptives indiquant la voie à suivre pour atteindre une certaine fin », de « normes directives prescrivant comment s'y prendre pour parvenir à un résultat ». Pour Descartes, la méthode était ce qui est indispensable à la recherche de la vérité scientifique, et d'ailleurs, ce qui concerne la manière de déployer le bon sens, la chose du monde la mieux partagée en tant que « puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux » : la manière d'appliquer la raison, la chose égale en tous les hommes en tant que telle².

Faire un travail phénoménologique, c'est, au sens le plus fondamental du terme, être fidèle à l'esprit de la phénoménologie proposé par Husserl : « Aux choses elles-mêmes ! (*Zu den Sachen selbst* !) ». C'est se consacrer entièrement à la « réduction » constituant la position scientifique de la phénoménologie, par rapport à la « thèse générale du monde » sur la base de laquelle la science positive est édifiée. La « réduction » dans la phénoménologie, c'est un processus de réveil selon lequel les yeux voilés par l'objet naïvement donné ou le regard bouché par l'objet naïvement posé enlèvent le voile ou le bouchon : processus d'éveil selon lequel ce regard du moi s'explique le sens de l'objectivité³, bref, le « sens de l'« attitude naturelle » elle-même » (EE, 64 ; cf. DI, 52-61).

Que signifient ces termes – méthode et phénoménologique – en rapport à notre philosophe, Emmanuel Lévinas (1906-1995) ?

La destination de la pensée philosophique – ou phénoménologique – de Lévinas, c’est « ce que Husserl appelle *Originäre Gegebenheit* : les “circonstances concrètes” où un sens vient seulement à l’idée » (AT, 176). En effet, la *methodos* (« un chemin vers ») n’est qu’une « voie tortueuse » (AE, 187) selon laquelle quelqu’un avait marché seul en faisant les cent pas, avant qu’elle ne devienne un « droit chemin » battu mille fois par les devanciers. Elle est de nature à être connue comme « voie [qui a été] suivie » en qualité de la « voie à suivre », seulement quand on est parvenu à un lieu du sensé par elle (cf. EN, 142, 166). Le but de sa pensée était de reconstituer au regard naïf ces « circonstances » qu’il recherchait, et par là, de faire revenir à soi la pensée s’absorbant dans le pensé – la conscience oublieuse de ses horizons, de son implicite, et du temps même qu’elle dure, ou plutôt, de son *Vollzugsmodus* (cf. EN, 146, 162) – par et dans les situations. Pour Lévinas, être phénoménologue, c’est « voir philosophiquement, c’est-à-dire sans aveuglement naïf » (AT, 176-177 ; cf. TI, XII, XVII, 51). C’est d’ores et déjà « faire de la phénoménologie » (EN, 248 ; cf. DI, 140), retourner la vision naïve en vision philosophique, ramener la « pensée théorique sur l’être » (TI, XVII) à la signification⁴ de cet être ; c’est, à propos des étants naïvement posés, « reconstituer au regard naïf (qui est encore celui de la science positive) la situation concrète de l’apparaître » (AT, 177) ; c’est, à propos du « donné » qui n’est qu’une « abstraction » (AT, 176, EN, 247) par lui-même, « remonter à la concrétude négligée de sa “mise en scène” qui livre le sens du donné, et, derrière sa *quiddité*, son mode d’être » (AT, 177). Ce qui compte pour Lévinas c’est consommer la vision philosophique dans ce retournement, rapporter les choses et les concepts – qui, séparés de l’« ensemble de la démarche spirituelle » (AT, 176) conditionnant leur surgissement dans la conscience, sont devenus une abstraction – à cet « ensemble » et, ainsi, à leur « signification concrète » (*ibid.*).

D’autre part, l’adjectif « phénoménologique » qui qualifie le mot « méthode » enseigne que les deux termes désignent, en leur totalité, l’opération déterminée dans la phénoménologie de Husserl. En effet, c’est l’« analyse intentionnelle » (TI, XVI ; cf. TI, XVI-XVII, AE, 230-231, DHH, 179-188, DI, 139-140, 143, 191-199, EI, 25-27, EN, 141-142, 161-165) que Lévinas entend par la « méthode phénoménologique » (TI, XVI). Par ailleurs, il la détermine comme « recherche du concret » (*ibid.*), recherche de la « concrétude » du donné et de la situation. Chez Lévinas, chercher ces « circonstances concrètes » en rapport à un « donné abstrait », les reconstituer pour la « pensée qui “a oublié” » (EN, 141) et réveiller par là cette « vision naïve », constitue le but d’exécution de cette analyse. Or, le mobile d’exécution en est les circonstances concrètes où le « mot Dieu » (AT, 177) en arrive à prendre sens. On pourrait donc penser que le but ultime en consistait à rechercher et restituer les « circonstances concrètes de sa signifiante » (*ibid.*).

Cela nous annonce qu’il est nécessaire de méditer sur l’utilisation lévinassienne de la méthode d’analyse intentionnelle en tant que dirigée par ce but et basée sur ce mobile, et de la transformer

en concept opératoire. L'originalité de la méthode lévinassienne sera montrée par là. Mais pour commencer, nous nous poserons une question : quelle est la « méthode d'analyse intentionnelle » telle que l'a pratiquée Lévinas en retouchant celle d'origine husserlienne, en qualité de la « façon » de chercher et de reconstituer les « circonstances concrètes » où un sens vient seulement à l'idée⁵ ? Voilà le sens de notre thème d'étude.

(1) De la « déduction phénoménologique » chez Lévinas : la reconstitution de la « mise en scène » du phénomène selon la remontée en deça de lui

a. La méthode d'analyse intentionnelle dans son essence irréductible : la découverte de l'« en-deça » selon la remontée en deça de ce qui se montre (*φαινόμενον*)

Or, pour le dire du point de vue de l'analyse intentionnelle, celle-ci n'a-t-elle pas une essence irréductible dont Lévinas se serait rendu compte en la pratiquant à sa propre manière : forme ou nature de cette analyse par laquelle on est obligé de se déterminer, quel que soit celui qui la pratique et quelle que soit la manière dont il la pratique ? À cet égard, comment Lévinas comprenait-il l'« analyse de la conscience » qui est l'exercice central de la phénoménologie husserlienne ?

Chez Lévinas, l'expression d'analyse intentionnelle ne désigne pas simplement l'analyse des structures noético-noématiques comme formalités de la réflexion portant sur le « vécu »⁶. Elle indique plutôt l'ensemble de la méthode, ou la méthode comme l'ensemble qui incarnerait l'esprit de la phénoménologie : « retour aux choses elles-mêmes », au sens qu'il faut ramener les phénomènes à l'horizon de leur phénoménalité dont ils sont séparés (comme sur la scène du théâtre), ou qu'il faut reconduire les apparaissants à l'horizon de leur apparaître dont ils sont détachés (comme dans le décor du théâtre)⁷. En effet, ce n'est ni la validité théorique de la réduction liée à la théorie husserlienne de l'évidence ni les « règles exigées par Husserl » de la réduction, que Lévinas respecte quand il « fait de la phénoménologie » (DI, 139). Il s'agit plutôt d'une efficacité pratique de la méthode même d'analyse intentionnelle, incorporée en elle ; d'une efficacité de la méthode de pensée, non pas exclusivement réservée à Husserl, mais ouverte à d'autres phénoménologues aussi bien qu'à « tous ceux qui ne se disent plus phénoménologues aujourd'hui » (DI, 140). C'est « le concept de l'intentionnalité animant la conscience et surtout l'idée des horizons de sens » (EN, 141 ; cf. TI, XV-XVII) que Lévinas a reçu comme l'« enseignement essentiel de Husserl » (TI, XVI) à travers la mise en œuvre de la méthode. Dans

cette expression et celle d'« horizons de sens que l'analyse, dite intentionnelle, retrouve quand elle se penche sur la pensée qui "a oublié" [ses états potentiels et même ses états actuels], dans la réflexion, et fait revivre ces horizons de l'étant et de l'être » (EN, 141) se reflète l'avis de Lévinas relatif à l'efficacité pratique en question.

Cependant, pour méditer sur la compréhension lévinassienne de cette analyse, il convient de commencer par examiner la signification qu'a la méthode d'« analyse intentionnelle » dans ce cadre méthodologique de Husserl qu'est la « réduction phénoménologique », et ainsi, par vérifier de quelle manière cette analyse peut y représenter l'ensemble de la réduction tout en étant une partie. Car, c'est exactement ce *comment* – modalité du rapport de l'analyse à la réduction ou mode de relation entre analyse et réduction comme méthodes – qui constitue la seule forme que peuvent posséder en commun ces deux camps : ceux, dont Husserl, qui se disent encore phénoménologues et ceux qui ne se disent plus phénoménologues ; c'est exactement ce *comment* qui inspire à tous ceux qui effectuent cette analyse par analogie avec *lui* l'esprit de la phénoménologie, dont la réduction husserlienne est la première incarnation, et qui leur permet de dire qu'ils « font de la phénoménologie » (DI, 140) ; c'est justement Lévinas qui vaut comme celui qui, en se tenant entre les deux camps, procède à l'analyse intentionnelle selon ce mode.

La réduction phénoménologique⁸, c'est le terme générique de la méthode selon laquelle on thématise la conscience pure : conscience comme rapport tout entier des essences de la fonction d'intentionnalité. C'est la façon de la réduction qui vaut comme la « réflexion » au sens phénoménologique, laquelle désigne le travail d'auto-thématisation qui délivre l'œuvre de la conscience et ses structures de son *Anonymität*⁹. Il s'agit là de l'apparaître pour la conscience de l'objet et de ses modes, ou de la constitution de l'objet dans la conscience et de la manière dont la conscience constitue la transcendance de l'objet. C'est l'épochè phénoménologique et l'analyse intentionnelle qui forment la façon de la réflexion. L'épochè, c'est mettre « hors de jeu » ou « hors circuit » la thèse générale de l'attitude naturelle : c'est mettre « entre parenthèses » le monde naturel et les étants naïvement posés. Elle désigne l'opération qui suspend uniquement le jugement d'être sans jamais y renoncer, au sens où elle conserve les lieux de l'acte de conscience tels quels. L'analyse intentionnelle, c'est enfin l'explicitation des structures noético-noématiques de la conscience dans son *Vollzugsmodus* (cf. EE, 64). Elle désigne toutefois d'abord la description analytique des intentionnalités enchevêtrées dans la conscience – qu'elles soient dans leurs états actuels ou leurs états potentiels – prenant pour guide un sens objectif.

En somme, l'analyse intentionnelle est la façon de la réflexion phénoménologique, et, étant donné que la réflexion est la façon de la réduction, elle signifie la façon de la façon de la réduction phénoménologique. Chez Husserl, cette analyse représente ainsi la réduction. On peut formuler la relation entre ces trois ainsi : la réflexion, c'est essentiellement la réflexion selon l'analyse, alors

que la réduction, c'est essentiellement la réduction selon la réflexion. Voilà quel est le mode de relation entre analyse et réduction comme méthodes. Alors, comment l'analyse intentionnelle comme représentant la réduction phénoménologique – ou plutôt, la réduction phénoménologique comme étant représentée par l'analyse intentionnelle – détermine-t-elle celle que pratique Lévinas ? Il faut ici relever le procédé qu'il appelle « déduction phénoménologique » :

Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit. L'éclatement de la structure formelle de la pensée – noème d'une noèse – en événements que cette structure dissimule, mais qui la portent et qui la restituent à sa signification concrète, constitue une déduction nécessaire et cependant non analytique [...]. La signification à laquelle, dans le présent ouvrage, la déduction phénoménologique ramène la pensée théorique sur l'être [comme la position naïve des étants dans l'attitude naturelle] et l'exposition panoramique de l'être lui-même, n'est pas irrationnelle (TI, XVII ; cf. AT, 176-177, DI, 10-11, EN, 118, 247-248, HS, 67, TI, 126, 148)¹⁰.

À notre avis, c'est cette déduction qui correspond chez Lévinas à la réduction selon la réflexion chez Husserl : il s'agit là d'une reconstitution de la « situation concrète » de l'apparaître selon la remontée en deça de l'apparaissant, autrement dit, d'une reconstitution de la « mise en scène » du phénomène selon la remontée en deça de lui¹¹. Toute reconstitution se fait en faveur de la « pensée qui “a oublié” ». L'important, c'est de retourner au théâtre où apparaît l'apparaître lui-même de l'objet qui apparaît : c'est de restituer les scènes où seulement prend sens cet objet qui, séparé d'elles, est devenu une abstraction, et par suite, de retrouver les décors au milieu desquels seulement se déroulent ces scènes ; c'est de situer ainsi la pensée naïve absorbée par l'objet dans un espace théâtral qui la ferait se réveiller. Lévinas formule cette déduction comme « déduction de “situations concrètes” à partir de significations abstraites dont se reconstituent les horizons ou [, justement par là, se reconstitue] la “mise en scène” » (HS, 67). On pourrait dire que cette déduction est une forme spécifique et concrète de la méthode d'analyse intentionnelle – ou plutôt, de celle de la méthode de réduction phénoménologique représentée par elle. La question est de savoir quelle est l'essence irréductible de cette analyse que Lévinas serait arrivé à saisir à travers sa mise en œuvre, ou le trait qui domine justement pour cette raison tous ceux qui l'effectuent – de savoir quelle est sa « généralité eidétique »¹².

Ce qui est essentiel à cette déduction (réduction selon la réflexion), c'est la remontée en deça en tant que façon de la reconstitution (réflexion selon l'analyse)¹³. En effet, l'analyse noético-noématique est comme une force de propulsion qui fait de la réflexion selon l'analyse dans l'ensemble – jusqu'à la réduction selon la réflexion – une « remontée en deça » (TI, 57, AE, 57).

Cette remontée consiste à se pencher, à partir de ce qui est pensé, sur la pensée s'absorbant dans le « pensé (objet, thème, sens) » (EN, 141) et, par là, faisant revivre les horizons psychiques obnubilés de la vision naïve en qualité d'« horizons de sens » (*ibid.* ; cf. TI, XVI, DHH, 187), à « remonter à tout l'horizon des pensées et des intentions » (EI, 25) qui ont été oubliées :

Le trait dominant [de la phénoménologie lévinassienne basée sur la méthode d'analyse intentionnelle, donc enfin, celui de cette méthode elle-même], qui détermine même tous ceux qui ne se disent plus phénoménologues aujourd'hui, c'est que, en remontant à partir de ce qui est pensé vers la plénitude de la pensée elle-même, on découvre [...] des dimensions de sens chaque fois nouvelles. C'est cette analyse qui me semble la nouveauté husserlienne et qui en dehors de la méthodologie propre de Husserl est un acquis qui demeure pour tous ; c'est le fait que si en partant d'un thème je vais vers les « manières » dont on y accède, la manière dont on y accède est essentielle au sens de ce thème même : elle nous révèle tout un paysage d'horizons qui ont été oubliés et avec lesquels ce qui se montre n'a plus le sens qu'il eut quand on le considérait directement tourné vers lui. La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi ; c'est ramener les *choses en soi* [c'est-à-dire les objets ainsi constitués] à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité, à faire apparaître l'apparaître lui-même derrière la quiddité qui apparaît, même si cet apparaître n'incruste pas ses modalités dans le sens qu'il livre au regard (DI, 140 ; cf. DI, 192-193)¹⁴.

La tâche essentielle de l'analyse intentionnelle – ou plutôt, de la réflexion phénoménologique dont cette analyse est la façon – est, d'après Lévinas, de rappeler complètement les pensées et les intentions qu'a oubliées la pensée s'absorbant dans le pensé. Cette analyse ne se borne pas à une opération formelle selon laquelle l'on tourne simplement son regard fixé sur l'objet vers l'acte. Ce qui compte, d'une part, c'est de prêter attention à un objet problématique dont l'objectivité persiste à occulter et à faire oublier les pensées et les intentions de la pensée (*cogito*), qui est par essence l'« *über-sich-hinaus-meinen* »¹⁵, d'autre part, il faut prêter attention aux « manières » dont on y accède¹⁶. Il y va de prêter attention à la façon d'être de la conscience naturelle pré-réflexive, laquelle est cachée, et au *comment* du dépassement de la pensée dans la pensée elle-même, lequel est encore davantage caché. Il est nécessaire, au travers de cette attention, d'animer les « horizons [de conscience] oubliés » et, ainsi, de les faire revivre sous les espèces d'horizons de sens, puis enfin, de les retrouver – ou plutôt de les découvrir – comme « dimensions de sens chaque fois nouvelles » qui restituent le sens pensé à sa signifiante. Ce dont il s'agit finalement est de faire apparaître l'intégralité des horizons de sens, de façon à comprendre et à faire comprendre l'objectivité encombrant le regard du moi avant de la certifier, de façon à expliciter et à s'explicitier

le sens de l'objectivité auprès de cette intégralité¹⁷ : il est donc question d'expliquer et de s'expliquer la manière dont la conscience constitue la transcendance de l'objet (ou donne sens) et la manière dont l'objet visé apparaît à la conscience (ou se donne)¹⁸. Cependant, ce qui importe avant tout est ceci : c'est sur les « modes de la conscience accédant aux objets » (EI, 27), sur son « mode d'accès à l'objet »¹⁹, que se penche cette conscience elle-même. Par conséquent, c'est la « conscience intentionnelle de la réflexion prenant pour objet le moi transcendantal » (EN, 162) s'absorbant dans cet objet problématique qui sert de sujet de la remontée en deça (réflexion selon l'analyse) ; elle sera finalement le sujet de la reconstitution de la « mise en scène » (réduction selon la réflexion) (cf. TI, XIII).

En somme, la remontée en deça de ce qui se montre (*φαίνόμενον*) (cf. TI, 153, 156, 187) et qui est suivie d'une « révélation » (TI, XVI, 37, 39, 45) de cet « en-deça » au sujet de la remontée, voilà la propriété la plus propre de l'analyse intentionnelle telle que l'entend Lévinas, ou plutôt sa généralité eidétique. Cette généralité – révélation ou découverte de l'en-deça selon la remontée en deça – déterminera nécessairement l'analyse intentionnelle telle qu'effectuée par Lévinas.

b. La méthode d'analyse intentionnelle dans son rapport à la tâche de la philosophie : la traduction devant nous de l'indicible au prix d'une certaine trahison et la réduction de cette trahison

Or, à propos de la méthode phénoménologique de Lévinas dont l'aperçu a été donné jusqu'ici, on doit remarquer ceci : en premier lieu, il ne faut pas identifier le fait de chercher et de reconstituer la situation concrète de l'apparaître du phénomène en général (concepts et choses) et le fait de rechercher et de restituer les circonstances concrètes de la signification du mot Dieu. L'intervalle infranchissable entre les deux tient à la différence essentielle de leurs objets : le « déjà dit »/l'« indicible », la phénoménalité/la non-phénoménalité, l'objectivité (transcendance constituée, relation intentionnelle à l'objet)/la transcendance (transcendance qui se passe, relation métaphysique avec l'absolument Autre) (TI, 20). Par conséquent, deux types opposés sont concevables concernant le *comment* de la recherche et de la reconstitution des « circonstances concrètes » où un sens vient à l'idée ; en second lieu, la méthode n'est, par définition, pas un monolithe, mais « un ensemble de démarches raisonnées et rationnelles ». Ces deux points suggèrent qu'en rapport à la méthode lévinassienne, il est nécessaire de méditer sur l'ensemble des démarches que Lévinas a élaborées sur la base de l'analyse intentionnelle, sur l'idée dont il est question ici et son *ideatum*, sur la sphère propre à laquelle s'applique cet « ensemble », et aussi, sur la « chose même (*Sache selbst*) » que fait voir cet « ensemble ». Concernant le second point, nous prendrons pour matériaux de réflexion l'articulation lévinassienne de la « méthode » (TI, XVI, DI, 139, 143) qu'il a effectivement pratiquée dans sa pensée philosophique – ou phénoménologique. En ce qui

concerne le premier point, nous nous servons de la détermination lévinassienne de la « tâche » (AE, 8) de « la philosophie – ou [de] la phénoménologie » (AT, 177). Dans ce qui suit, nous voudrions synthétiser ces points d'arguments dans une double perspective, dont les deux foyers forment la méthode et la tâche de la philosophie, pour en faire émerger la situation problématique propre à notre thème de recherche.

Pour Lévinas, la « tâche [...] de la philosophie » (AE, 8) était d'un côté de « traduire » « devant nous » (AE, 7, 8, 176, 201, 206, 214) l'« indicible » au prix d'une certaine « trahison » et, de l'autre, de « réduire » cette trahison autant que possible (cf. AE, 55-58, 69, 84, 100, 193, 198, 206-207, 209-210, 228). Ce qui était en jeu pour lui était de « dire » l'indicible comme tel, de remonter en deçà du dit et de se dédire du dit à partir de cet « en-deçà ». Traduction et réduction importent l'une et l'autre autant au discours philosophique ; tout en distinguant les deux, il faut donc les exécuter comme une tâche. En effet, au commencement de *Autrement qu'être*, Lévinas pose des questions qui interrogent la possibilité ainsi que la compatibilité de la traduction et de la réduction ; il s'agissait en même temps de questions qui l'incitaient lui-même à des considérations portant sur le *comment* de la traduction et de la réduction, ou plutôt, à des réflexions sur sa propre « manière » (HS, 67), inspirée par la phénoménologie husserlienne mais jusqu'alors implicitement pratiquée par lui.

Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchique, le non-originel [...]) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si une an-archéologie est possible) – et si cette trahison peut se réduire ; si on peut en même temps savoir et affranchir le *su* des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie (AE, 8).

Pour Lévinas, le « problème de méthode » (DI, 138), c'était tout d'abord le « problème de l'indicibilité de la dimension métaphysique » (DI, 139), puis le problème de l'art d'« exprimer en discours la relation métaphysique à l'Autre » (DI, 138). Ce qu'il faut noter, c'est que l'« an-archique » ou le « métaphysique » (TI, 49) qu'il appelle l'« indicible », l'« extériorité métaphysique » ou la « transcendance métaphysique » (TI, XVII, 24) qu'il appelle l'« indescriptible », indiquent un statut à déterrer uniquement par la pratique de la méthode : ce n'est pas qu'il « existe » sous les yeux ou quelque part – ou qu'il « n'existe » nulle part – avant la mise en œuvre de la méthode. Il n'existe donc pas de méthode selon laquelle on formulerait clairement et distinctement, dès le début, l'indicible qui ne viendrait normalement à être dit que

dans une attitude ambiguë, choisie à dessin : attitude selon laquelle on a l'intention de le dire à *un moment donné*, sans avoir l'intention de le dire *pour le moment*. Cela signifie que la méthode de description ainsi que la chose à décrire se trouvent au début accolées – voire sont définitivement accolées – à une certaine imperfection. Ainsi, en employant les matériaux disponibles qui paraissent utiles pour la méthode, le philosophe doit momentanément supporter – ou peut indéfiniment avoir à supporter – cette imperfection.

Cependant, derrière celui qui poursuit sa marche dans une attitude sincère, se dessine nécessairement la voie. Même si elle est une « voie tortueuse » (AE, 187). On peut dire que, pour Lévinas, la *methodos* (« un chemin vers ») est la voie même qu'il s'est frayée en faisant les cent pas. La méthode lévinassienne en tant que la « voie suivie », c'est ce que nous appelons le *comment* de la recherche et de la reconstitution des « circonstances concrètes » où un sens vient seulement à l'idée.

Or, à nos yeux, le *comment* de la traduction de l'indicible au prix d'une trahison et de la réduction de cette trahison n'est ni sans rapport avec le premier *comment* ni ajouté à celui-ci de l'extérieur plus tard. Il est plutôt ce qui était latent dès le début dans le premier *comment*, déjà implicitement exécuté en lui. Il a pour moment de son actualisation une individuation radicale de la généralité eidétique de l'analyse intentionnelle, de l'essence telle qu'elle est connue quand Lévinas procède à cette analyse en qualité du premier *comment*. C'est une fois ce moment ajouté à lui sous la forme d'une méthode, que le même *comment* de la recherche et de la reconstitution commence à se voir sous les espèces du *comment* de la traduction et de la réduction. Quel est alors cet individuel d'un caractère excédentaire qui fait partie du second *comment* ?

(2) De l'« emphase » chez Lévinas : passage d'une idée à son superlatif et justification par ce superlatif de l'idée originelle

Dans un entretien qui eut lieu en 1975, Lévinas consentait presque à trois moments présentés par l'un des interlocuteurs comme déterminant la constitution de sa méthode (cf. DI, 138-143). Ces moments, dits « trois chemins qui mènent de l'ontologie à la métaphysique » (DI, 139), sont, en premier lieu, la « réduction transcendantale », ou plutôt l'« analyse intentionnelle », en second lieu, l'« exaltation du langage », ou plutôt le « langage éthique », et en dernier lieu l'« itération pré-réflexive » (AE, 182 ; cf. AE, 195) comme la suite nécessaire des deux premiers. Quant à l'itération, Lévinas n'en parle pas immédiatement dans la suite de l'entretien, mais il est certain que

l'articulation de la méthode lévinassienne s'opère là explicitement. Quels sont les contenus respectifs de ces trois moments ? Dans quelle relation sont-ils réciproques ? Nous avons déjà donné l'aperçu du premier moment qui constitue les bases de la méthode lévinassienne. Au sujet de l'itération, nous nous proposons de la considérer à une autre occasion. Dans ce qui suit, nous donnerons alors l'aperçu du second moment en qualité d'un cas particulier de l'essence du premier moment.

Quel est selon Lévinas le « langage éthique » (AE, 120, 154, 155, DI, 139, 143) par rapport au « langage ontologique et théorétique » (AE, 123 ; cf. DI, 133, 139) ? Mais avant cela, qu'est-ce que l'« exaltation du langage » (AE, 228, DI, 138) comme façon d'exploiter le langage éthique ? C'est l'« emphase » comme procédé, « surenchère » ou « exaspération » valant comme méthode de philosophie (cf. DI, 141-142). De l'avis de Lévinas, la « méthode transcendantale » (DI, 141, TI, XIII) justifie en général une idée en trouvant son « fondement » – comme le « repos par excellence, le Même par excellence » (DI, 141) –, en montrant les « conditions de sa possibilité » (*ibid.*). En revanche, il y a « une autre manière de justification d'une idée par l'autre » : c'est l'emphase comme acte de « passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase » (*ibid.*) :

Voici qu'une idée nouvelle – nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère. La nouvelle idée se trouve justifiée non pas sur *la base* de la première, mais par sa sublimation. Exemple tout à fait concret : dans un certain sens, le monde réel est le monde qui se pose, sa manière d'être la thèse. Mais se poser d'une manière véritablement superlative [...] n'est-ce pas s'exposer, se poser au point d'apparaître, *s'affirmer* au point de se faire langage ? Et nous passons là d'une structure rigoureusement ontologique vers la subjectivité au niveau de la conscience que l'être appelle. – Autre exemple : quand je dis : La passivité consiste à se livrer, à subir au-delà de toute passivité, d'une passivité qui ne s'assume pas, j'aboutis à la fission du soi. Notre « passivité » occidentale est une réceptivité qui est suivie d'une assomption. [...] Il [un sujet passif] se livre davantage quand il se dit ; quels que soient les refuges du *Dit* – des mots et des phrases – le *Dire* est ouverture, un nouveau degré de passivité. Avant le discours, je suis revêtu d'une forme, je *suis* où mon être me cache. Parler, c'est rompre cette capsule de la forme et se livrer. [...] L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot « hyperbole » : il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie (DI, 141-142).

Passer du « se poser » du monde réel et de la subjectivité transcendantale à son *superlatif*, au « donner » de l'homme de chair et de sang, c'est « s'exposer » à l'autre au point de se faire « signe donné à l'autre » d'un être corporel qui serait la « sensibilité » même, qui est la « susceptibilité » d'éprouver non pas simplement un plaisir mais encore une douleur, ou serait la « vulnérabilité » même qui est la passivité suprême de la sensibilité (cf. AE, 65-66, 85, 93). C'est encore passer de la passivité comme réceptivité qui est suivie d'une assomption à la « passivité plus passive que toute passivité » (AE, 18, DI, 113, etc.) qui est son *superlatif*, au « parler » de l'homme d'une sincérité : « se livrer » à son interlocuteur en déchirant toute capsule qui le cache. Enfin, c'est passer des catégories fondamentales de la « philosophie occidentale », de l'« ontologie comme philosophie première » (TI, 17) aux idées nouvelles qui les transcenderaient et les justifieraient, ou plutôt remonter en deça d'elles – ce « passage » qui rendrait possible de dépasser même l'ontologie ; voilà quelle est la tâche essentielle de l'« emphase ». En ce sens, on peut aussi appeler l'hyperbole lévinassienne une autre « remontée en deça » par rapport à celle (réflexion selon l'analyse) au travers de laquelle se trouve comprise la généralité eidétique de l'analyse intentionnelle : celle comme la façon de la reconstitution de la « mise en scène » ou comme la façon de la déduction de « situations concrètes ».

Or, pourquoi les mots ou le discours engendrés selon l'emphase sont-ils appelés « termes éthiques » (AE, 155, 157) ou « langage éthique », et non pas langage ontologique ayant pour fond le *conatus essendi* ni langage religieux avançant l'abnégation radicale de soi ? Parce qu'il s'agit là des moments réalistes orientant l'« intention transcendante » (TI, XVII) caractéristique de l'éthique lévinassienne – le « pour-l'autre » au sens de « passivité du non-intentionnel » (EN, 165) – vers l'« au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme » (AE, 150) : la corporéité, la jouissance et le malgré soi. De l'avis de Lévinas, la situation et la modalité originelles de la vie, c'est la « jouissance et son bonheur » (TI, 82) dont la « façon » (TI, 83, 101, 108, 109) s'accomplit par le corps en tant que l'être sensible. Par conséquent, quand moi, qui connais le bonheur de la jouissance à fond, j'arrache – néanmoins ou « malgré moi » – à ma bouche le « pain » dans lequel je suis sur le point de mordre pour le tendre à autrui (cf. AE, 71, 72, 81, 85, 91-94, 97, 99, 176, 181), c'est alors seulement que l'acte de « donner » (AE, 64, DI, 120) prend sens réellement. De même, quand moi, qui connais le repos du dormir en s'étendant quelque part, je libère – néanmoins ou « malgré moi » – « ma place au soleil » à autrui pour m'expulser « dans le *soi-même* » (AE, 142), la seule place qui me reste, c'est alors seulement que l'acte de « s'offrir » (AE, 70, 134) prend sens réellement. En somme, ce n'est pas quand le Moi atteint la quiétude absolue de l'âme que son « dés-inter-essement » (DI, 144, EN, 228), qui consiste à défaire la persévérance dans l'être du Moi et son *esse* même, possède vraiment une réalité tel que le signifie l'œuvre religieuse. C'est dans la mesure où le Moi se tient dans la modalité psycho-physiologique qu'est le « malgré soi » (AE, 65, 93), inséparable de sa

corporéité et du bonheur de la jouissance connu par son propre corps, que la notion de désintéressement prend sens. Il s'agit là aussi d'un sens réaliste du fait d'être avec l'autre homme, fait d'être éthique. L'emphase de Lévinas produit ainsi les « termes éthiques, accusation, persécution, responsabilité pour les autres » (AE, 155).

Ce qu'il faut remarquer est le fait que l'emphase comme procédé est appliquée jusqu'à la notion de « responsabilité pour l'autre » qui forme le noyau de l'éthique lévinassienne. Cela signifie que le concept de responsabilité fonctionnait comme une sorte de catégorie fondamentale (arché) dans la pensée de Lévinas. C'est la raison pour laquelle la déconstruction en a dû être entreprise par Lévinas lui-même ; l'emphase a dû avant tout être la « manière dont je passe de la responsabilité à la substitution » (DI, 142) : « manière » dont Lévinas lui-même passe de l'idée de « responsabilité de l'un pour l'autre » à l'idée de « substitution de l'un à l'autre » qui est son superlatif. Il y va d'une manière de remonter en deça du concept de responsabilité. Par ailleurs, ce « je » est aussi un « Je » qui sert de sujet de l'éthique lévinassienne. En effet, entre un concept et un autre concept nullement impliqué dans le premier, il existe une rupture sémantique. Donc, dans l'emphase, il faut du temps pour passer de la visée d'un concept à celle d'un autre. De même, dans la relation éthique, il faut du temps pour passer de la situation correspondant à la première visée à celle qui correspond à la seconde. En conséquence, dans le passage de Lévinas lui-même du concept de responsabilité à celui de substitution, surgit un « entre-temps » (AE, 138, 180, DHH, 294 ; cf. TI, 29) radical, non plus entre l'ontologie et l'éthique, mais à présent à l'intérieur de l'éthique lévinassienne. Cet entre-temps qui se produit sous l'espèce du passage de « ma responsabilité » à « ma substitution », c'est, d'après Lévinas, la modalité propre de la « dia-chronie du temps » (AE, 67), de sa « dia-chronie non synchronisable » (AE, 119). Il s'agit du temps pendant lequel dure ma « conscience non-intentionnelle » (EN, 151, 170) à l'égard de l'Autre, en tant que « passivité pure » (EN, 147, 163) et dite « mauvaise conscience » (EN, 145, 161).

Le questionnement autour du thème de la « méthode phénoménologique » de Lévinas

Ici, quelques questions se posent autour du thème de la « méthode phénoménologique » de Lévinas : ce qui fait de ses réflexions dans l'ensemble ce qui répond à la tâche de la philosophie – « traduction » devant nous de l'indicible au prix d'une certaine trahison et « réduction » incessante de cette trahison – n'est-ce pas l'« emphase comme [...] un procédé » (DI, 142), ajoutée de

l'extérieur plus tard et incorporée à la méthode d'analyse intentionnelle pratiquée à la manière lévinassienne ? Quand les deux manières s'articulent dans sa pensée en qualité de composantes de la « façon » de chercher et de reconstituer les circonstances concrètes où un sens vient seulement à l'idée, à quelle sphère s'appliquent-elles alors dans leur totalité ? Quelle « chose même » font-elles voir dans cette sphère et comment cela se fait-il ? Par cette « façon » équivalent à un tout, sous les espèces de quoi la traduction de l'indicible et l'« incessant dédit du Dit » (AE, 228) qui fait partie de la réduction de la trahison s'effectuent-ils ?

Le problème du retournement latent au *comment* de la recherche et de la reconstitution du concret : le retournement de l'abstraction en concrétisation dans le même travail de déduction

Le problème qui forme le noyau du questionnement est celui de savoir s'il est possible de jeter un pont entre les deux types contraires du *comment* de la recherche et de la reconstitution des circonstances concrètes où un sens vient seulement à l'idée. Ou plutôt, il s'agit de savoir s'il peut y avoir une « façon » qui recèlerait la possibilité de son propre retournement en une manière de rechercher et de restituer les « conditions et les circonstances non-fortuites » du signifier dans l'homme du mot Dieu, qui n'est qu'un donné abstrait par lui-même (cf. DI, 11) : une « façon » de chercher et de reconstituer la « mise en scène » d'*un autre donné abstrait* qui rendrait au regard naïf sa concrétude. Il y va enfin de savoir si la « façon » de faire de la phénoménologie, pénétrée par ce genre d'ambiguïté, est possible ou non. En effet, « rechercher l'« origine » du mot Dieu, les circonstances concrètes de sa signifiance » (AT, 177) sans prononcer ce mot au début ni viser ces situations dès le début, ou encore, en tant qu'« homme de chair et de sang » (AE, 181 ; cf. AE, 97-100), « faire le point » (EI, 25), saisir exactement sa position dans le monde – auprès des choses et parmi les Autres – et ainsi parvenir à *ces* « circonstances concrètes » (cf. EI, 25-26, DI, 129-130), voilà ce que poursuit la pensée philosophique – ou phénoménologique – de Lévinas.

Pour le dire schématiquement, l'*ideatum* de l'idée dans le premier *comment* – l'objet auquel le contenu de l'*ideatum* fait référence²⁰ – c'est le « déjà dit » (AE, 45, 46, 47, 48) (chose au monde ou concept tout fait), le « X déterminable pris au sens noématique »²¹ (Transcendance constituée) ; le sens à venir à l'idée en est le sens selon son mode de donnée (noème complet), notamment le « sens selon son mode de plénitude » (noyau complet)²². En revanche, l'*ideatum* de l'idée dans le second *comment* – le non-objet ou le « non-phénomène » (AE, 112 ; cf. AE, 113, 191) auquel le

contenu de l'*ideatum* ne se rapporte que de manière non-intuitive – c'est l'« indicible » (le métaphysique ou l'anarchique), le pensé au-delà de la capacité humaine de penser et qui formerait le pendant de la « noèse sans noème » (EN, 194) (Transcendance qui se passe) ; le sens à venir à l'idée en est le sens selon son mode de non-plénitude (*cogitatum en tant que cogitatum* par excellence)²³. Comment, dès lors, établir un lien entre le déjà dit et l'indicible, comment assurer dans une certaine mesure un passage entre ces deux ordres, à première vue directement opposés ? Tel est notre problème. En d'autres termes, comment relier ces deux *comment* à première vue tout à fait incompatibles – la façon de chercher et de reconstituer les circonstances concrètes où un sens vient seulement à l'idée *de tel ou tel objet* et la façon de rechercher et de restituer les circonstances concrètes où un sens vient seulement à l'idée *de Dieu*²⁴ ?

Or, ce à quoi notre problème revient en définitive forme le noyau du « problème méthodologique » (AE, 8) posé par Lévinas : la « trahison » qui est le prix de la traduction devant nous de l'indicible. Du point de vue de la « Sache » qui commence à se montrer telle qu'elle est au moyen de la pensée phénoménologique ainsi que de la « méthode » qui la fait voir, nous la formulons au préalable comme suit : du point de vue de la « Sache selbst », cette trahison signifie le « mal d'abstraction »²⁵ de la souffrance. Par là, nous entendons une abstraction du « mal de la souffrance » (EN, 109), abstraction du « mal de la douleur » (EN, 108) dans la mesure où elle désigne « une nouvelle sorte d'hétéronomie »²⁶, un autre type de « non-liberté ou [de] pâtir de la souffrance » (EN, 108) : le mal de la souffrance au nom du mal d'abstraction²⁷. Cette abstraction est ce qui doit former le fond ou la toile de fond de la restitution de la « concrétude immanente et sauvage de mal » (EN, 118), essentielle à la souffrance. Du point de vue de la « méthode » lévinassienne, cette trahison désigne surtout l'« abstraction »²⁸ du contenu d'idée de l'idée de l'Infini. Cette abstraction est ce qui doit former le fond ou la toile de fond de la « concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini » (TI, 21). Pourquoi faut-il alors prendre la peine de faire un détour par cette « abstraction » dans la « recherche du concret » (TI, XVI) ? Parce que, pour trouver ce qu'on cherche, il est nécessaire de feindre un instant de ne pas le chercher ; il est nécessaire de le faire instantanément, et ce radicalement au point de ne plus pouvoir en prendre conscience, comme l'indiquent l'*ἐποχή* husserlienne et aussi l'*ἐποχή* derridienne²⁹.

Ce qui est en jeu pour nous, c'est la possibilité de repérer dans la pensée de Lévinas une idée (comme vécu de conscience) semblable à un dispositif, au sens où l'acte de faire sa phénoménologie, c'est-à-dire l'acte de chercher et de reconstituer les circonstances concrètes de sa signification se voit se retourner à un moment donné nécessairement et à son insu en acte de rechercher et de restituer les circonstances concrètes où un sens vient seulement à l'« idée de Dieu » (DI, 105) ; il s'agit enfin de la possibilité de montrer l'ensemble de la phénoménologie de cette idée selon la pensée de Lévinas.

Pour ce faire, nous avons besoin d'identifier une idée dont la signification abstraite correspondrait à la signification concrète d'une autre idée³⁰ par l'intermédiaire de laquelle s'établit « ma » relation *intentionnelle* à « Dieu » ; nous avons besoin de fixer une idée dont la signification extrêmement abstraite – donné qui sert de point de départ et de fil conducteur de toute la recherche – correspondrait à la signification abstraite d'une autre idée par le truchement de laquelle « je » me rapporte encore de façon *intentionnelle* à « Dieu » ; et il faut que cela se fasse de manière à ce que le travail d'explicitation de la signification concrète de cette autre idée, à savoir le travail de présentation de la signification abstraite de l'idée en question débouche inespérément sur les « circonstances concrètes » de la signification du mot Dieu.

L'idée directrice de l'étude : la « phénoménologie de l'idée de l'Infini » comme champ d'application de la méthode lévinassienne, ou comme sphère ayant pour centre l'« Infini-mis-en-moi »

À notre sens, c'est justement l'« idée de l'Infini » d'origine cartésienne – représentée par la « figure de l'Infini-mis-en-moi » (DI, 108), ou par l'image d'une « trace » (AE, 123, 127, DHH, 276) laissée en « moi » de l'événement en lequel l'Infini passe le fini et se passe (cf. AE, 187-189) – qui peut servir de cette idée. En effet, Lévinas prescrit de « rechercher [...] les horizons oubliés de sa signification abstraite » (DI, 10-11) ; il ordonne en outre, à travers toute cette recherche, de « ramener le retournement de la téléologie de l'acte de conscience [comme élucidation des structures noético-noématiques de « sa signification abstraite »] en pensée dés-inter-essée [comme éclatement de cette structure formelle], aux conditions et aux circonstances non-fortuites de son signifier dans l'homme » (DI, 11 ; cf. EN, 247-248), de « reconstituer les décors indispensables de la “mise en scène” de ce retournement » (DI, 11). Tous les prescriptions qu'il nous adresse (« l'on doit », « il faut », « il convient de ») suggèrent que l'idée de l'Infini prise au sens phénoménologique sera la clef de la problématique que nous sommes en train d'élaborer. Ce qu'il faut retenir en rapport à cette idée ou pensée cartésiennes est ceci : il s'agit d'une idée dont le contenu de l'*ideatum* déborde sans cesse l'*idein*, et dont l'objet de l'*ideatum* échappe toujours à l'*idein*. D'après Lévinas, la « distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même » (TI, 20 ; cf. AE, 157) ; ou plutôt, cet éloignement forme presque tout son contenu. Il y va aussi de l'événement en lequel cette idée, justement pour cette raison « toute vide en apparence » (TI, 21), se trouve mise en moi (cf. TI, XV-XVII) : l'infini de l'infini comme

l'« événement ultime de l'être » (TI, XVI ; cf. TI, XIV). Chez Lévinas, la « notion cartésienne de l'idée de l'infini » (TI, 20) et la « notion cartésienne de l'infini » (TI, 171) constituent une occasion du choix de l'« idée » : « idée » comme pensée, comme vécu intentionnel, ou plutôt comme vécu noétique concret dans le moment duquel s'ouvre le chemin conduisant aux circonstances concrètes où le mot Dieu prend sens.

Il est temps de définir l'idée directrice de la présente étude : c'est la conception d'une « phénoménologie de l'idée de l'Infini » (DI, 11) en tant que sphère propre à laquelle s'applique la méthode phénoménologique de Lévinas (ce que nous appelons articulation de la « déduction phénoménologique » et de l'« emphase »), ou comme sphère qui a pour centre l'« *idée de l'Infini*, c'est-à-dire l'Infini en moi » (DI, 106 ; cf. DI, 104-115).

C'est l'idée de l'Infini provenant de Descartes qu'il nous faut fixer avec Lévinas en qualité de l'« idée en question ». Dans ce qui suit, nous donnerons au préalable l'aperçu de la notion lévinassienne de l'« idée de l'Infini », de façon à effectuer l'analyse noématique de cette idée, ou de façon à exercer l'analyse à l'égard de son *ideatum* dans la mesure où il a pour contenu un « sens selon son mode de plénitude », tout en étant dépourvu d'un objet intentionnel comme déjà posé.

D'abord, le contenu en est « ma relation an-archique à l'illéité³¹ » (AE, 201) selon laquelle se produit « ma » relation non-intentionnelle au transcendant dans « ma » relation éthique avec autrui. Cette relation an-archique, et indicible en tant que telle, se distingue nettement de « ma » relation immédiate avec ce transcendant ainsi que de « ma » relation intentionnelle à lui par l'intermédiaire d'un sens. Ensuite, l'objet auquel ce contenu réfère est un non-objet, ou plutôt un « moins » que l'objet : ce que Lévinas appelle « Il » (DHH, 277, DI, 114) par rapport au « *vous* du visage » et au « *tu* de la familiarité » (TI, 129), ou le « *se passer* de l'Infini » (AE, 192). L'apparaître pour moi de ce « moins » que l'objet, entendu à peine dans ses contenus de sens, c'est la souffrance « dans son mal » (EN, 108). Cette souffrance est vécue sous l'espèce du « pâtir pur » dans ses « passivité extrême, impuissance, abandon, et solitude » (EN, 109 ; cf. DI, 192-193).

Toutefois, lorsque le contenu de l'*ideatum* – « ma relation an-archique avec l'illéité » (AE, 201) selon laquelle se produit ma relation non-intentionnelle à « Il » au milieu de ma relation éthique avec « vous » (TI, 48) – se trouve presque entièrement abstrait, lorsque ce contenu d'idée se trouve déformé du fait de la nature de la conscience intentionnelle et que ce déformé se laisse remplir selon la nature de la conscience rationnelle, l'idée lévinassienne de l'Infini aura alors un tout autre contenu : « ma » relation intentionnelle à l'Autre par l'intermédiaire d'un sens objectif. Or, l'abstraction du contenu d'idée est abstraction de l'acte d'idée, et enfin, de l'idée elle-même ; la subreption du contenu d'idée est subreption de l'acte d'idée, et enfin, de l'idée elle-même, l'atteinte à toute cette visée³². De plus, il se peut que l'on exerce la déduction phénoménologique à l'égard d'une telle signification abstraite dans l'intention de la restituer par là à sa signification originelle.

Mais cela n'est qu'une prolongation de l'abstraction, ou même une radicalisation de la subreption. Voilà ce que nous entendons par une certaine « trahison ».

Or, d'après Lévinas, c'est seulement dans la traduction devant nous de l'indicible (ou de l'an-archique) que se passe cette trahison. La prise de conscience de la trahison – au prix de laquelle tout se montre dans un thème, tout se traduit devant nous – atteste par ailleurs l'efficacité de la traduction en tant que traduction : l'acte de dire ne touche à l'indicible que dans son statut de traduction habitée en son essence par la trahison. Chez Lévinas, cette traduction est opérée sous les espèces de la description des événements empiriques, plus exactement de la description des situations empiriques où s'accomplit une « possibilité fondamentale » (TI, 148), impliquée par ce contenu même d'idée. Lévinas l'appelle « concrétisation de [...] l'idée de l'Infini » (TI, 21 ; cf. TI, 148). Les composantes de cette possibilité qui conditionnerait toutes actualités et potentialités, ce sont l'« intelligibilité » (DI, 125, 190) et l'« ambiguïté » (AE, 189, 194) formant son fond : l'« intelligibilité de l'intelligible » (AE, 212, TI, 194 ; cf. DI, 125) et l'« ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être » (AE, 208 ; cf. EN, 107)³³. C'est ainsi que surgit une « pensée » (AE, 201) ambiguë et patiente par excellence, en prenant pour moments les notions cartésiennes de l'Infini et de l'idée de l'Infini : « pensée diachronique » (AE, 8-9) dont l'acte de déployer par ordre le potentiel de sens d'une idée (traduction) se ferait momentanément acte de faire « abstraction de tout, ou de presque tout »³⁴ son contenu (trahison) : « pensée diachronique » dont le processus de concrétisation d'une idée (traduction) se ferait momentanément radicalisation de son abstraction (trahison). C'est cette pensée comme un « arrêt » (AE, 201) ou une « halte »³⁵ qui rend possible la déduction de situations concrètes à partir de significations extrêmement abstraites de l'idée de l'Infini. Là, il s'agit d'une certaine abstraction qui précède l'achèvement de la concrétisation en tant que moment indispensable de cet achèvement. Elle est une abstention de l'accès sans médiation à ce qu'on recherche, opérée sous forme de deux mouvements entrelacés³⁶ : là, au lieu de « rechercher l'origine du mot Dieu, les circonstances concrètes de sa signification » (AT, 177), il faudra pour le moment chercher les circonstances où l'idée de l'Infini qui est devenue une abstraction et dont le contenu de sens implique quelque chose d'indicible, cette idée qui n'est pas vide simplement en apparence, vient se charger d'un contenu d'idée correspondant³⁷ (trahison) ; là, au lieu de « chercher la condition des situations empiriques » (TI, 148), il faudra pour le moment chercher les situations où s'accomplit cette « possibilité conditionnante » (*ibid.*) – dont les composantes sont l'« intelligibilité » et l'« ambiguïté » – impliquée dans le contenu d'idée originel de l'idée de l'Infini (traduction), situations où se rend clair et visible le « sens invisible dans cette condition » (*ibid.*)³⁸.

Mais c'est une seule et même « intrigue »³⁹ qu'il faut en vérité « rechercher et rappeler » (EN, 247) dans ce double mouvement. Notre visée consiste à rechercher et à restituer les « circonstances

concrètes » où un contenu de sens – tel qu’il est vécu de manière à ce que l’Infini passe nécessairement et « à mon insu » (AE, 189, 191) le fini que je suis, donc, de manière à ce que « ma » relation non-intentionnelle à « Il » s’établisse certainement – vient charger l’« idée de l’Infini en moi » qui s’est transformée en significations abstraites ; elle consiste à consommer la concrétisation lévinassienne de l’idée de l’Infini, via son abstraction, pour montrer l’ensemble de la phénoménologie de l’idée de l’Infini telle que l’a tentée Lévinas. Cet « ensemble » formera comme une sphère, ayant pour centre l’idée de l’Infini⁴⁰ et représentée par deux espaces théâtraux (hémisphères), lesquels, en suggérant les coulisses et la salle de spectacle, se composent de la scène, du décor et des dessous du théâtre, indispensables à la « mise en scène » des phénomènes ; en outre, cet « ensemble » représentera le Soi même, étant donné que la « subjectivité [est] le temple ou le théâtre de la transcendance » (DI, 124).

Plan de l’étude

En guise de conclusion, nous présentons dans la suite un ordre possible de la compréhension quand on saisit l’ensemble de la « phénoménologie de l’idée de l’Infini » selon la démarche « chronologique » (TI, 25) (surtout l’approfondissement de la méthode) de la pensée lévinassienne. Concernant l’ordre « logique » (*ibid.*) ou le processus de génération de cette phénoménologie, nous nous proposons d’en traiter dans la seconde partie de la recherche, en rapport avec le problème « de la motivation de la réduction, du déclenchement de l’analytique intentionnelle »⁴¹ qui habite la phénoménologie en général.

L’étude se compose de trois parties, déroulant l’ordre d’exposition suivant :

D’abord, nous présenterons une série de pensées lévinassiennes que nous appelons *Phénoménologie du Désir*, selon la méthode de déduction phénoménologique (comme révélation de l’en-deça selon la remontée en deça). Là, il s’agira des scènes qui se déroulent sur la scène qu’est la « vie », en prenant pour décor la « mort » ; scènes qui se développent autour de la santé (« contentement » (TI, 165)) ainsi que de la perversité (« séparation » (TI, 23)) propre à la « jouissance » qu’éprouve l’« être volontaire » (TI, 213 ; cf. TI, 30) et, en outre, de son extrême perversité (« séparation athée » (TI, 31)). Pour le dire en rapport avec la « tâche » de la philosophie telle que l’entend Lévinas, cette phénoménologie correspond à la « traduction » devant nous de l’indicible au prix d’une trahison : le « dire », la première concrétisation de l’« idée de l’Infini en nous » (TI, 52, DI, 108) (**première partie**).

Ensuite, nous expliquerons le passage lévinassien du concept de responsabilité formant le comble de la *Phénoménologie du Désir* au concept de substitution formant le fond de la *Phénoménologie de la Violence*, selon le procédé d'emphase (comme autre révélation de l'en-deça selon la remontée en deça). Là, il s'agira des scènes qui se déroulent de façon à ce que la mort comme décor constitue elle-même la scène ; scènes qui se développent autour de la souffrance dans son mal (« dolence de la douleur » (AE, 66, EN, 107)) que subit l'être volontaire. Pour le dire en rapport avec la « tâche » de la philosophie, ce passage correspond d'un côté à la « traduction » pour moi de l'indicible au prix d'une trahison : concrétisation de l'« idée de l'Infini en moi » (TI, 178, DI, 11) et, de l'autre, au premier degré de la « réduction » de la trahison : révélation du Dire selon la remontée en deça du Dit (**seconde partie**).

Enfin, nous présenterons une série de pensées lévinassiennes que nous appelons *Phénoménologie de la Violence*, selon la méthode de déduction phénoménologique et d'emphase (comme révélation de l'en-deça selon la remontée en deça en ce double sens). Là, il s'agira des scènes qui se déroulent sur la scène qu'est le « mal », en prenant pour décor la « mort » ; scènes qui se développent autour de la santé (« contentement de soi-même »⁴²) ainsi que de la perversité (« pathologie de l'espérance »⁴³) propre à l'apparence (*Schein*) dans laquelle tombe l'être volontaire et, en outre, de son extrême perversité (« pathologie de la totalité »⁴⁴). Pour le dire en rapport avec la « tâche » de la philosophie, cette phénoménologie correspond au second degré de la « réduction » de la trahison : le « se dédire » ou le « dédit du Dit » (AE, 228), la seconde concrétisation de l'« idée de l'Infini en nous » (**troisième partie**).

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.

DHH : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^e éd. corrigée, Paris, Vrin, 2001 [1949].

DI : *De Dieu qui vient à l'idée*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1998 [1982].

EE : *De l'existence à l'existant*, 2^e éd. augmentée, Paris, 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, Grasset, 1995 [1991].

EP : *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1998.

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

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

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

Notes

¹ Jacqueline Russ, *Les méthodes en philosophie*, 2^e éd., établie par France Farago, Paris, Armand Colin, 2008 [1992], p. 137. Voir aussi *ibid.*, p. 40-50 et 137-147.

² Voir *ibid.*, p. 24-28 et Philippe Choulet, Dominique Folscheid, Jean-Jacques Wunenburger, *Méthodologie philosophique*, 2^e éd., Paris, PUF, 2009 [1992], p. 65, 69-71, 73 et 75-76.

³ Cf. 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), § 35, trad. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2008 [1950], p. 115.

⁴ Chez Lévinas, le mot « signification » revêt un double sens : il désigne d'un côté la « signification du sens » (DI, 190) comme l'« intelligible » (TI, 191), ou encore l'intelligence de l'intelligible (cf. TI, 181) ; de l'autre, il désigne la « signifiante même de la signification » comme l'« intelligibilité [même] de l'intelligible » (AE, 212, TI, 194 ; cf. AE, 210, 213, DI, 125), ou encore la façon de l'intelligence. Dans tous les deux cas, il y va de l'événement de l'intelligence au sens de la « signifiante du sens » par rapport à la « manifestation ou présence de l'être » (DI, 124 ; cf. DI, 56). Or, ces deux sens du terme « signification » peuvent être interprétés au sens « non-intentionnel » (EN, 146) ainsi qu'au sens « intentionnel ». Pour le dire en ce dernier sens, il s'agit d'un côté du « noème complet », ou plutôt du « noyau complet » tel que l'entend Husserl (E. Husserl, *Ideen I*, § 132, trad. fr., p. 445) et, de l'autre, des « vécus noétiques concrets » (*ibid.*, § 98, trad. fr., p. 342 et 344) comme des modes d'accès à ce sens objectif. Pour le moment, il suffit de le saisir en ce second sens. Sur le mode d'emploi lévinassien de ce terme, voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, § 20, trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 2001 [1992 pour l'édition de poche], p. 86.

⁵ Selon Husserl, le « sens » ou le « contenu » comme sens (« contenu de l'*ideatum* » (TI, 20)) porte la référence à l'objet (objet de l'*ideatum*) ; il est par ailleurs en corrélation avec l'acte de signifier (*idein*). Ainsi, pour traiter phénoménologiquement d'une idée – même quand il y va de l'« idée de l'Infini » de la troisième Méditation de Descartes (cf. EN, 194, TI, 18-26, 185-187, DI, 51, 104-115) –, il faut tout d'abord prendre en compte la « structure noèse-noème » (TI, XVII) de l'idée (*idein/idea, ideatum*) (cf. TI, XV, 19-21) : structures noético-noématiques de la pensée (penser/pensé), de la visée (viser/visé), de la signification (signifier/signifié), de la cogitation ou du *cogito* (*cogitationes/cogitatum*), bref, l'intentionnalité de la « conscience » (TI, XV, XVI), quoique finalement nous la mettions en cause avec Lévinas en rapport à la notion d'« adéquation à l'objet » (TI, XV). D'après Lévinas, l'idée de l'Infini, c'est la pensée de l'Infini, ou plutôt l'« Infini dans la pensée » (DI, 105, 108) ; c'est une conscience ou un vécu de conscience de l'Infini, certes, mais un vécu intentionnel « d'un tout autre type » (TI, XII ; cf. TI, XVII) : « expérience par excellence » (TI, XIII) qu'est l'« inadéquation par excellence » (TI, XV) telle que supposée par « tout savoir en tant qu'intentionnalité » (*ibid.*). Ainsi, la conception lévinassienne d'une « phénoménologie de l'idée de l'Infini » est elle-même problématique comme plan d'une phénoménologie, au moins du point de vue de la « phénoménologie husserlienne » (TI, XVII) : Lévinas y a certes recours au regard de la « méthode » (TI, XVI), mais, chez Husserl, apparaît un « privilège de la présence, du présent et de la représentation » (EN, 143 ; cf. EN, 142, TI, 95). À ces éléments qui fondent l'intentionnalité thématique, Lévinas oppose les motifs tels que la « trace », le « passé immémorial », la « signification » au sens du fait de « donner », de « s'offrir », etc.

⁶ Chez Husserl, le « vécu » signifie un « vécu de conscience » ou « vécu intentionnel » ; il est précisément un « vécu noétique » dont l'essence est de receler en soi quelque chose comme un « sens ». Le vécu se compose de la « *morphé* intentionnelle » (acte proprement dit) et de la « *hylé* sensible » (contenus de sensation), et aussi, du « contenu intentionnel ». Les deux premières

constituent les moments réels du vécu, tandis que le dernier vaut comme son moment non-réel. Voir E. Husserl, *Ideen I*, § 85 ; cf. Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, 2001, Paris, PUF, p. 9-11.

⁷ Nous entendons par « scène » (au singulier) le plan horizontal sur lequel apparaissent les acteurs ou actrices et se déroulent les « scènes » (au pluriel) ; nous entendons par « décor » (au singulier) – ou par décor figuré – l’arrière-plan devant lequel s’arrangent les « décors » (au pluriel) et jouent les acteurs ou actrices. Ces deux forment ensemble le noyau d’un espace théâtral. Ce champ lexical du « théâtre » (DI, 124) provient de la terminologie de Lévinas lui-même. En effet, notamment en parlant de la phénoménologie comme d’« une méthode philosophique » (TI, XVI), il utilise beaucoup de termes « dramatiques » : « mise en scène » (AT, 176, 177, DI, 11, EN, 247, HS, 67), « décor » (DI, 11), « situation » (TI, 148, HS, 67, AT, 177), « scénario » (AE, 196), « intrigue » (AE, 31, DI, 110, EN, 247), etc. Cela étant, nous ferons souvent appel à l’image d’une « mise en scène » théâtrale. Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 159.

⁸ Lorsqu’il parle de la réduction phénoménologique, Ricœur emploie souvent le mot « ascèse » (P. Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 85, 228-229 et 245) ou celui de « conversion » (*ibid.*, p. 228 et E. Husserl, *Ideen I*, § 35, trad. fr., p. 113) et souligne la difficulté de faire subir une altération à l’attitude naïve et de radicaliser cette altération. Eu égard à ce point, nous nous proposons de distinguer la réduction d’avec l’épochè qui est son point de départ – la « mise en suspens » du jugement portant sur la réalité du monde, la « mise entre parenthèses » ou « hors circuit » de la position naïve des étants – pour la saisir comme processus de l’« ascèse » qui vise une pleine thématization de la conscience pure. Cf. *ibid.*, § 33, trad. fr., p. 108-109.

⁹ L’*Anonymität* signifie les états d’oubli de soi de la conscience naturelle ou bien les états de dissimulation de la fonction de médiation du savoir : c’est le fait que ni l’intention (acte objectivant) elle-même ni ses horizons, ou bien ni l’« apparaître lui-même » (contenu situé entre l’acte et l’objet) ni « ses modalités » ne se voient au regard naïf, tourné directement vers l’objet qui apparaît. Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 20, trad. fr., p. 87-88.

¹⁰ Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 79, 81, 93 et 153-160 et *id.*, *L’un-pout-l’autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, p. 154-157.

¹¹ Il ne faut pas oublier que « la réduction est l’envers de la constitution » (E. Husserl, *Ideen I*, § 55, trad. fr., p. 183, note 1 ; cf. P. Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 228).

¹² E. Husserl, *Ideen I*, § 6, trad. fr., p. 29 et 30.

¹³ Cf. *ibid.*, § 77, trad. fr., p. 247.

¹⁴ Dans cette citation sont contenues deux idées husserliennes essentielles à l’analyse intentionnelle. L’une est l’idée d’« horizon d’intentionnalité » ou d’« horizon intentionnel » (voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 19-21 ; cf. P. Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 177-182). L’analyse intentionnelle dont il est question en rapport avec cette idée consiste, d’après Husserl, en ceci : il s’agit de prêter attention, à partir d’un vécu qui est devenu un objet pour le regard du moi, aux vécus non encore considérés, de dévoiler, à partir de l’actuellement visé, les états potentiels impliqués dans les actualités (états actuels) de la conscience, c’est-à-dire les « horizons de conscience » ; de plus, au fur et à mesure que s’explicitent les horizons, il y va d’élucider ce qui est implicitement visé dans une *cogitatio* présente, ou ce qui est impliqué par le sens du *cogitatum* sans être intuitivement donné, c’est-à-dire le « *cogitatum* en tant que *cogitatum* » ; par là finalement, il est question de préciser le sens objectif qui est un sens explicite donné tout au début, comme étant avec ce sens non-objectif qui est un « sens implicite ». Ce qu’il faut retenir en rapport avec le thème de la méthode phénoménologique de Lévinas, c’est la

conception des « implications intentionnelles » (TI, 127) : conception des implications de la pensée (*cogitationes/cogitatum*), prises au sens noétique ainsi qu'au sens noématique.

L'autre idée, c'est l'idée d'intentionnalité d'acte, plus précisément, celle de deux sortes de parallélismes noético-noématiques appartenant à la même intentionnalité. De ces parallélismes qui forment originellement ensemble la structure noèse-noème de la conscience, l'un concerne les « déterminations » de sens du noème (*Quid* du noème), l'autre les « modes de donnée » des caractères attachés au sens du noème (*Quomodo* de tout corrélat de pensée) ; l'un concerne le « remplissement (*Erfüllung*) » d'une *Bedeutungsintention* vide accompli par l'acte de position, l'autre la « plénitude (*Erfülltheit*) » du sens apportée par l'intuition donatrice originaire (voir E. Husserl, *Ideen I*, § 90, 98, 130, 132 et 136). L'analyse intentionnelle dont il est question en rapport avec cette idée – surtout concernant le second parallélisme – consiste en ceci : il s'agit de s'attaquer aux « problèmes concernant la réalité » mise en suspens dans l'épochè ; il y va de thématiser le « caractère de réalité » (*ibid.*, § 90, trad. fr., p. 314, note 1 ; cf. *ibid.*, § 97, trad. fr., p. 340) que retient le noème – lequel n'est qu'un « simplement visé » – sous la forme de son « mode d'être » par rapport à son « sens », ou de l'« objet dans le comment de ses modes de donnée » (*ibid.*, § 132, trad. fr., p. 444) par rapport à l'« objet dans le comment de ses déterminations » (*ibid.*, § 131, trad. fr., p. 442-443). Ce qu'il faut retenir en rapport avec notre thème, c'est la conception des « implications intentionnelles » en deux sens : il y va d'une part des « visées de surcroît (*Mehrmeinungen*) » qui transgressent toute visée, visées potentielles impliquées dans les visées actuelles, et d'autre part, des modes d'être de l'apparaître lui-même impliqués dans les « modes subjectifs d'apparaître » de l'objet. Là, il est nécessaire de *penser* l'« être de l'apparaître » impliqué dans l'« apparaître pour moi du monde », ainsi que l'être de l'intention (*Bedeutungsintention*) impliqué dans la « constitution du monde pour et dans le vécu de conscience ». Là, en effet, se lève déjà la « problématique de l'en soi » ou la « problématique de l'être » telle que l'entend Ricœur (cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 228-229 et 241-242).

¹⁵ *Ibid.*, p. 179. D'après Lévinas, l'« objectivité » (EI, 25 ; cf. TI, 20, AT, 176), dont l'« intentionnalité » – l'*a priori* de corrélation entre l'objet d'expérience et ses modes de donnée, entre l'apparaissant et son apparaître – constitue le fondement, est par essence dissimulante.

¹⁶ Puisque « toute *cogitatio* est un mode du *cogito* » (P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 244), tout viser, tout penser est déjà une « manière » (DI, 140).

¹⁷ Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 57-58, 72, 125-127.

¹⁸ Cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁹ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 154.

²⁰ Cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 185 et *id.*, *Discours et communication*, Paris, L'Herne, 2005, p. 26-31.

²¹ E. Husserl, *Ideen I*, § 131, trad. fr., p. 441.

²² *Ibid.*, § 132, trad. fr., p. 445.

²³ Voir sur cette espèce de *cogitatum*, E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 19, trad. fr., p. 84 et 87 ; cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 240 et 242.

²⁴ Ici, nous voudrions expliquer en détail l'« origine [et] les données [...] de ce problème » (Philippe Choulet, *et al.*, *Méthodologie philosophique*, *op. cit.*, p. 186).

À notre avis, la racine du problème réside dans le statut de « noème » (TI, XVII, 100) – comme *cogitatum*, *Objekt-Gegenstand* au sens phénoménologique – considéré du point de vue de sa

« réalité » : il s'agit là de l'objectivité du pensé et de la plénitude de son sens, structure fondamentale du « savoir » pris au point de vue phénoménologique ; il y va de l'objectivation qui est la nature de la conscience intentionnelle (constitution du sens objectif), et du remplissement qui est la nature de la conscience rationnelle (renvoi du sens constitué, exprimé au moyen de significations (*Bedeutungen*), à l'évidence originaire). À propos de ce « renvoi », voir P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, *op.cit.*, p. 241-243.

Le noème, c'est l'« objet tel qu'il est visé » par rapport à l'« objet qui est visé », ou le « simplement visé » (E. Husserl, *Ideen I*, § 87, trad. fr., p. 457), l'« objet même en tant que visé » par rapport à l'« objet pur et simple (*Gegenstand schlechthin*) » : le « *cogitatum* en tant qu'il est purement pour le sujet, c'est-à-dire constitué par sa référence au flux subjectif du vécu » (*ibid.*, trad. fr., p. 300, note 1) par rapport à l'étant naïvement posé comme « une "réalité" existante (*daseidende*) ». Bref, l'« objet noématique », c'est l'« objet » visé tel que le jugement portant sur sa réalité reste en suspens et ayant ainsi la signification d'une objectivité mise entre parenthèses, « objectivité entre guillemets » (*ibid.*, trad. fr., p. 323 et 439 ; cf. *ibid.*, trad. fr., p. 101, 313 et 339). Dans ce qui suit, en rapport avec le « noème » qui est le « sens objectif » par rapport à l'« objet "réel" », nous présentons les données nécessaires pour faire comprendre la portée de notre problème.

D'abord, en guise d'articulation du concept de noème, nous présentons deux sortes de concepts d'« objet » regardé du point de vue noématique. Il y a, d'un côté, l'« objet » intentionnel (ou l'« objet » qui apparaît) : il est l'« objet (*Gegenstand*) », ou l'« unité objective (*Objekt*) » ; il est l'« objet pur et simple » entre guillemets, le « pur quelque chose objectif », ou l'« identique », le « centre unificateur », le « pur X déterminable », le « X vide porteur de sens », le « sujet déterminable de ses prédicats possibles » (voir *ibid.*, § 131). De l'autre, il y a l'objet « intentionnel » (ou l'objet qui « apparaît ») : il est l'« *objet dans le comment de ses déterminations* », ou bien l'« *objet dans le comment de ses modes de donnée* » (voir *ibid.*, § 99, 129-130 et 132). Pour le dire par exemple en rapport au concept du « fait (*Faktum*) de la raison » (Kant) qui signifie la « conscience de [la] loi fondamentale », c'est l'« existence [du sujet de la volonté] dans le monde intelligible, à savoir [...] la liberté » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (noté Ak dans la suite), V, 46, trad. fr. J.-P. Fessler, Paris, Flammarion, 2003, p. 146) qui correspond à l'« objet qui est visé ». En ce qui concerne l'« objet tel qu'il est visé », c'est la « loi morale » en tant que « loi de la liberté » ou « loi de la causalité par liberté » (*ibid.*, Ak, V, 47 et 124, trad. fr., p. 149 et 249), qui correspond à l'« objet dans le *comment* de ses déterminations » ; c'est l'« impératif catégorique », en tant que la manière dont cette loi se donne à l'être raisonnable fini, qui correspond à l'« objet dans le *comment* de ses modes de donnée ».

Puis, nous appelons l'attention sur le double sens du concept de noème, du point de vue de la tendance de la conscience rationnelle à la « plénitude du sens » et du « *comment* de ce remplissement » (E. Husserl, *Ideen I*, § 136, trad. fr., p. 460). D'une part, il y a le « sens noématique » comme l'objet même déterminable de telle ou telle manière. Là, il s'agit du « sens » comme d'« une sorte de forme abstraite » (*ibid.*, § 132, trad. fr., p. 444) habitant tout le noème : « *Quid* du noème » (*ibid.*, § 130, trad. fr., p. 440, note 1 ; cf. *ibid.*, § 88, trad. fr., p. 305, note 2). Voilà ce que Lévinas appelle « donné abstrait » (EN, 247 ; cf. AT, 176), détaché de l'ensemble de la démarche spirituelle qui conditionne son surgissement dans la conscience : « signification abstraite » (HS, 67). D'autre part, il y a le « noème complet » (E. Husserl, *Ideen I*, § 90, trad. fr., p. 310 ; cf. *ibid.*, § 94, trad. fr., p. 324-325) comme le sens selon ses modes de donnée. Là, il est question des caractères attachés au sens noématique, ou des « modes selon lesquels le sens est vécu » (*ibid.*, § 136, trad. fr., p. 460) : « *Quomodo* de tout corrélat de pensée » (*ibid.*, § 130, trad. fr., p. 440, note 1 ; cf. *ibid.*, § 99, trad. fr., p. 347). Dans la mesure où il est la façon dont la loi morale se trouve vécue par l'être raisonnable fini, ou dans la mesure où il est la loi morale en tant que vécue selon sa façon de se donner à l'homme, l'impératif catégorique correspond plutôt au « noème complet », sens objectif en ce sens (cf. AE, 166). Voilà ce que Lévinas appelle « *sens* du donné » (AT, 177), livré au regard naïf par le truchement de la « mise en scène » du donné avec « son mode d'être » (*ibid.*) : « signification concrète » (TI, XVII, AT, 176). Or, lorsque le « mode » sur lequel un noème complet se trouve vécu est surtout le « mode intuitif », ce noème se voit appeler « noyau

complet ». Husserl entend par là la « pleine concrétion de la composante noématique considérée, [...] le sens selon son mode de plénitude » (E. Husserl, *Ideen I*, § 131, trad. fr., p. 445). On pourrait alors l'appeler pleine signification concrète.

Ensuite, nous examinons deux sortes de « rapports » qu'entretient la conscience à l'égard de l'objet, du point de vue du « parallélisme » noético-noématique. La noèse se rapporte à son objet par l'intermédiaire d'un sens du noème ; le noème, lui aussi, se rapporte à son objet par le truchement d'un contenu, c'est-à-dire de son sens. C'est au même objet que les deux ont rapport (cf. *ibid.*, § 101 et 129, trad. fr., p. 351 et 438-439). Or, la noèse et le noème, constituant ainsi le parallélisme en rapport à l'objet, sont par ailleurs en « corrélation » : ce par quoi s'accomplit ma « relation intentionnelle » à l'« objet intentionnel identique » est le sens noématique ; mon vécu intentionnel, qui est essentiellement un « vécu noétique » (*ibid.*, § 88 et 90, trad. fr., p. 304 et 310), a pour composante l'objet noématique.

Nous réexaminons alors les deux sortes de relations de la conscience à l'objet, cette fois du point de vue du « parallélisme de la noèse complète et du noème complet » (*ibid.*, § 99, trad. fr., p. 345, note 2 ; cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op.cit.*, p. 178 et 182), et aussi, sous les espèces de la corrélation entre l'objet d'expérience et le mode d'accès à lui ainsi que de celle entre l'objet d'expérience et ses modes de donnée.

Premièrement, sur le parallélisme noético-noématique concernant les déterminations de sens du noème, il faut remarquer la constitution de l'objectivité du *cogitatum* (voir E. Husserl, *Ideen I*, § 97, trad. fr., p. 338-339). Il s'agit là d'une part de constituer, d'« appréhender ou interpréter selon un sens des contenus de sensation [...], [et ainsi, de] porter au regard un objet » ; il y va par suite de la « manière dont la conscience constitue la transcendance de l'objet », de la « manière dont les noèses animent et synthétisent le divers hylétique pour annoncer et faire apparaître un objet » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, p. 11 ; cf. sur le lien entre l'apparaître de l'objet et la plénitude intuitive de son sens, E. Husserl, *Ideen I*, trad. fr., p. 447 et 460). D'autre part, il s'agit du sens noématique (*sens objectif*) qui se trouve constitué, s'accompagnant du caractère de réalité.

Deuxièmement, sur le parallélisme noético-noématique relatif aux modes de donnée du sens du noème (ou aux « modes selon lesquels le sens est vécu »), il faut remarquer la plénitude du sens du *cogitatum*. Il s'agit d'une part de l'apparaître pour moi du X objectif même tel qu'il est dans ses contenus de sens et de ses « manières d'apparaître » (*ibid.*, § 99, trad. fr., p. 346, note 2). D'autre part, il y va du noyau noématique (*sens objectif*), ou du noyau complet tel qu'il se forme lorsque le X déterminable revêtu de déterminations de sens vient apparaître pour le sujet selon son mode de donnée qu'est la plénitude de clarté en chair et en os : sens noématique tel qu'il est selon ses modes subjectifs d'apparaître d'une plénitude intuitive, au-delà du sens objectif abstrait.

Enfin, sur la base de ces données portant sur le « noème d'une noèse » (TI, XVII), nous allons montrer à présent la « raison interne (la destination, les enjeux) de ce problème » (Philippe Choulet, *et al.*, *Méthodologie philosophique, op. cit.*, p. 186) et reformulerons ce dernier à notre manière. Nous nous proposons de procéder à cela dans le corps du texte.

²⁵ Jacques Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 2000 [1996], p. 10.

²⁶ P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 2006 [1994], p. 40.

²⁷ Nous empruntons à Derrida l'expression d'« au nom de [X] » (J. Derrida, *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 14, 15, 39, 42, 80, 88 et 89), presque équivalente à l'expression de « sous le nom de [X] » (*ibid.*, p. 39 et 45) ou à celle d'« en son nom » (*ibid.*, p. 39) : *au nom de la religion, au nom de l'islam, au nom des meilleures causes*.

²⁸ *Ibid.*, p. 9, 10 et 29.

²⁹ Avant de se livrer à la réduction comme au processus de thématization de la conscience pure – dont la radicalisation fait surgir la figure d'un *ego* solitaire égaré dans le « désert du solipsisme » (P.

Ricœur, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 245) au milieu du plein de conscience –, Husserl met la thèse générale de l'attitude naturelle « entre parenthèses » ou « hors circuit ». Cela se fait dans le cadre de la façon d'« accéder à l'intentionnalité elle-même » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, p. 72), c'est-à-dire au *cogito* actuel (« pensée »), caché au regard naïf. Il y va en somme d'opérer l'*ἐποχή* phénoménologique : procéder à l'altération radicale de l'attitude naturelle (pré-réflexive) en vue de l'attitude phénoménologique (réflexive), à la conversion instantanée et radicale du regard du moi, de manière que ce regard qui se dirigeait vers les étants naïvement posés prenne à présent pour objet la « thèse entre parenthèses » (E. Husserl, *Ideen I*, § 31, trad. fr., p. 101). En ce qui concerne Derrida, avant de s'adonner à une certaine réduction comme au processus de restauration de l'« indemne » (J. Derrida, *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 38 ; cf. *ibid.*, p. 46, 67, 80 et 87) – dont la radicalisation fait surgir la figure d'un martyr égaré dans le « désert dans le désert » (*ibid.*, p. 16, 29, 32, 35, 37) en plein milieu de l'« absence d'horizon » (*ibid.*, p. 16), à savoir du plein du présent vécu –, il « suspend [...] un instant l'appartenance religieuse » (*ibid.*, p. 29) et surtout, l'appartenance à l'attitude selon laquelle l'on *parle* ou *pense* la religion « *en son nom* ». Cela se fait dans le cadre de la façon d'accéder à l'« intentionnalité sacro-sanctificatrice » (*ibid.*, p. 75), c'est-à-dire à la *religio* actuelle [*relego-religo*] (« scrupule »), cachée au regard cherchant à la trouver *en son nom*. Il y va en somme d'opérer « une certaine *epokhè* » (*ibid.*, p. 17) : « feindre de faire un instant *abstraction*, abstraction de tout, ou de presque tout, une certaine abstraction » (*ibid.*, p. 9) : s'abstenir d'accéder sans médiation à ce qu'on cherche (cf. *ibid.*, p. 77) – sous l'espèce d'une feinte instantanée et radicale du moi à l'égard du moi – pour en arriver à le trouver.

De même, pour mener à bien la concrétisation d'une idée, pour trouver la pleine concrétion de son contenu, il est nécessaire de feindre de faire un instant et radicalement « une certaine abstraction » qui doit en former la toile de fond. Ce dont il est question là, c'est l'abstraction au sens que l'on fait abstraction de ce qu'on cherche à la manière d'une feinte instantanée et extrême à l'égard de soi. Puisqu'il y va de faire semblant, il faut que cette abstraction recèle la possibilité de retournement en concrétisation, présage d'une venue de ce dont on a fait abstraction. Si nous avons *ainsi* posé le problème plus haut, c'est que, pour mettre à jour tous les aspects de la méthode phénoménologique de Lévinas, il est nécessaire d'opérer explicitement « une certaine *epokhè* » à la place de Lévinas – pour qui il n'y aurait qu'à la faire implicitement afin de trouver ce qu'il cherche – et surtout, sous l'espèce de l'explicitation d'une certaine « trahison » : il s'agit ici de feindre un instant de ne pas chercher les « circonstances concrètes » où le mot Dieu prend sens ; il faut pousser cette feinte en un instant jusqu'à l'extrême de manière qu'on en perde la conscience et, en même temps, qu'elle fasse déjà partie de la recherche de ces « circonstances » (radicalisation instantanée du feindre de ne pas chercher). C'est justement la raison pour laquelle, dans cette *epokhè* à l'œuvre, nous avons besoin de nous adonner à la réduction husserlienne telle que Ricœur l'appelle « ascèse », en qualité d'une radicalisation instantanée de l'abstraction. À cet égard, au commencement de sa pensée de la *religio*, Derrida tente de gager sur l'abstraction la « plus concrète et la plus accessible, mais aussi [...] la plus désertique des abstractions » (*ibid.*, p. 9), comme sur un relais situé sur le chemin qui mène à ce qu'il cherche. Cette abstraction radicalisée, toute étrange en apparence, ne désigne-t-elle pas le mouvement de la réduction selon lequel on accède à l'« intentionnalité elle-même », au *cogito* actuel visant un « sens selon son mode de plénitude » ? En quoi ce mouvement peut-il alors servir de détour qui permettrait de parvenir à ce que Lévinas recherche ? De quel vécu noétique concret s'agit-il dans son « intentionnalité elle-même » ? Toutes ces questions déterminent l'enjeu de notre étude.

³⁰ Par cette *autre idée*, nous entendons d'un côté l'idée du « Dieu invisible » (TI, 51) et, de l'autre, l'« idée du Bien d'au-delà de l'être » (DI, 124). Si nous anticipons sur la conclusion, la première idée apparaît dans la phénoménologie lévinassienne du Désir, en qualité d'une forme de la « signification abstraite » (DI, 11, HS, 67) de l'idée de l'Infini. La seconde idée apparaît dans la phénoménologie lévinassienne de la Violence, en qualité d'une autre forme de la « signification abstraite » de l'idée de l'Infini. Il nous faut ramener ces deux idées à l'horizon de leur intelligibilité. Nous traiterons la phénoménologie du Désir et l'idée relative dans la première partie, alors que la

seconde phénoménologie et la seconde idée seront questionnées dans la troisième partie de la présente recherche.

³¹ L'« illéité » (AE, 191, DI, 114, DHH, 278, 281, 282) c'est, en son sens le plus propre, la « façon » (AE, 187, 189, 191) dont j'obéis avant l'entente du commandement dans l'éloignement du prochain : la « façon » dont le commandement vient je ne sais d'où et à mon insu dans l'éloignement du prochain : la « façon » même dont l'Infini passe le fini et se passe.

³² Cf. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, op. cit., p. 40.

³³ À notre sens, la seconde composante désigne le mode d'être du « phénomène de la douleur inutile » (EN, 119) ou de la « souffrance inutile » (EN, 107). Le mode d'apparaître en est formulé comme « ambiguïté catégoriale de qualité et de modalité » (*ibid.*) dans la conscience. Cette structure ontologique et formelle se concrétise comme « dolence de la douleur, mal » (*ibid.*).

³⁴ J. Derrida, *Foi et Savoir*, op. cit., p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 29, 76, 77 et 93. Il est question de la halte qui établit un « lien à soi » précédant tout lien avec l'autre (cf. *ibid.*, p. 29, 58 et 59). Cette halte correspond à l'épochè husserlienne, dans la mesure où l'« epokhè » et la « *Verhaltenheit* » signifient une « retenue » (*ibid.*, p. 35) l'une et l'autre.

³⁶ Nous parlons là d'un double mouvement de la pensée dia-chronique, autrement dit, de deux aspects de la déduction phénoménologique : il y va d'un côté de la déduction comme d'une abstraction-trahison. Elle a la signification d'une reconstitution des circonstances concrètes de la signification de l'idée de l'Infini à partir des significations extrêmement abstraites et qui forment le moins potentiel de son contenu de sens ; de l'autre, il s'agit de la déduction comme d'une concrétisation-traduction. Elle a la signification d'un déploiement (au moyen de situations empiriques) de l'énergie potentielle qu'a l'idée de l'Infini, autrement dit, la signification d'une précision (au moyen d'événements empiriques) du sens de la « possibilité fondamentale » contenue dans cette idée. Là, est indispensable l'explicitation phénoménologique qui élucide le sens restant invisible dans cette possibilité conditionnante ; ce sens forme le plus potentiel du contenu de sens de cette idée (cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 20, trad. fr., p. 84, 86 et 88). Entre ces deux aspects, est en fait située l'emphase comme une exploitation initiale de l'énergie potentielle de l'idée de l'Infini. Elle a à la fois la signification d'une révélation de l'horizon des « horizons qui s'ouvrent autour des premières "intentions" du donné abstrait » (EN, 247), c'est-à-dire, ici, autour des significations extrêmement abstraites de cette idée (trahison), et la signification d'une découverte de la potentialité des potentialités, que signifie la « possibilité fondamentale » contenue dans cette idée (traduction).

³⁷ Il faut faire attention au fait que ce *contenu d'idée correspondant* désigne en réalité la « pleine concrétion » produite à sa manière d'une signification qui a une fois pour toutes été abstraite de l'idée de l'Infini (voir notre note 30), et non la restauration de sa signification concrète, c'est-à-dire de sa signification *originelle*.

³⁸ Cf. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 155. Examinons ici la « possibilité fondamentale » comme horizon des horizons, la « possibilité conditionnante » comme potentialité des potentialités, impliquée dans le contenu de l'idée lévinassienne de l'Infini. Nous en avons montré plus haut le sens visible (explicite) : « intelligibilité de l'intelligible » et « ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être ». Ces deux déterminent la modalité de l'énergie potentielle de l'idée de l'Infini : dia-chronie ana-chronique comme une manière d'être. Qu'en est-il du sens invisible (implicite) dans cette « condition ambivalente » (TI, 148) ? À cet égard, il faut remarquer l'un des modes d'existence de l'« être volontaire » que nous formulons pour l'instant comme suit :

l'entre-temps d'avant l'anachronisme (sens pur) « ou bien (mais aussi à la fois) » (J. Derrida, *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 69 ; cf. *ibid.*, p. 71) l'entre-temps sans anachronisme (non-sens pur) ; le temps mort pour l'instant (sens pur) « ou bien (mais aussi à la fois) » le temps mort une fois pour toutes (non-sens pur) (cf. TI, 29, AE, 138, 157, 180). Il est question là de la modalité de la dia-chronie. Ce sens invisible s'accomplit sous les espèces des « événements de l'existence affectés de signes opposés » (TI, 148) : traduction et trahison, inspiration et expiration, signifiante du commandement et non-signifiante du commandement, signifiante du visage et non-signifiante du visage, expérience de la morale et expérience de la totalité, violence du sacrifice au nom de la non-violence (religion) et violence de la guerre au nom de la non-violence (paix) (cf. Derrida, *Foi et Savoir, op. cit.*, p. 80), etc. Là, s'entend un rythme d'événement en guise d'élucidation de cette formule « ambigüité du sens et du non-sens dans l'être » : surplus du sens pur sur le non-sens pur (sens) et surplus du non-sens pur sur le sens pur (non-sens) (cf. AE, 209). Voilà quelle est la précision du sens de la « possibilité fondamentale » par le moyen de l'explicitation du « sens invisible dans cette condition ».

³⁹ Lévinas exprime autrement ces « circonstances concrètes » – qui signifient l'« enchaînement des scènes » (D. Franck) – comme « intrigue humaine ou interhumaine » (EN, 247, 248 ; cf. EN, 229, AE, 206). À notre sens, c'est une intrigue bordée par l'intrigue inhumaine ou héroïquement isolée (cf. TI, 5, 284, AE, 157, LC, 30-33) : « intrigue de l'Éthique » (AE, 192) nouée dans le visage d'Autrui ou le désintéressement de moi. Or, elle se distingue nettement de l'« intrigue de l'être » (EP, 73) au sens de l'« intrigue de l'égoïsme nouée dans le conatus de l'être » (AE, 117) ; elle est également distincte de l'« intrigue de l'Infini » (AE, 196) au sens de l'intrigue « religieuse » (AE, 188) et « an-archique » (AE, 134, 172) nouée dans l'illégitimité de l'Infini. Notre tâche est de saisir les lieux du retournement de l'intrigue de l'être en intrigue de l'Éthique, en laquelle se noue l'intrigue de l'Infini, de déduire les « situations concrètes » qui servent de tels lieux du retournement.

⁴⁰ L'idée de l'Infini, c'est l'« Infini en moi » (DI, 106, 111) ou l'« Infini en nous » (DI, 108) : l'« infini dans le fini » (TI, 21). En tant que « vécu », elle se produit comme « Désir de l'Infini » (TI, 21, DI, 111). Cela signifie que ce Désir, cette « intention transcendante » (TI, XVII), se tient au centre de la sphère ici en question.

⁴¹ D. Franck, *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, p. 65.

⁴² *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 117, trad. fr., p. 240.

⁴³ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 414.

⁴⁴ *Id.*, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit.*, p. 40. Dans ces deux maladies, il s'agira respectivement, à notre sens, de l'« expérience de la totalité » (TI, XIII) et de l'« expérience de la guerre et de la totalité » (TI, XII).