

**Université Charles de Prague**

**Faculté des Humanités**

DETISTOVA Anastasia

De l'intentionnalité au sentir :  
la conscience non-intentionnelle dans la philosophie  
d'Emmanuel Levinas.

Les rapporteurs : Karel NOVOTNY et Nicolas MONSEU

**Master Erasmus Mundus**

**Philosophie allemande et française**

PRAGUE

JUIN 2009

J'ai écrit le memoire de master indépendamment et la littérature utilisée est citée dans le text et dans l'index du texte.

## Table des matières

Introduction.....	4
Introduction générale au problème.....	7

### Première Partie

#### L'intentionnalité comme transcendance

§ 1. Le couche hylétique et l'intentionnalité non-constituée.....	15
§ 2. La possibilité de l'existence de la conscience intentionnelle sans l'existence du monde.....	16
Conclusion.....	17

### Deuxième Partie

#### L'intentionnalité et la sensation

§ 1. L'intentionnalité non-objectivante du sentir.....	20
§ 2. La ressemblance de la sensation avec la qualité de l'objet.....	23
§ 3. L'itération immédiate en tant que structure du sentir et comme « point zero » de la subjectivité.....	25
§ 4. L'expérience pure.....	31
Conclusion.....	33

### Troisième Partie

#### La dimension non-intentionnelle de la sensation

§ 1. Le temps diachronique.....	35
§ 2. La distinction entre la perception (où la sensation est mise dans l'acte intentionnel) et la sensibilité (où la sensation est non-intentionnelle).....	38
§ 3. Le sensible est le porteur de son propre sens : la révision de l'esthétique transcendantale.....	40
§ 4. La réduction de la forme à la matière.....	43
Conclusion.....	46
Conclusion générale.....	47

Bibliographie.....	51
--------------------	----

## Introduction

Le concept d'intentionnalité de la conscience joue un rôle prépondérant dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Ce sujet a occupé l'attention du philosophe durant de nombreuses années: en tant que découverte la plus significative et contribution la plus importante de la phénoménologie, puis en tant que fil conducteur de sa propre pensée. L'importance de l'idée d'intentionnalité, ainsi que l'héritage des idées de Husserl dans sa propre philosophie nous permettront de comprendre à quel point Levinas reste un phénoménologue. Sur ce point, nous adhérons au propos de Yasuhiko Murakami pour qui : « presque tous les commentateurs interprètent métaphysiquement<sup>1</sup> Lévinas et pratiquement personne n'a jamais essayé une lecture véritablement phénoménologique de l'ensemble de l'œuvre de Levinas... La pensée de Lévinas devient plus phénoménologique lorsqu'il recherche le vécu non-théorique et non-thématique que lorsqu'il critique la primauté de la théorie et de la représentation dans la phénoménologie. »<sup>2</sup>

Chez Levinas nous pouvons distinguer trois niveaux de discussion : éthique, esthétique et phénoménologique. Le niveau phénoménologique conditionne les deux premiers. En effet, les définitions des niveaux éthique et esthétique ne proviennent que des analyses phénoménologiques que Levinas entreprend dans ses premières œuvres philosophiques. Les analyses de l'acte intentionnel et la signification des sensations dans cet acte permettent à Levinas de dégager une autre sorte de conscience non-intentionnelle. Le caractère inouï de la tentative de Levinas réside dans cette volonté de saisir les deux facettes de la conscience en inversant la terminologie phénoménologique : l'acte par le non-acte, ou autrement dit, l'activité par la passivité, la continuité du temps par la discontinuité des moments « non-récupérables », le sens constitué par la rupture de tout sens, la forme de la pensée par sa matière. Cela ne signifie pas le simple retour dans la métaphysique (comme certains ont pu le critiquer), dans le sensualisme ou encore dans le naturalisme de notre existence. Il s'agit d'un demi-retour qui nous mène aux interstices de la phénoménologie intentionnelle et qui nous indique la voie de dépassement de ses antipodes (le naturalisme de la conscience et la métaphysique). D'après Levinas, il s'agit ici du sens de la transcendance véritable ou selon ses termes : « l'excédance ». Il convient donc de parler non pas de « surcroît » (surplus) en haut inaccessible, mais de « surcroît » en profondeur accessible phénoménologiquement dans les analyses des phénomènes du corps et de la sensibilité. L'expérience de notre propre subjectivité nous donne

---

<sup>1</sup> Par exemple D.Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combat, L'Éclat, 1991 ou F. Dastur dans son article « L'intentionnalité et métaphysique » // *Positivité et transcendance*, Presses Universitaires de France, 2000.

<sup>2</sup> Yasuhiko Murakami, *Lévinas Phénoménologue*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2002, pp. 11-14.

accès à la signification d'une autre part de nous-même et donc à l'expérience pure. Celle-ci permet de comprendre la signification de la transcendance : « l'accomplissement même de l'existence brise cette existence »<sup>3</sup>. Notre hypothèse est donc que Levinas par cette rupture de la forme de la pensée intentionnelle, de l'acte, démontre la possibilité de l'expérience par excellence, l'expérience immédiate.

Le domaine d'investigation de Levinas – dont le caractère métaphysique a pu être perçu parfois avec une suspicion excessive de la part des phénoménologues fidèles (dogmatiques) – se justifie par sa compréhension de la phénoménologie comme philosophie qui donne la dimension subjective de notre savoir en tant que idéal exemplaire de toute objectivité.<sup>4</sup> Le savoir phénoménologique ne repose pas tant sur une méthode systématique ou technique, mais procède avant tout de l'expérience même. Pour Levinas, la phénoménologie est une méthode qui ne peut jamais s'achever ou se conceptualiser. Elle est toujours vivante et ouverte à de nouvelles recherches. Les recherches de Levinas en sont la preuve : le philosophe change de points de vue sur les fondamentaux de la phénoménologie presque tous les dix ans. Voilà en quoi c'est une question épineuse. Ainsi que le conçoit Robert Legros dans son article « Levinas et l'intentionnalité »<sup>5</sup>, il est possible de distinguer cinq périodes dans l'œuvre de Levinas depuis sa thèse de 1930 (« Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ») jusqu'aux années 1970 (« Autrement qu'être »).

Dans l'étude de la phénoménologie les impasses et les écueils sont nombreux, aussi dans notre propos et dans le souci de satisfaire notre exigence de prudence quant à l'interprétation de l'œuvre, nous choisirons les notions d'intentionnalité et de sensibilité. Bien que l'interprétation présente de certaines ambiguïtés nous donnent néanmoins une approche philosophique commune et permettent d'éclaircir certaines analyses de Levinas d'apparence parfois contradictoire: d'un côté « la phénoménologie est intentionalité »<sup>6</sup> et de l'autre « la phénoménologie est une destruction de la représentation et de l'objet théorétique »<sup>7</sup> au mépris du fait que chez Husserl l'intentionnalité est fondée sur l'acte de la représentation. L'expérience du sentir est ce qui permet de mettre en lumière l'analyse de l'intentionnalité plus approfondie et plus subtile chez E. Levinas. Pour saisir celle-ci, il est nécessaire de se rappeler le but des péripéties interprétatives de Levinas : premièrement à partir du concept d'intentionnalité, compris d'abord comme la transcendance et la transitivité et puis comme la donation du sens

---

<sup>3</sup> Dv, p. 127.

<sup>4</sup> « La phénoménologie husserlienne nous a appris non pas à projeter dans l'être des états de conscience, ni encore moins, à réduire en états de conscience des structures objectives, mais à recourir à un domaine « subjectif plus objectif que toute objectivité. » (EDE 131.)

<sup>5</sup> Robert Legros « Levinas et l'intentionnalité. » // *Questions sur l'intentionnalité*, Édition OUSIA, Bruxelles, 2007, pp. 317-351.

<sup>6</sup> EDE 127.

<sup>7</sup> EDE 114.

par les idées sous-entendues (celles de la constitution du monde, de la représentation, de l'évidence, du rôle de l' « horizon », etc.), et deuxièmement à partir de la conception de la subjectivité comme expérience et vécu, Levinas cherche à dégager le dépassement radical de l'intentionnalité objectivante. En radicalisant les concepts fondamentaux de Husserl<sup>8</sup> il propose finalement une autre sorte de conscience qu'il compare avec la passivité pure, la non-participation et la « diachronie » que refuse la donation, l'attribution des sens. Comme nous le verrons, cette trouvaille s'est faite non en dépit de la conception husserlienne d'intentionnalité mais bien au contraire grâce à elle. L'intentionnalité non-objectivante est celle dont l'*intentum* dépasse l'*intentio* (l'exemple le plus connu est l'idée de l'infini chez Descartes ou l'idée d'Autre chez Levinas) ou l'*intentum* est donné avant même d'être cherché (l'exemple de la sensation du froid ou de son propre corps, la douleur etc.).

Le sens de l'intentionnalité husserlienne est donc inversé, à savoir: l'intentionnalité ne signifie plus seulement la conscience de quelque chose (objet), mais au contraire l'objet donne vie à la conscience en lui permettant d'apparaître : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que *tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là-même, apparaît* »<sup>9</sup>. Pour Levinas, c'est une résolution d'une éternelle tautologie : la conscience présuppose l'objet, l'objet représenté présuppose la liaison avec la conscience qui n'est possible qu'en tant qu'intentionnalité. Ainsi Levinas écrit : « Nous sommes au-delà de l'idéalisme et du réalisme, puisque l'être n'est ni dans la pensée, ni hors de la pensée, mais que la pensée elle-même est hors d'elle-même. »<sup>10</sup>

Cette situation où « la pensée est hors d'elle-même » est dénoncée concrètement dans l'expérience de la sensibilité, du corps ou, en général, de l'affectivité et de la passivité. Nous voudrions montrer ici que l'expérience sensible est privilégiée dans cette déduction de l'intentionnalité non-objectivante et de la conscience non-intentionnelle, puisque d'après l'analyse phénoménologique, le noème y conditionne la noèse qui le constitue.

Notre mémoire se structure en trois parties. La première présente notre analyse du concept d'intentionnalité chez Levinas en tant que point de départ de sa propre réflexion. La deuxième partie se propose de révéler le rôle que Levinas attribue aux sensations dans l'acte intentionnelle et par là, la possibilité de saisir l'intentionnalité originale de la conscience. Enfin la troisième partie, consiste en l'examen de la non-intentionnalité des sensation, de la théorie du temps diachronique et de l'expérience esthétique comme la possibilité de l'expérience de

---

<sup>8</sup> La caractéristique que donnent la plupart des investigateurs à la philosophie de Levinas.

<sup>9</sup> EDE 134.

<sup>10</sup> EDE 135.

conscience non-intentionnelle. Mais il importera cependant de comprendre dans un premier temps la difficulté que rencontre Levinas dans son interprétation de l'intentionnalité.

### Introduction générale au problème

La notion d'intentionnalité apparaît à Husserl grâce à son maître F. Brentano qui la définit comme une propriété essentielle de la conscience. Or, il y a une grande différence dans les conceptions de l'intentionnalité chez les deux philosophes.

Brentano fait réapparaître la problématique scolastique de l'intentionnalité dans un nouveau contexte de formation de la psychologie. Il introduit l'intentionnalité en tant que signe caractéristique des phénomènes psychiques<sup>11</sup> par rapport aux phénomènes physiques. Pour Brentano, c'est l'intentionnalité qui distingue l'expérience intérieure de celle extérieure et sert de fondement pour établir la science de la conscience. Cependant Brentano préserve le noyau de la compréhension scolastique de l'intentionnalité : c'est-à-dire qu'il la détermine comme l'inhérence intentionnelle des objets. Il s'agit donc d'une caractéristique de la conscience qui permet l'existence de l'objet d'une manière intentionnelle, mentale et immanente : « Tout phénomène psychique est caractérisé par ce que les scolastiques du moyen âge<sup>12</sup> ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet, et par ce que nous pourrions qualifier non sans équivoque : de relation à un contenu, de direction vers un objet (sans entendre par là une réalité) ou d'objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose comme un objet, quoique de manière différente de l'un à l'autre »<sup>13</sup>. Brentano révèle la problématique du *rapport* de la conscience à son objet (à son contenu comme à son objet) en tant que prioritaire. Et toujours selon le philosophe ce mode du rapport de la conscience à son contenu immanent est la représentation.

Ce sera Husserl qui déterminera strictement l'intentionnalité en tant que direction de la conscience vers l'objet extérieur, c'est-à-dire qu'il ne s'agit plus d'immanence de l'objet par

---

<sup>11</sup> De même qu'avec les cinq autres caractéristiques des phénomènes psychiques : la représentation, la perception intérieure, l'existence réelle ou les vécus immédiats, l'unité, l'absence d'une position spatiale.

<sup>12</sup> Ici il convient de citer Levinas: « L'intentionnalité de la conscience est une thèse empruntée par Husserl à Brentano – qui, lui, restait encore sur un terrain empiriste et naturaliste. Brentano lui-même la tenait de la philosophie scolastique. Les scolastiques savaient que, sans nous prononcer sur l'existence ou la non-existence de l'objet de la pensée, - ce qui, en vertu de leur conception substantialiste de l'être, fournit un problème spécial – nous pouvons, en étudiant que la sphère immanente de la conscience, parler d'un rapport à l'objet à l'intérieur même de cette sphère, rapport qui caractérise essentiellement la conscience. Cet objet intérieur de la conscience, ils l'appelaient objet mental, objet intentionnel. L'objet mental, sans nul doute, numériquement distinct de l'objet réel, n'en était que l'image. Voilà pourquoi la conception de la conscience n'avait pas encore atteint ce qui fait son originalité chez Husserl – c'était une sphère fermée sur elle-même, et l'intentionnalité y restait un phénomène intérieur. Le caractère intentionnel de la conscience n'aboutissait pas par conséquent à une transcendance réelle, mais purement psychologique ». (ThI, p.72)

<sup>13</sup> F.Brentano, *Psychologie* (I.115), (cit. par Idées 175 ou par Recherches Logiques, II, 2, 366-367)

rapport à la conscience.<sup>14</sup> En effet, la conscience a son propre contenu, les vécus, qui se distinguent de l'objet ; en ce contenu, l'objet extérieur est visé intentionnellement et ce n'est plus le phénomène psychique qui le renferme intentionnellement<sup>15</sup> : « L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissante »<sup>16</sup>. Husserl établit une nouvelle relation entre le phénomène de la chose en tant que vécu et la chose qui apparaît où l'objet intentionnel est le même objet véritable. De plus, à la différence de Brentano qui délimite la sphère de la psychologie à partir du critère de l'intentionnalité, Husserl n'admet pas le principe d'une telle démarcation entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques.

Pour développer cette problématique nous ferons appel à la V<sup>ème</sup> *Recherche logique* dans laquelle Husserl se distingue de la position de Brentano. L'unité de genre des actes intentionnels en tant que critère des actes psychiques, ou des vécus, présente une difficulté. Il y a différentes sortes d'actes psychiques : la perception, le jugement, la sensation, etc. Aussi, tout acte psychique est-il intentionnel? Husserl pose la question de façon concrète : les sentiments sont-ils tous des actes intentionnels<sup>17</sup>? Plus précisément, il s'agit de comprendre si les sentiments se réfèrent exclusivement ou non aux actes de la représentation.

Brentano, de son côté, attribue les sentiments aux actes intentionnels, parce que bien que les sentiments ne soient pas apparemment intentionnels en tant que tels (par exemple, le plaisir d'écouter la mélodie), ils sont fondés sur la représentation (le plaisir est provoqué par cette mélodie, et sans cette mélodie il ne saurait exister).

Husserl y souscrit : « D'après Brentano, il y a ici *deux* intentions superposées : l'intention qui fonde [fondatrice] donne l'objet *représenté*, et l'intention fondée donne l'objet *senti* ; la première est séparable de la seconde, mais non la seconde de la première. [...] Si l'on se rend présent avec attention cet état de choses dans l'intuition phénoménologique, il semble qu'on doive résolument donner la préférence à la conception de Brentano. »<sup>18</sup> Or, pour Husserl cela n'est pas si évident. Il distingue strictement dans les sentiments les actes affectif des sensations (*sinnliche Gefühle*) : « Quand nous nous brûlons, la sensation de douleur ne peut assurément être mise sur le même plan qu'une conviction, une présomption, une volition, etc., mais elle est sur le même plan que des contenus sensoriels comme le rugueux ou le poli, le rouge ou le bleu, etc. [...] Tout état affectif sensible, par exemple la douleur de se brûler et

---

<sup>14</sup> « C'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort... » (le § 84 des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome I. Editions Gallimard (trad. par P. Ricoeur), 1950. P. 168). « Nous entendions par intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus « d'être conscience de quelque chose...En tout cogito actuel un « regard » qui rayonne du moi pur se dirige sur « l'objet » de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de chose, etc. » (Ibid., p. 168-169).

<sup>15</sup> Husserl, E., *Recherches Logiques*, II, 2, 368.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 15, 387-397.

<sup>18</sup> *Ibid.* § 15, 389.



d'être brûlé, se réfère sans doute d'une certaine façon à quelque chose d'objectif ; d'une part au moi, plus précisément à la partie brûlée du corps, d'autre part à l'objet brûlant. [...] Bien que cette relation se réalise dans des vécus intentionnels, personne ne pensera cependant pour autant à qualifier les sensations elles-mêmes de vécus intentionnels. »<sup>19</sup> C'est-à-dire, la sensation de la douleur n'est pas intentionnelle, mais est quand même vécue. C'est pourquoi en s'orientant vers le critère de l'intentionnalité, Brentano rapporte les sensations aux phénomènes physiques (comme par exemple la sensation de douleur). Les sensations sont placées entre le vécu et les *data* (données) sensibles d'une manière équivoque. D'un côté, les sensations se rapportent à mon corps, de l'autre à l'objet ou à la qualité de l'objet que j'éprouve.

En faisant la distinction entre les sensations comme celles de la douleur ou du plaisir (*Gefühlsempfindung*) et les sentiments du plaisir ou du déplaisir qui appartiennent plutôt aux actes théoriques proprement dit (*Gefallen*), Husserl affirme l'existence à la fois des vécus non-intentionnels et des vécus intentionnels : « Ainsi, par exemple, la joie à propos d'un événement heureux est certainement un acte. Cependant cet acte, puisqu'il n'est pas un simple caractère intentionnel, mais un vécu concret et *eo ipso* complexe, comprend seulement dans son unité la représentation de l'événement joyeux et le caractère d'acte du plaisir qui s'y rapporte ; mais à la représentation se rattache aussi une sensation de plaisir qui est appréhendée et localisée, d'une part, comme une excitation affective du sujet psychologique qui l'éprouve, et d'autre part, comme une qualité objective : l'événement nous apparaît comme nimbé de rose. »<sup>20</sup> Les sensations ne sont donc pas des actes complets, mais sont incluses dans l'acte en tant que composantes de cet acte. Il s'agit donc de la distinction entre les sensations et les vécus unitaires en tant qu'acte complexe dans lequel le contenu du vécu unitaire s'objective (c'est-à-dire sous le titre du contenu la sensation est incluse dans l'acte intentionnel qui présuppose l'objet ou la représentation d'objet).

D'après Husserl, il est possible dans l'acte complet de faire sortir la représentation, même si elle n'est pas suffisamment bien déterminée : « C'est ainsi également que la représentation que nous effectuons quand « quelque chose » remue, quand « ça » bruisse, quand « quelqu'un » sonne, etc., à savoir la représentation effectuée avant toute énonciation et toute expression verbale, est orientée d'une manière « indéterminée » ; et cette « indétermination » appartient ici à l'essence de l'intention, dont la détermination est précisément de représenter un « quelque chose » indéterminé. »<sup>21</sup>

Husserl associe la sensation à la perception en tant que composant de base de l'acte perceptif intentionnel : « Plus importantes pour nous sont les différences entre l'existence du

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 392.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 394-395.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 396.

contenu au sens de *sensation* consciente, mais qui n'est pas devenue elle-même un objet de perception, et le contenu au sens précisément d'*objet de perception*. »<sup>22</sup> Les sensations doivent donc subir « l'appréhension » ou « l'interprétation » intentionnelle. Elles ne sont pas les actes eux-mêmes, mais la base de ces actes : « Quelle que soit la manière dont les contenus présents dans la conscience (les contenus vécus) aient pu naître, rien ne s'oppose à ce qu'en elle des contenus sensoriels identiques soient donnés et pourtant appréhendés différemment, en d'autres termes que les objets différents soient perçus sur la base des mêmes contenus. Mais l'appréhension elle-même ne peut jamais se réduire à un afflux de nouvelles sensations, elle est un caractère d'acte, un « mode de conscience », « une disposition de l'esprit » : nous appelons le fait de vivre des sensations selon ce mode de conscience, perception de l'objet correspondant. »<sup>23</sup> Ou en d'autres termes, de façon à ce que l'acte d'entendre par exemple ne puisse pas être séparé de l'audition du son. Ou encore quand je vois les différents côtés d'une boîte, j'ai différents contenus de conscience mais je perçois toujours cette même boîte. C'est ce cas où, pour reprendre l'expression husserlienne, nous vivons la conscience de l'identité.<sup>24</sup> Bien qu'il y ait des contenus sensoriels différents, ils sont néanmoins appréhendés dans le même sens. Et ce sens constitue l'existence de l'objet pour nous et c'est seulement dans le cadre de l'acte intentionnel d'attribution du sens, que les sensations sont validées : « Or, c'est à l'intérieur de cette sphère très étendue de ce qui peut être vécu que nous croyons trouver comme préexistante avec évidence la différence entre les vécus intentionnels dans lesquels se constituent des *intentions objectives*, et cela chaque fois au moyen des *caractères immanents* du vécu en question, et les vécus où il n'en est pas ainsi, par conséquent les contenus qui peuvent bien servir de matériaux pour des actes, mais qui *ne sont pas eux-mêmes des actes*. »<sup>25</sup> En dépit de l'inclusion dans l'acte intentionnel (en tant que sa partie intrinsèque), la sensation constitue le vécu, mais n'apparaît pas objectivement.<sup>26</sup>

Ainsi Husserl ne nie pas l'existence des composants non-intentionnels de l'acte intentionnel<sup>27</sup>. Si en termes de *Recherches Logiques*, il s'agit de la différence entre le contenu et

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>27</sup> « [...] Les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-même intentionnés, il ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entend pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc. » (*Recherches Logiques*, II, 2, 374.) ; « ... Cette caractéristique éidétique [l'intentionnalité] concerne la sphère des vécus en général, dans la mesure où tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité, quoique nous ne puissions pas dire de *tout* vécu qu'il a une intentionnalité... » (Idées I 168-169.)

la qualité de l'acte qui ne peuvent pas être séparés<sup>28</sup>, dans les *Idées I*, cette problématique est reprise en termes de la forme et de la matière de l'acte et la question de la séparation éventuelle entre les deux termes est laissée ouverte.

En décomposant l'acte intentionnel, Husserl distingue d'une manière schématique la *hylé* sensuelle et la *morphé* intentionnelle : « En tout cas, dans l'ensemble du domaine phénoménologique (c'est-à-dire à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver), cette dualité et cette unité remarquable de la *hylé* sensuelle et de la *morphé* intentionnelle jouent un rôle dominant ». <sup>29</sup> Husserl différencie donc deux éléments : « l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel »<sup>30</sup> et celui spécifique de l'intentionnalité qui donne un sens au premier (« ou qui implique essentiellement une donation de sens (Sinnggebung) »<sup>31</sup>) et par là, l'unité à l'acte comme tel. Nous ne trouvons cette distinction que chez Husserl : « ... sans doute Brentano n'a pas trouvé encore le concept de moment matériel – et la raison en est qu'il n'a pas tenu compte de la coupure de principe entre les « phénomènes physiques » comme moments matériels (data de sensation) et les « phénomènes physiques » comme moments objectifs apparaissant dans la saisie noétique des premiers (couleur de la chose, etc.) ; par contre il a d'un autre côté caractérisé le concept de « phénomène psychique » dans une des déterminations qui le délimite, par le trait distinctif de l'intentionnalité »<sup>32</sup>.

Deux points de divergence peuvent être relevés entre la position de Husserl et celle de Brentano : premièrement, Husserl refuse la définition de l'intentionnalité en tant que « existence d'une relation *réelle* entre phénomène mental et phénomène physique et d'une relation *intérieure* à la conscience »<sup>33</sup>. Autrement dit, il n'accepte pas les expressions comme celles de relation *réelle* entre la conscience et son objet d'une part<sup>34</sup>, et de contenu *immanent*<sup>35</sup> de la conscience au sens intentionnel ou « objectivité immanente » d'autre part. Pour Husserl,

---

<sup>28</sup> « Nous ajoutons encore une remarque: la qualité de l'acte est sans aucun doute un moment abstrait de l'acte qui, détaché de toute matière, serait absolument impensable. Ou bien faudrait-il tenir pour possible un vécu qui serait une qualité du jugement, mais non un jugement d'une manière déterminée ? Le jugement ne perdrait-il pas alors le caractère d'un vécu intentionnel, caractère qui lui est attribué avec évidence comme essentiel ? Il en est de même de la matière. On jugera également inconcevable une matière qui ne serait ni la matière d'une représentation, ni celle d'un jugement, etc. » (*Recherches Logiques, II, 2, 416.*)

<sup>29</sup> *Idées I*, § 85, 172.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 174-175.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 175, la note (1) de P.Ricoeur au bas de la page.

<sup>34</sup> « Il en est de même de l'erreur d'interprétation mentionnée *en premier lieu* d'après laquelle la conscience, d'un côté, et la chose dont on a conscience, de l'autre, entreraient en relation l'une avec l'autre en un sens réel (*realen*). » (*Recherches Logiques, II, 2, 376.*)

<sup>35</sup> « Quand je me représente le dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » dans mon acte, il a en lui une « existence mentale » ; quelles que soient par ailleurs les expressions qu'on pourra employer, une interprétation stricte les révélera erronées. [...] On ne pourra naturellement pas y trouver quelque chose comme le dieu *Jupiter* ; l'objet « immanent », « mental », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement), le vécu ; il n'est donc, à vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. » (*Recherches Logiques, II, 2, 373.*)

l'objet immanent et l'objet intentionnel ne sont en aucun cas des synonymes. « L'objet immanent » est remplacé par « l'objet intentionnel », « dirigé vers l'objet ». Par ailleurs, il ne considère pas l'intentionnalité comme un critère rigoureux des vécus, mais comme un critère majoritaire. Par conséquent, Husserl ne voit pas l'unité entre tous les vécus sur la base de l'intentionnalité mais celle des actes complets. Il y a une certaine dualité entre la matière sensuelle non-intentionnelle et l'appréhension intentionnelle. Par la suite, certains philosophes français contemporains - y compris E. Levinas - reprendront cette équivoque pour développer la problématique de la phénoménologie non-intentionnelle.

En radicalisant la réduction phénoménologique jusqu'aux *data hylétiques*, Levinas cherche à dégager un autre niveau de conscience qui ne se soumet pas à l'appréhension intentionnelle. Il propose d'effectuer l'*epochè* de l'objectivité pour entrer dans l'expérience qui précède l'expérience de l'objet, de l'expérience intentionnelle. Selon Levinas, c'est l'expérience de la sensation qui constitue l'expérience par excellence. À cette fin, Levinas s'appuie sur la distinction de Husserl entre la perception et la sensation : « On voit aisément en effet que *tout moment réel* (réelle) inclus dans l'unité concrète d'un vécu intentionnel ne possède pas lui-même le caractère fondamental de l'intentionnalité, par conséquent : la propriété d'être une « conscience de quelque chose ». Cette restriction concerne par exemple tous les *data de sensation* (*Empfindungsdaten*) qui jouent un si grand rôle dans l'intuition perceptive des choses. Dans le vécu que constitue la perception de ce papier blanc, ou plus exactement dans la composante rapportée à la qualité de blancheur du papier, nous découvrons par un déplacement convenable du regard le *datum* de sensation « blanc ». Ce blanc est indissociablement attaché à l'essence de la perception concrète ; il lui est attaché en tant que composante (*Bestandstück*) concrète réelle (réelle). En tant que contenu qui figure (*darstellender*), le blanc du papier tel qu'il nous apparaît il est *porteur* d'une intentionnalité, mais il n'est pas lui-même la conscience de quelque chose. Il faut en dire autant d'autres *data* du vécu, par exemple de ce qu'on appelle les *sentiments sensibles* (*sinnlichen Gefühlen*) ». <sup>36</sup> Levinas reprend cette distinction en la radicalisant et insiste sur le fait que l'on peut analyser le sensible en tant que tel, phénoménologiquement et indépendamment du sensible en tant que matière ou qualité de la perception de l'objet. Dans cette analyse qui vise à révéler le vécu du sensible à son état pur, il importe de souligner l'aspect de la transitivité de la sensation, c'est-à-dire une transcendance. C'est en ce sens que Levinas donne au mouvement de la sensation le nom d'« intentionnalité première » ou « fondamentale » qui est irréductible à l'intentionnalité représentative. Cette intentionnalité est caractérisée par le dépassement de la structure sujet-objet: ce qui reste ce n'est que le mouvement de la sensation. Bref, c'est une conception de l'intentionnalité en tant

---

<sup>36</sup> *Idées I*, § 36, p. 65.

que sentir de la sensation qui annonce, chez Levinas, sa pensée de l'altérité chez l'autre. Cette présentation de la problématique générale nous permet maintenant d'introduire une analyse plus approfondie de l'intentionnalité dans les travaux d'Emmanuel Levinas.

## Première partie

### L'intentionnalité comme transcendance

Dans notre première analyse, nous avons abordé l'interprétation de Levinas concernant les notions phénoménologiques fondamentales, en nous appuyant sur son livre : « Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl » (1930).

Levinas, en suivant en cela rigoureusement Husserl, réaffirme sa définition de l'intentionnalité : « Un point caractéristique de l'existence de la conscience qui s'offre alors à nous, c'est l'*intentionnalité*, le fait que toute conscience et non seulement conscience, mais aussi conscience de quelque chose, ayant un rapport à l'objet ». <sup>37</sup> En soutenant que le courant de la conscience consiste en vécus (*Erlebnisse*), ou en d'autres termes : « tous les *Erlebnisse* sont conscients » <sup>38</sup>, ses réflexions partent de la notion générale de « vécu ». Ce sont donc les deux points de départ : la conscience est « une conscience de quelque chose » et la conscience consiste en vécus.

Or chez Husserl il ne s'agit pas seulement des vécus intentionnels : « Par *Erlebnis*, nous entendons, au sens large, tout ce qui se trouve dans le courant de la conscience, par conséquent non seulement les *Erlebnisse* intentionnels, les cogitations actuelles et potentielles..., mais tout ce qu'il y a d'élément réel dans ce courant et dans ses parties concrètes... Tout élément réel constituant l'unité concrète d'un *Erlebnis* intentionnel, n'a pas lui-même le caractère intentionnel, c'est-à-dire la propriété d'être *conscience de quelque chose*. Cela concerne, par exemple, toutes les données-sensations (*Empfindungsdaten*), qui jouent un rôle si important dans l'intuition perceptive d'une chose ». <sup>39</sup> On peut voir que déjà dans son premier livre Levinas s'est intéressé au moment de l'interprétation de la sensation et à son statut remarquable chez Husserl. Levinas explique la distinction de Husserl entre la sensation en tant que vécu et le senti en tant qu'éléments des choses ou, autrement dit, la dualité du moment hylétique du vécu et du moment transcendant de la chose : « les données de couleur, de son, de contact etc., que nous ne devons pas confondre avec les éléments des choses comme couleur, crudité etc., qui sont représentées dans la vie consciente grâce à ces données. Telles aussi les impressions sensuelles de plaisir, de douleur, de chatouillement etc., et aussi les *moments* sensuels de la sphère des tendances ». <sup>40</sup> Ces éléments privés d'intentionnalité appartiennent à une couche hylétique ou matérielle. Il démontre donc par là la structure du vécu : les données hylétiques privées d'intentionnalité et l'acte qui l'anime (dans l'autre terminologie ce sont le noème et la

---

<sup>37</sup> ThI, p. 67.

<sup>38</sup> Idées 229.

<sup>39</sup> Idées 65 (citation de ThI, p. 66).

<sup>40</sup> Idées 172 (ThI, p. 66).

noèse (Ideen 181-183, § 88)). C'est l'acte animateur qui prête à la *hylé* le sens transcendant : « ... ils [les phénomènes hylétiques] signifient quelque chose du monde extérieur, ils le représentent, le désirent, l'aiment etc. Cet acte est un élément qui, d'une part, a un mode d'exister identique à celui des données hylétiques, c'est-à-dire qu'il est conscient et constitué dans le temps immanent : il se connaît lui-même de cette manière implicite qui caractérise les *Erlebnisse*.<sup>41</sup> – Mais, d'autre part, il prête au courant de la conscience un sens<sup>42</sup>, il « intentionne » quelque chose qui n'est pas lui, il se transcende ». <sup>43</sup> Il s'agit ici d'une différence importante entre la position de Husserl et celle des sensualistes et celle des scolastiques. Pour Husserl, l'objet n'est pas l'ensemble des sensations comme le prétendent les sensualistes, ni l'image mentale ainsi que le soutiennent les scolastiques. Husserl sépare l'objet réel et les vécus de la conscience, mais les lie en même temps grâce à l'intentionnalité : « *L'intentionnalité pour Husserl est un acte de transcendance véritable et le prototype même de toute transcendance* ». <sup>44</sup> L'intention de la conscience vise l'objet transcendant et non son propre contenu. Le terme de l'intention signifie que chaque acte de la conscience est conscience de quelque chose. « Se transcender » ce n'est pas une caractéristique de la conscience, mais le mode d'exister de la conscience. De plus, il ne s'agit pas d'un lien entre le sujet et l'objet qui existe dans une réalité objective, ni d'une liaison psychologique.

### § 1. Le couche hylétique et l'intentionnalité non-constituée

Selon Levinas, les écueils que rencontre la théorie d'intentionnalité en tant que « véritable transcendance », procède de la sensation. La couche hylétique est privée d'intentionnalité, mais en même elle est indispensable en tant que fondement de l'acte intentionnel. La question est donc la suivante : comment la couche hylétique entretient-elle le rapport avec son objet ? Levinas soutient que les données hylétiques (ainsi que le temps interne) sont déjà constituées par une intentionnalité plus profonde, propre à la conscience, parce que dans tous les cas la sensation n'est compréhensible que comme corrélatif (analogique) d'un acte de la conscience : « Il y a donc, au cœur de la conscience, l'intentionnalité ; - c'est elle l'élément dernier et premier de la conscience qui ne se qualifie plus objet de rien d'autre : « Nous avons à comprendre l'appréhension (Auffassung) dans un double sens : celle constituée d'une façon immanente, et celle qui appartient à la constitution immanente, aux phases du courant originaire ; bref, l'appréhension première qui, elle, n'est plus

---

<sup>41</sup> Idées 229.

<sup>42</sup> Idées 174.

<sup>43</sup> ThI, p. 68.

<sup>44</sup> ThI, p. 69.

constituée. »<sup>45</sup> ». <sup>46</sup> Notons cependant que Levinas avait déjà soulevé cette hypothèse de l'existence de l'intentionnalité fondamentale, non pas constituée, qui est propre à la couche hylétique.

Une autre question cependant se pose ici. Si l'intentionnalité interne de la conscience n'est plus constituée, « cette intentionnalité interne, qui fait le caractère conscient de la conscience, ne se suffit-elle pas à elle-même ? L'intentionnalité qui tend vers un objet transcendant, est-elle un phénomène nouveau par rapport à la conscience ? »<sup>47</sup> ; ou autrement dit « Husserl ne laisse pas de répéter que l'intentionnalité est l'essence même de la conscience. Cependant, un texte dans les « Ideen » laisse soupçonner le contraire. En élaborant les concepts de « hylé », et de la forme noétique ou intentionnalité qui l'anime, Husserl laisse ouverte la question de savoir si « une matière sans forme ou une forme sans matière » sont possibles. Il semble donc, en tout cas, qu'on regarde la séparation de la « hylé » et de l'intentionnalité comme au moins concevable. Pourtant, ce texte n'est pas trop décisif et laisse la question en suspens ». <sup>48</sup>

Cette citation tirée de la « Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl » nous permet de comprendre que Levinas relève cette distinction ambiguë, mais n'apporte pas encore de réponse sur ce point obscur de la phénoménologie husserlienne.

## § 2. La possibilité de l'existence de la conscience intentionnelle sans l'existence du monde

Son attention se porte par ailleurs sur le paragraphe 49 des « Ideen », là où précisément est soulevée l'hypothèse de l'existence de la conscience sans le monde en tant que pure immanence ou « *système d'être fermé sur soi* (für sich geschlossener Seinszusammenhang) »<sup>49</sup>. Dans le paragraphe 49 Husserl pose la problématique d'une manière radicale : « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens. Nous avons d'un côté un être qui s'esquisse, qui ne peut jamais être donné absolument, un être purement contingent et relatif, de l'autre un être nécessaire et absolu, qui par principe ne se donne pas par esquisse et apparence ». <sup>50</sup> Le seul moyen de coexistence est l'intentionnalité. L'affirmation de Husserl selon laquelle la conscience reste intentionnelle (comme « visant le chaos ») sans l'existence du

---

<sup>45</sup> Idées 303 § 146, Ideen 168 et ailleurs (ThI, p. 79).

<sup>46</sup> ThI, p. 78.

<sup>47</sup> ThI, p. 79

<sup>48</sup> ThI, p. 79.

<sup>49</sup> Idées 93.

<sup>50</sup> Idées 93.



monde<sup>51</sup> nous semble très intéressante, surtout parce qu'elle est ignorée par Levinas. Dans la « Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl » Levinas n'accorde pas tant d'importance au paragraphe 49 des « Ideen » et cela afin de refuser l'idéalisme concernant la négation de l'intentionnalité : « Autrement dit, il nous semble que s'il ne faut pas suivre l'idéalisme husserlien, ce n'est pas parce qu'il est idéalisme, mais dans la mesure où il préjuge contre le *mode d'exister* de la conscience comme intentionalité »<sup>52</sup>.

## Conclusion

Dans la « Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl », E. Levinas réalise un examen méticuleux de la pensée de Husserl en tenant compte des contradictions de la théorie. Dans un premier temps, il démontre les deux points de départ de la phénoménologie : la conscience est « une conscience de quelque chose » et la conscience consiste en vécus. Le philosophe se pose alors la question suivante : peut-on dire que tous les vécus sont conscients ou intentionnels en réalité ? Si l'on se réfère à notre analyse précédente, nous pouvons en douter. Tout d'abord, Levinas associe l'attention à la structure du vécu intentionnel chez Husserl et notamment au statut de la couche hylétique. D'autre part, Levinas tente de contester l'idée de l'existence de la conscience sans le monde mais cela d'une manière peu convaincante sous le prétexte de refuser l'idéalisme husserlien.

Son refus de l'idéalisme est clair. Chez Husserl la conscience est intentionalité<sup>53</sup>, mais Levinas interprète le concept d'intentionnalité sous le jour de la philosophie de Heidegger, donc en tant que transcendance. L'intentionnalité véritable, d'après Levinas, n'est que *transcendance*, le mouvement de sortir de soi, qui n'est pas compatible avec l'idéalisme. Levinas présente l'idée de l'intentionnalité de Husserl d'une façon équivoque comme si Heidegger eût mieux compris l'esprit de la pensée de Husserl et serait allé jusqu'au bout de la réflexion sur le concept d'intentionnalité comme transcendance. Incontestablement, cette position a sa place, surtout si elle est associée à l'idée la désubstantialisation de la conscience<sup>54</sup>. Or, il est nécessaire de souligner également que l'intentionnalité de la conscience comprise comme transcendance est étrangère à Husserl lui-même.

---

<sup>51</sup> « Dans la ruine du monde, je serais conscience intentionnelle, mais visant le chaos ; en ce sens je ne serais plus dépendant de choses et d'un monde ; cette hypothèse me relève donc de ma propre indigence pour m'attester celle des choses et du monde. » (Ideen 92.)

<sup>52</sup> ThI, p. 80.

<sup>53</sup> « ... Husserl affirme expressivement l'impossibilité de la conscience sans l'intentionnalité. » (ThI, p. 81.)

<sup>54</sup> Ainsi Levinas écrit de Husserl qu'il « dépasse le concept substantialiste de l'existence » ou qu'il « ... a vu, dès le commencement, la *substantialité* de la conscience dans l'intentionnalité, se trouve la raison probable de son opposition à l'idée du « moi » comme substance de la conscience, opposition marquée dans la première édition du deuxième volume des « Logische Untersuchungen ». » (ThI, p. 71.)

Ainsi, malgré la contradiction entre les conceptions de la conscience comme transcendance et d'existence de la conscience sans le monde (§ 49 des *Idées*), et de couche hylétique (qu'on ne peut pas subordonner à l'intentionnalité), le jeune Levinas cherche à tout prix à faire la preuve de la définition de l'intentionnalité comme transcendance ou « ouverture » de la conscience.

De plus, influencé par *Sein und Zeit* Levinas reproche à Husserl un certain « intellectualisme ». Mais sa critique la plus forte de la conception de Husserl sera développée ultérieurement dans les ouvrages : « L'œuvre d'Edmond Husserl » (1940), « De la description à l'existence » (1949). L'interprétation de Levinas selon laquelle l'originalité de Husserl résiderait dans la description de la conscience comme transcendance se prolongera dans ses études ultérieures, jusqu'aux années cinquante<sup>55</sup> où elle s'achèvera parallèlement à une prise de distance par rapport à « l'ontologie fondamentale » de Heidegger. En raison de son aspect particulier, et au risque de la digression, cet aspect de la critique de Levinas ne saurait être abordé ici dans le cadre de notre propos.

Levinas est donc en accord avec l'idée d'intentionnalité dans la mesure où elle est proche de celle de l'existence de la conscience en tant que transcendance. À partir du moment où Levinas a commencé à critiquer la notion de transcendance de Heidegger, il s'est mis à chercher d'autres approches interprétatives, plus critiques, de l'idée d'intentionnalité. C'est ce que nous pouvons observer en particulier dans *Totalité et Infini* (1960) où on peut trouver les analyses de l'expérience sensible : de la jouissance, de la nourriture, du travail, de l'habitation, d'Eros. Ces phénomènes bien qu'ils ne soient pas subordonnés à la structure intentionnelle, révèlent en même temps la transcendance par un aspect inattendu, à savoir : ce sont les phénomènes du corps qui dans notre expérience attestent de *la dépendance de l'autre* et qui annoncent déjà les phénomènes éthiques de l'être pour l'autre. Dans *Totalité et Infini* nous trouvons les descriptions des phénomènes de la corporéité chez Levinas, là où le corps ne peut être éprouvé et compris que comme « le régime de la séparation ».

Il est intéressant de remarquer que l'attention de Levinas se porte sur l'analyse de la corporéité à partir de l'ouvrage *De l'évasion*, où les expériences de la douleur, du plaisir, ou de la nausée sont comprises comme un mouvement de sortie, une sorte de transcendance: « Nous constatons donc dans le plaisir un abandon, une perte de soi-même, une sortie en dehors de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion que son essence contient. »<sup>56</sup> Dans *Totalité et Infini* il change son point de vue, à savoir, la corporéité n'est plus la

---

<sup>55</sup> Levinas, E., « L'ontologie est-elle fondamentale ? » // EN ; « Réflexions sur la « technique » phénoménologique », « La ruine de la représentation », « Intentionnalité et métaphysique » // EDE, parus en 1959.

<sup>56</sup> Dv, p. 108.

transcendance comme telle mais un phénomène de la séparation qui est indissolublement liée à l'expérience de la transcendance et de l'immanence dans leur distinction.

De plus, c'est grâce aux phénomènes du corps et à l'expérience de la transcendance que l'immanence de la subjectivité peut être constituée. Je me sens comme « Moi » premièrement grâce à ce que je possède et je ressens mon corps comme l'immanence, et deuxièmement j'ai l'expérience de mon corps en tant que limitation de ce qui n'est pas mon corps et, donc, grâce à ce qui est transcendant par rapport à mon corps<sup>57</sup>. L'expérience du rapport, de la relation n'est possible qu'en tant que « séparation ». La « séparation » n'est reconnue que comme étant la vie intérieure ou le psychisme, « la présence chez soi ».

Dans ce sens, la transcendance conditionne l'immanence (il convient ici de se rappeler l'analyse de l'idée d'infini de Descartes chez Levinas). Ainsi il n'est plus pertinent de parler de la subjectivité en tant que « transcendance dans l'immanence ». C'est précisément la sensation de mon corps qui délimite ces deux termes que sont la transcendance et l'immanence, sans les mélanger et les réduire l'un à l'autre.

Nous supposons que la question de la corporéité et de la sensibilité dans le cadre du concept d'intentionnalité est une idée générale de la recherche de Levinas et que son importance avait pu déjà être pressentie de façon presque involontaire dans *Théorie de l'intuition* notamment à travers son utilisation des concepts d'« intentionnalité fondamentale » ou « originaire ». Comme nous l'avons vu de manière succincte, la problématique de la couche hylétique dans l'ouvrage *Théorie de l'intuition* a trouvé sa continuité dans *Totalité et Infini*, mais interprétée toutefois à “contre-pied”, c'est-à-dire que les phénomènes corporels ne sont plus compris à partir de l'intentionnalité. En d'autres termes, nous pouvons dire que l'idée de la transcendance (dont l'origine est dans la pensée de Heidegger) l'a emportée sur celle d'intentionnalité chez Levinas.

---

<sup>57</sup> Chez Husserl c'est tout le contraire ; l'expérience de la transcendance est possible à travers celle de l'immanence. L'autre est concevable à partir de mon propre corporéité à l'aide de l'« appréhension » (l'association, la ressemblance, l'analogie) : « le corps là-bas, qui est cependant saisi comme chair, doit acquérir ce sens d'une *transposition* (Übertragung) aperceptive à partir de ma chair, et d'une manière qui exclut une mise en évidence directe et par là même primordiale des prédicats de la charnellité (*Leiblichkeit*) spécifique. [...] seule une ressemblance qui lie, du sein de ma sphère primordiale, ce corps là-bas avec mon corps, peut fournir le fondement qui motive la saisie analogisante du premier comme autre chair. » (*Méditations cartésiennes*, §50, 140.)

## Deuxième partie

### L'intentionnalité et la sensation

Dans ses ouvrages « Intentionnalité et métaphysique » (parue en 1959), et « Intentionnalité et sensation » (parue en 1965),<sup>58</sup> Levinas reprend la question de l'intentionnalité sur la base de l'analyse de la sensation. Bien que le cadre de la problématique change la thèse reste la même : Levinas tout en critiquant la conception d'intentionnalité cherche l'intentionnalité véritable comprise en tant que transcendance, c'est-à-dire comme le passage vers l'autre ou l'éclatement du schéma « sujet-objet ». La sensation est en deça de la distinction « sujet-objet » : elle crée un premier écart à soi qui n'est pas soumis à la représentation. Il écarte ainsi le modèle cartésien (comme Husserl l'a développé) en réaffirmant contrairement à ce dernier, le rôle de la sensibilité là où tous les sens *possibles* (ou implicites) se dessinent comme signifiants sans être encore appréhendés par l'attention d'intentionnalité en tant que sens actualisés. Il s'agit donc des sens irréfléchis. Il n'est possible de parler de subjectivité qu'à condition que ces sens *possibles* soient présents en tant que couche inférieure. À l'aide de la sensibilité, ces sens forment la situation du sujet (la situation auquelle le moi s'apparaît à lui-même) qui conditionne, à son tour, les sens objectifs ( qui sont réalisés par l'intentionnalité significative et l'intentionnalité intuitive).<sup>59</sup>

#### § 1. L'intentionnalité non-objectivante du sentir

Ce que Levinas veut donc atteindre dans l'intentionnalité c'est la transcendance qui chez Husserl s'éveille dans le transcendantal ou dans l'intuition de l'objet.<sup>60</sup> L'intuition qui tâche de remplir la visée cherche plus qu'elle ne peut trouver, à savoir : la fonction transcendantale de la conscience recèle l'horizon des visées potentielles qui, en définitive, forment l'objet d'une visée actuelle. Dans ce contexte nous trouvons précisément la transcendance qui exerce une influence sur l'objet constitué par la conscience. À travers de cette pénétration dissimulée du transcendant, l'intentionnalité ne relève plus de la structure « sujet-objet » : « Les opérations transcendantales constituent un dehors, mais elles ne constituent pas ce dehors (ou cet *autre que moi*) par un mouvement semblable à celui de l'œil qui perçoit son objet : l'Autre guide le mouvement transcendantal sans s'offrir à la vision, laquelle serait, précisément, toujours

---

<sup>58</sup> Les articles sont publiés dans EDE. La plupart des études ont été publiées pendant la rédaction de *Totalité et Infini*, ce qui atteste du fait que la pensée éthique et les analyses phénoménologiques sont indissolublement liées chez Levinas.

<sup>59</sup> « ... la sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite la forme catégoriale ou l'essence idéale, mais la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale... » (EDE, 132.)

<sup>60</sup> « Que l'*Autre* de l'activité transcendantale surgisse par l'effet d'une liaison ou d'une synthèse au lieu de se polariser comme objet de vision... » (EDE 139.)

débordée par le mouvement transcendantal même qu'elle devrait définir. Le mouvement transcendantal reçoit désormais une autre structure que la polarisation sujet-objet, par laquelle caractérise l'intuition. Le grand apport de la phénoménologie husserlienne tient à cette idée que l'intentionnalité ou la relation avec l'altérité, ne se fige pas en se polarisant comme sujet-objet ». <sup>61</sup> Mais il ne faut pas se tromper et voir dans ces horizons une intentionnalité objectivante, mais une intentionnalité inhérente à la sensibilité qui précède l'intentionnalité objectivante. D'après Levinas, c'est le mouvement de la sensation débarrassée de l'acte intentionnel qui réalise l'acte véritablement transitif.

Dans ce contexte, l'opposition « extériorité - intériorité » met face à face les positions de Husserl et de Kant. Kant conçoit le transcendantal comme enfermé dans l'intériorité du sujet, Husserl inclut le transcendant dans le transcendantal à l'aide de l'intuition de l'objet. Si nous analysons de près, la différence entre Kant et Husserl consiste en ce que le premier n'accepte pas la notion de l'intuition sensible et par là distingue de façon radicale la sensibilité et l'entendement, quant au second il ramène la sensibilité et l'entendement à l'unité de l'acte intuitif. <sup>62</sup>

Levinas affirme que dans la phénoménologie « la transcendance se produirait comme l'objectivité d'un objet » <sup>63</sup> et consisterait donc en la nécessité de la réalisation du mouvement transcendantal. Levinas cherche à comprendre comment l'intentionnalité transcendantale dépasse l'intentionnalité objectivante avec la structure « sujet-objet », ce qui témoignerait de la transcendance et plus largement de l'altérité de l'activité transcendantale. La transcendance de l'activité transcendantale se réalise par la capacité de sentir. Le sentir, d'après Levinas, fait *l'expérience par excellence* à la différence de l'expérience accessible à l'intentionnalité objectivante : « De par la sensation, la relation avec l'objet s'incarne... Mais ce dire ne traduit pas davantage une donnée introspective, laquelle suppose une attitude où l'intériorité s'oppose à l'extériorité. L'analyse des sensations en tant qu'*Empfindnisse* signifie précisément l'éclatement de ce schéma et de cette opposition. » <sup>64</sup>

Il est donc possible de répondre à une question que soulève Levinas : La conscience intentionnelle touche l'être en original. Mais comment l'intentionnalité de la conscience atteste-t-elle de la transcendance de son objet « pur et simple » ? Mais en est-elle simplement capable ?

---

<sup>61</sup> EDE 138-139.

<sup>62</sup> « Il y a, entre l'intuition sensible et l'intuition catégoriale, une communauté profonde : la conscience se trouve directement devant l'être, dans les deux actes ; « quelque chose apparaît comme réel et comme donné *en personne* ». » (ThI, p. 120.) Cette citation de ThI nous montre l'analyse de deux types d'intuition, mais Levinas soutient alors une autre conclusion opposée à celle que nous venons d'examiner, à savoir : l'intuition sensible participe dans l'intuition de la conscience en tant que fondement, mais en même temps elle ne fait pas l'essence de l'intuition ou, comme écrit Levinas : « la fonction spécifique de la sensibilité, dans la vie consciente, ne s'identifie donc pas avec la fiction de l'intuition. » (ThI, p. 125.)

<sup>63</sup> EDE 137.

<sup>64</sup> EDE 157.

Il y a deux possibilités de considérer ce problème : à partir de l'intentionnalité objectivante qui vise son objet dans l'acte intentionnel, ou à partir de l'intentionnalité non objectivante qui se constitue comme le transcendant du transcendantal et qui est propre aux sensations. L'expression « le transcendant du transcendantal » qui certes peut donner lieu à des malentendus, renvoi néanmoins à une signification précise dans la pensée de Levinas : dans le transcendantal de la conscience participe le transcendant qui ne peut pas être objectivé.

La première approche correspond à l'idéalisme, c'est-à-dire que l'idéalisme « est déjà dans l'intentionnalité, ce qu'elle [l'intentionnalité] a été d'emblée conçue comme visant un objet idéal »<sup>65</sup> ou, autrement dit, l'objet est constitué par l'intentionnalité elle-même. Cela signifie que l'intentionnalité ne peut garantir que l'existence idéale de son objet intentionnel (qui est indifférente par rapport à la temporalité ou à la position spatiale du sujet) et non pas sa réalité (qui est en rapport avec celles dernières).

Au contraire, la seconde approche prétend que le sens de l'intentionnalité réside dans le mouvement de la transcendance de la conscience et refuse l'idéalisme. Levinas critiquera son hypothèse soulevée dans *Théorie de l'intuition* : l'intentionnalité interprétée par Husserl n'est plus considérée comme transcendance, non plus comme transcendance véritable, parce que c'est la représentation qui joue un rôle prépondérant dans l'intentionnalité et efface toutes possibilités d'accès à l'extériorité comme telle. Selon Levinas, l'intentionnalité objectivante arrête le mouvement de la transcendance en réduisant l'objet à sa représentation ou au sens unilatéral donné par la conscience. Bien sûr, il ne s'agit pas de l'image mentale ou du doublement de l'objet ; de manière succincte la critique de Levinas est dirigée vers la fonction de l'intentionnalité, c'est-à-dire que la représentation rend présente la chose dans la conscience, même si cette chose est absente réellement pour l'instant ou, en d'autres termes l'objet de la conscience et l'être sont une même chose pour l'intentionnalité objectivante<sup>66</sup>. Dans la sensibilité, qui est absolument immanente chez Husserl et, donc, non thématisée, Levinas y voit l'être avec sa propre signification qui n'a rien à avoir avec l'être objectivé. Plus encore, Levinas stipule que Husserl méconnaît l'existence réelle de l'objet transcendant (l'être en original)<sup>67</sup> au

---

<sup>65</sup> EDE 147.

<sup>66</sup> Le reproche de Levinas au réalisme est le même que celui adressé à l'idéalisme (l'identification d'être et d'objet), sauf que, le réalisme renonce à l'idée de la constitution alors que l'idéalisme de Husserl l'accepte et le présuppose.

<sup>67</sup> Husserl considère l'intentionnalité ou « la conscience de » comme la relation du vécu et l'objet intentionnel. L'objet intentionnel n'est pas distingué de l'objet transcendant, parce qu'il n'y a qu'un objet. L'objet extérieur est ce qui est visé par la représentation. Mais en même temps la visée intentionnelle est indifférente à l'existence réelle de l'objet. Malgré sa non indistinction l'objet intentionnel et l'objet réel sont sur des plans différents, à savoir : le premier – sur le plan de la présence et le deuxième – sur celui de l'existence. Autrement dit, le vécu intentionnel ne dépend pas de l'existence réelle de ce qui est visé ou la visée de la transcendance (le rapport à l'objet) est indépendante de cette transcendance (l'existence réelle de l'objet). S'agit-il de *la relation*, dans ce cas de l'indifférence par rapport à la réalité de l'objet? – demande Levinas. Ce qui a été absent dans notre expérience est devenu présent grâce à l'intentionnalité.

profit de la connaissance théorique dont la fonction réside en l'idéalisation des objets dans l'immanence de la conscience. C'est un mécanisme de réduction qui ignore tout ce qu'il y a d'indépendant de la conscience et qui manifeste l'être indépendant en tant que noème. Ainsi la transcendance est restituée dans l'immanence. Autrement dit, Husserl tend à instituer le savoir sur l'expérience, mais pas sur l'expérience incessante. La connaissance théorique se veut, d'abord, connaissance universelle déjà expérimentée, considérée et comprise. La plus forte affirmation de Husserl réside en ce qu'il n'y a pas d'expérience non-thématique, ce qui signifie le refus de l'expérience effectivement immédiate et individuelle.

Ainsi Levinas conclut que « l'idéalisme transcendantal de Husserl est annoncé dans ce caractère idéalisant de l'intentionnalité – le réel se constituant comme identité idéale, confirmée ou biffée ou corrigée à travers l'évolution de la vie subjective ou intersubjective »<sup>68</sup> et que « L'analyse intentionnelle découle de l'idéalisme originel de l'intentionnalité identificatrice »<sup>69</sup>. L'idéalisme transcendantal chez Husserl est évident chez Levinas et consiste dans le caractère même de l'intentionnalité identificatrice au travers de son universalisation. Comment est-il possible de trouver les cheminements qui mènent de l'objet intentionnel à la transcendance réelle ou de l'universel au particulier et que l'expérience ne permet pas de généraliser?

La nouvelle hypothèse de Levinas, inspirée également de la phénoménologie husserlienne, consiste à dégager *l'autre sens* de l'intentionnalité à partir de la sensation dans la phénoménologie: « Mais il existe, chez Husserl, une autre façon d'interpréter ce mouvement qui, sans viser un objet, ne consiste pas, pour le sujet, à marquer le pas dans son intériorité. Ce mouvement se produit dans la fonction transcendantale de la sensibilité. »<sup>70</sup> L'idée de base de Levinas réside donc dans l'affirmation que la sortie vers l'extériorité se réalise à partir des éléments qualitatifs de la sensation. Dans le sensible l'intention objectivante est débordée par l'intentionnalité transcendantale, parce que « le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets. »<sup>71</sup> Ainsi, Levinas croit que les sensations possèdent l'intentionnalité qui n'est pas objectivante.

## § 2. La ressemblance de la sensation avec la qualité de l'objet

Chez Husserl le terme de vécu (*Erlebnis*) embrasse les actes intentionnels, ainsi que les contenus non-intentionnels qui comprennent les sensations. Mais, est-ce que d'après Levinas, Husserl ne s'en tiendrait qu'à cette position qui affirme la non-intentionnalité des sensations ?

---

<sup>68</sup> EDE 147.

<sup>69</sup> EDE 147.

<sup>70</sup> EDE 192.

<sup>71</sup> EDE 193.

D'un côté, les *data* hylétiques se distinguent des qualités des objets : « Le champ visuel peut être vécu comme sensation divisible en parties réelles, mais distinctes des objets qui sont visés. » (*Recherches Logiques (II, 369)*)<sup>72</sup> Il s'agit ici de l'idée de Husserl, qui nous est déjà bien connue, selon laquelle les sensations sont les moments abstraits dans l'acte intentionnel complet et donc, par là, non-intentionnels. Mais, de l'autre côté, Levinas trouve une contradiction dans une autre idée de Husserl : celle d'une *ressemblance* entre la sensation et la qualité de l'objet. Ainsi, la sensation devient le *raccourci* (*Abschattung*) de l'objet en restant contenu immanent, non pas encore objectivé, par une appréhension (*Auffassung*) de l'intentionnalité qui l'anime. De ce fait, « la sensation devient l'*analagon* des objets au point d'assurer aux actes intuitifs – accédant à l'« original », à « l'être en personne », « à l'être en chair et en os » - cette présence exceptionnelle de l'être. Alors que la nouveauté de la notion d'acte intuitif semblait tenir à son intention ou à sa « prétention » de présenter l'être « en original » (à sa *Meinung*) – voilà qu'un contenu sensible est nécessaire pour qu'un tel sens puisse se penser. La présence de l'objet n'est pas pensée comme telle ; elle tient à la matérialité des sensations, au vécu non-pensé.»<sup>73</sup> Mais l'ambiguïté réside dans le fait d'être « la ressemblance », « l'analogon », « le raccourci » de la qualité d'objet, car ainsi la sensation obtient la fonction intentionnelle qui vise la qualité des objets et perd son statut d'être purement non-intentionnel.

Le degré de remplissement dépend alors du degré de ressemblance entre le contenu sensible du vécu et l'objet. Levinas précise que les termes comme « *Auffassen* » (appréhender), « *Beseelen* » (animer), « *Durchgeistigen* » (inspirer) et « *Deuten* » (interpréter) expriment le rapport entre l'intention et la sensation. Or, il est nécessaire de préciser qu'avant d'être appréhendé, le contenu sensible n'a rien avoir avec la matière brute du donné sensible qui prend forme par la synthèse de l'entendement comme chez Kant, parce que chez Husserl les sensations se trouvent déjà sur le plan du vécu de façon immédiate. Il y a ici un autre aspect de cette ambiguïté que Levinas a bien remarqué : est-ce que les sensations ont-elles besoin d'être interprétées nécessairement par le composant intentionnel, c'est-à-dire d'être incluses dans l'acte intentionnel ? Un lecteur un peu pressé conclurait au sensualisme de la phénoménologie ferait un pas, mais notons que Husserl ne se risque pas à la conclusion de Levinas. Si les sensations avaient une intentionnalité spécifique, propre à elles seules, la réflexion les priverait de leur statut particulier de prêter du sens. Atteindre le sens pré-réflexif, c'est une intention et un but qui n'appartient qu'à Levinas et ne manque pas de raison d'être. Le problème réside dans la conciliation de cette conception avec le cadre de la phénoménologie de Husserl.

---

<sup>72</sup> EDE 149.

<sup>73</sup> EDE 149-150.



Levinas tente de faire ressortir le contenu non-intentionnel (selon Husserl) de façon à le rendre indépendant de la « conscience thématique » : « Il existe donc, comme aux plus belles époques de l'empirisme sensualiste, des états de conscience qui ne sont pas conscience de quelque chose ! »<sup>74</sup> Mais en même temps ces états de conscience ne se sont pas identifiés avec les objets extérieurs comme chez Berkeley. Donc en ce sens on ne peut pas *complètement* extraire la sensation des relations intentionnelles avec l'objet ou avec la qualité de l'objet ( de ce fait on rentre dans le sensualisme, ce que précisément Levinas évite), mais il s'agit de supprimer et de renverser la subordination et la dépendance de la sensation par rapport à l'acte intentionnel. Levinas ne veut pas nier la relation intentionnelle qui vise l'objet, au contraire il essaye de démontrer le sens de la dualité de la conscience intentionnelle. La sensibilité touche l'autre extrémité de l'intention dirigée vers l'objet, en ce sens elle possède une double caractéristique : d'un côté, elle démarre et rend possible l'intention ( l'idée décisive consiste en ce que de par notre capacité de sentir la transcendance apparaît dans notre expérience) et, d'un autre côté, elle constitue le rapport à elle-même (selon Levinas c'est la sensibilité qui achève l'hypostase).

### § 3. L'itération immédiate en tant que structure du sentir et comme « point zéro » de la subjectivité

Nous sommes amenés maintenant à considérer l'analyse des sensations. Quel sens Levinas discerne-t-il du mouvement de la transcendance propre aux sensations ? Pour révéler le sujet des sensations Levinas se penche sur la constitution de la subjectivité chez Husserl : à travers la temporalisation et la corporéité. C'est précisément sur ce point qu'il révèle la signification de « *l'itération fondamentale* » ; ou en d'autres termes c'est dans « l'itération fondamentale » que le philosophe trouve la transcendance cachée dans l'immanence.

L'itération est l'origine de la subjectivité. Ce doublement latent dans l'unité de la conscience est compris comme le travail de la transcendance qu'effectuent les sensations dans l'immanence. Le problème de l'intentionnalité réside dans son pouvoir de constituer l'essence de la conscience seulement à la condition de sa transparence. Or, les intentions ne sont pas données d'emblée, elles sont aussi les vécus et s'étendent dans le temps : « Déjà les intentions visant et identifiant le transcendant ne sont pas de pures ouvertures, de simples fenêtres, mais des contenus remplissant une durée. [...] L'intention est *Erlebnis*. Mais ce terme aussi s'applique aussi aux contenus qui ne sont pas des actes, aux contenus non-intentionnels où nous

---

<sup>74</sup> EDE 149.

reconnaissons les sensations de l'empirisme. »<sup>75</sup> Levinas révèle ainsi la signification de l'itération qui dans le vécu de soi-même ou dans celui de la sensation à la fois détruit (dans le sens de la diastase) et fonde (dans le sens de l'hypostase<sup>76</sup>) la structure bipolaire de la conscience intentionnelle. Dès lors, l'itération fondamentale devient pour Levinas la structure d'auto-référence de la sensation. Dans le cadre de notre propos, le concept d'intentionnalité prend une autre signification, à savoir : l'intentionnalité est fondée sur la sensibilité qui constitue le « point zéro » pour toute expérience de la conscience.

Trois interprétations de la transcendance propre à la sensibilité peuvent être relevées chez Levinas : 1) la transcendance en tant qu'incarnation ou constitution de la corporéité de la subjectivité qui se base sur les sensations *kinesthésiques* et les sensation du contact (*Empfindnisse*) ; 2) la transcendance en tant que temporalisation ou constitution de la subjectivité en tant que telle qui se base, à son tour, sur les sensations spécifiques, les « proto-impressions » ; 3) et la transcendance en tant que double caractère de la sensation qui fonde la polarité « sujet-objet ».

Abordons maintenant les deux premières formes d'interprétation : dans l'espace et dans le temps. La sensation exprime le degré de participation de la conscience au monde, parce que dans la sensation le sentant ne contemple pas simplement le donné de l'extérieur, mais s'y engage. Le monde n'est pas livré à l'expérience de la conscience, mais l'expérience est déjà dans le monde même qu'elle va constituer. La conscience a sa propre corporéité qui « *se produit* dans la sensation ». C'est la sensation qu'incarne la relation avec l'objet à la différence des vécus intentionnels qui n'ont pas leur siège au sein du corps : « Certes, l'intention n'est pas dans l'espace et on comprend l'illusion idéaliste. Mais qu'est-elle sans la sensation ? Si Husserl avait évacué de son « système » la sensation, la transcendance de l'intentionnalité n'aurait pas su prendre le sens fort de la « présence au monde ». »<sup>77</sup>

Comment la sensation rend-elle possible la « présence au monde », c'est-à-dire la relation et le contact ? L'importance de l'analyse de Levinas consiste dans le fait que « la sensation n'est pas l'*effet* du corps », mais qu'elle joue un rôle plus compliqué : elle maintient la relation de polarité sujet-objet dans « la conscience de ». Quand je touche le tronc de l'arbre, je ne sens pas seulement la dureté du bois, mais aussi la sensation du contact de la main touchée. La sensation corporelle éprouve et par là donc prouve la transcendance de l'objet et le mouvement transcendant de la conscience : « La sensation est décrite comme ce qui est senti « sur » et « dans » le corps et ce par quoi dans toute expérience sensible « le corps est de la partie » (*mit dabei*). La chaleur de l'objet se senti à la main, le froid ambiant aux pieds, le relief

---

<sup>75</sup> EDE 148-149.

<sup>76</sup> Murakami, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, p. 23-24.

<sup>77</sup> EDE 159.

« au bout du doigt ». Ces états que dans *Ideen II* Husserl appelle *Empfindnisse* effacent par leur indétermination même la structure sentir-senti, sujet-objet, que suggère encore le mot *Empfindung*. L'extension de ces *Empfindnisse* qui se réfèrent à la fois au corps et aux objets, diffère de l'extension spatiale. Mais cette extension spécifique fait que l'expérience sensible n'est pas seulement expérience de l'espace, mais, par une espèce d'*itération* immédiate, une expérience dans l'espace. C'est le propre de la donnée hylétique ; l'intentionnalité seule est vécu comme indifférente à l'espace et accrédite encore un sujet immuable dans son absolu.»<sup>78</sup> Au travers de sa fonction sensible le corps n'est pas une image que la conscience en tant que Moi absolu peut construire théoriquement. Le fait d'avoir la corporéité signifie pour la conscience l'aspect transitif et dynamique, le mouvement de la transcendance, à chaque instant de l'expérience. La réunion de l'âme et du corps, la « pureté mixte »<sup>79</sup>, est la condition même de l'expérience

Soulignons par ailleurs que le mouvement corporel est la signification particulière, car c'est le mouvement corporel qui constitue l'intentionnalité du sentir ou « l'intentionnalité fondamentale »: « La transcendance se produit par la kinesthèse : la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en entrant dans ce monde, prétendument lointain. »<sup>80</sup> La sensation n'est pas un enregistrement du mouvement, mais le mouvoir même : « Le sujet n'est pas l'œil d'une caméra immobile à qui tout mouvement est objet. »<sup>81</sup> La sensation est toujours déjà en mouvement : ce qui se meut et ce qui sent ce mouvement. La *kinesthèse* ne peut donc pas être la réflexion sur le mouvement, parce que le mouvement senti n'est autre que le moi sentant.

Comme nous l'avons déjà remarqué, l'« itération » a lieu dans l'événement de la corporéité ou de la sensibilité de la conscience, c'est-à-dire que l'expérience *de* l'espace est déjà l'expérience *dans* l'espace. Ainsi, le sujet est déjà dans la situation (ou dans l'historicité): « Cette phénoménologie de la sensibilité kinesthétique dégage des intentions nullement objectivantes et des points de repère qui ne fonctionnent pas comme objets – marcher, pousser, projeter au loin, la terre ferme, la résistance, le lointain, la terre, le ciel. Le sujet ne se tient plus dans l'immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentation qu'il pourrait se faire de ces situations. »<sup>82</sup> Au travers de l'intentionnalité fondamentale du sentir (la localisation (les *Empfindnisse*) et le mouvement (les « Kinesthèses »)), ma conscience se situe ou se présente à travers ces coordonnées : Maintenant et Ici.

---

<sup>78</sup> EDE 156-157.

<sup>79</sup> EDE 159.

<sup>80</sup> EDE 160.

<sup>81</sup> EDE 158.

<sup>82</sup> EDE 195.

La complexité de cette intentionnalité réside dans la relation inhérente au sensible qui n'est pas la coïncidence du sentir et du senti ni la non-coïncidence du sentir et du senti. C'est dans ce sens que la sensibilité réalise *le mouvement* (va-et-vient) de l'intentionnalité fondamentale. L'acte intentionnel est impensable sans la constitution antérieure de la subjectivité avec sa propre corporéité (c'est une sorte de pré-donation); c'est la condition *sine qua non* de la possibilité de l'expérience et de la donation du sens.

Ainsi on trouve la signification originelle de l'intentionnalité du sentir dans les vécus du temps. Le temps est le fil des moments isolés sans interpénétration de l'un dans l'autre. De quelle façon la sensation ponctuelle, l'impression, peut-elle être ressentie si une sensation ponctuelle en exclut une autre? Ce n'est possible que grâce à l'intentionnalité immanente et spécifique qui diffère de l'intentionnalité objectivante. Cependant, Husserl parle d'intentionnalité et donc également d'une distance minimale dans ce cas précis. Ce dédoublement de la sensation par rapport à elle-même se réalise par un raccourci où la sensation peut se sentir elle-même.

Le temps n'est pas ce qui entraîne les moments qui se suivraient les uns après les autres. Le temps est le sentir lui-même, là où le senti et le sentir ne coïncident pas complètement grâce à l'intentionnalité qui soutient une distance minimale, mais encore la distance ; et malgré cette distance la visée et l'événement coïncident. Levinas s'accorde avec Husserl en ce que le temps n'est pas dérivé à partir du point non-temporel ni à partir du temps préexistant, mais au contraire le temps se « retourne » sur lui-même. Ce retour est une *itération fondamentale*. Il y a en quelque sorte un « déphasage » entre l'instant « déjà passé » et l'instant « aussitôt passé ». C'est l'« intentionnalité de la modification » qui « n'est plus » et qui « encore là », c'est-à-dire « n'est pas encore » et qui « est déjà là ». Ces « encore là » et « déjà là » sont une représentation, ou plutôt une modification, et non pas une simple négation. La conscience du temps ne nie pas les moments passés, au contraire grâce à elle ils sont conservés : « La conscience n'est pas négativité, le « savoir » ne lâche pas l'événement que le temps ne détruit pas. Lorsque la modification de « transition » et de « passage » va assez loin pour l'arracher à la portée de la rétention, le souvenir le retrouve dans la représentation. Ce passage de l'intentionnalité rétentionnelle à l'intentionnalité transcendante, indique le sens temporel de toute transcendance sur lequel nous reviendrons. »<sup>83</sup>

Le temps n'est pas la forme englobante des instants mais le sentir de la sensation, car il s'agit d'une distance non abstraite, mais temporelle. De même que la rétention et la *protention*

---

<sup>83</sup> EDE 153.

ne sont pas les contenus constitués : « ... le retenir et le protenir ( « pensée ») et l'«être-à-distance » (événement) coïncident. »<sup>84</sup>

L'intentionnalité du sentir est-elle possible ? Selon Levinas, il s'agit d'intentionnalité, et plus particulièrement d'intentionnalité non-objectivante, c'est-à-dire quand l'objet est antérieur à la visée qui essaye de le fixer et quand la temporalisation et la conscience du temps sont une même chose. La constitution du temps à partir d'un regard intemporel est impossible. Aussi, le « flux où la dualité de la conscience et de l'événement est surmontée, n'a plus de constitution ; il conditionne toute constitution et toute idéalisation »<sup>85</sup>.

Si l'objet est antérieur à la visée, peut-on dire que l'intentionnalité non-objectivante (la première transcendance) est un « souvenir » ? « Ou, plus exactement l'objet de l'intention n'est-il pas déjà plus vieux que l'intention ? Y a-t-il diachronie dans l'intentionnalité ? »<sup>86</sup> C'est une idée clef pour la compréhension de la philosophie de Levinas. L'intentionnalité est déjà le souvenir d'un objet qui est antérieur à la conscience et donc non thématizable totalement.

Levinas par ailleurs considère toutes les possibilités. La première est l'« attitude naturelle » où « l'étoile est antérieure au regard qui la capte à cause de la vitesse de la lumière et du temps de réaction du sujet »<sup>87</sup> ; ainsi le temps objectif est commun à la perception et au perçu. La deuxième est l'« attitude phénoménologique » où il y a « simultanéité entre le processus subjectif de la constitution de l'objet et l'objet même qui se constitue dans l'immanence. Il n'en est rien ; l'objet n'est possible que si une intention anime une sensation, laquelle doit être minimalement écoulee pour qu'une intention l'inspire [note de bas de page : « On voit, une fois de plus, combien Husserl reste fidèle au schéma empiriste et à la position équivoque de la sensation appartenant, à la fois, à la sphère du vécu et figurant le « pensé ». »]. L'acte est donc postérieur au matériau de l'objet constitué. Non pas au sens réaliste, certes ; mais pour la structure de l'acte conscient combien cette thèse est significative : la conscience est retard sur elle-même, une façon de s'attarder à un passé.»<sup>88</sup> La troisième attitude est la « réflexion » où l'objet précède la perception. Et, enfin, la quatrième possibilité est la « proto-impression » qui, selon Husserl, est la source de la conscience.<sup>89</sup> La proto-impression est absolument non-modifiée. Elle est la « conscience interne » où le perçu et le percevant sont simultanés. La proto-impression seule est pure de toute idéalité, elle est la non-idéalité sans distinction entre la matière et la forme. Le flux de la conscience se forme par la modification de la proto-impression « qui cesse de coïncider avec elle-même, pour se présenter

---

<sup>84</sup> EDE 154.

<sup>85</sup> EDE 154.

<sup>86</sup> EDE 155.

<sup>87</sup> EDE 155.

<sup>88</sup> EDE 155.

<sup>89</sup> « L'impression originaire est le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être intérieur. » (Husserl, E., *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, pp. 66-68.)

dans les raccourcis de l'*Abschattung*, car seule la non-coïncidence avec soi-même – la transition – est conscience perceptive à proprement parler... La nouveauté imprévisible de contenus qui surgissent dans cette source de toute conscience et de tout être – est création originelle (*Urzeugung*), passage du néant à l'être (à un être qui se modifiera en être-pour-la-conscience, mais ne se perdra jamais), création qui mérite le nom d'activité absolue, de *genesis spontanea* ; mais elle est à la fois comblée au-delà de toute prévision, de toute attente, de tout germe et de toute continuité et, par conséquent, est toute passivité, réceptivité d'un « autre » pénétrant dans le « même », vie et non « pensée ». »<sup>90</sup> Pour ainsi dire, l'intentionnalité non-objectivante est donc déjà un « souvenir », parce qu'à partir du premier écart de la proto-impression par rapport à elle-même la conscience obtient sa dimension de flux. Le sens de la transitivité consiste dans le passage de la non-modification de la proto-impression, d'un instant absolu, à la modification du flux temporel : « La conscience est sénescence et recherche d'un temps perdu. »<sup>91</sup> L'écart de la proto-impression par rapport à elle-même est l'événement de la conscience ou, comme nous l'avons déjà indiqué, l'itération immédiate qui ne répond pas à la structure de l'acte intentionnel et, en même temps, fonde celui-ci. Le sens de la transcendance comprise selon cette acception trouvera à s'éclaircir dans l'ouvrage *Autrement qu'être* où Levinas analyse l'impossibilité de recouvrer le moment absolu (l'*Urimpression*) dans la conscience.

Ainsi Levinas apporte une autre signification au concept d'intentionnalité : l'intentionnalité est conditionnée par « le point zéro » de la subjectivité qui, à son tour, est conditionnée par les sensations et la sensibilité. Dans l'expérience sensible il n'y a pas de représentation de l'objet ni du Moi, mais seulement le mouvement de la sensibilité. C'est ce que Levinas indique aussi par l'itération immédiate. Si selon Husserl la sensation est non-intentionnelle et dépendante de l'acte intentionnel, pour Levinas elle est intentionnelle ( il s'agit ici d'intentionnalité non-objectivante ou dans un certain sens d'intentionnalité non-intentionnelle) et indépendante de l'acte intentionnel, celui-ci étant conditionné par le mouvement de la sensation. De ce fait, le sens de l'intentionnalité est inversé. Si dans le livre *Totalité et Infini* Levinas expose, non sans une certaine forme de désillusion, les recherches de la transcendance dans l'intentionnalité, dans ces études il cherche à révéler le mouvement de la transcendance dans le non-intentionnel (en un sens de l'intentionnalité objectivante) qui n'est pas doué de la donation du sens librement et ouvertement, mais passivement et de manière dissimulée. Par l'intermédiaire de cette passivité de la sensation, la transcendance se signale. Bien qu'on ne puisse plus distinguer dans la sensation les pôles « sujet-objet » (les deux ne sont pas encore constitués pour « la conscience de »), on peut parler de la naissance de la

---

<sup>90</sup> EDE 155-156.

<sup>91</sup> EDE 156.

transcendance véritable dont le sens est chercher et non pas trouver (viser et parvenir). La sensibilité est ce par quoi la transcendance me touche, c'est une sortie vers la transcendance, mais non l'accès à elle.<sup>92</sup> C'est ce que nous nommons l'intentionnalité fondamentale où l'expérience pré-réflexive n'est plus en même temps l'expérience irréfléchie ou passive ; l'expérience pure et non pas celle de l'objectivation (thématisée) ou de la possibilité de l'objectivation (inconsciente). La sensation ouvre la dimension pré-réflexive de l'expérience, du vécu, du « vivre ». Ce domaine pré-réflexif refuse la structure de « la conscience de » en un sens précis, à savoir : il s'agit dans cette expérience pure de « vivre quelque chose » et d'être purement transitif.

#### § 4. L'expérience pure

Levinas insiste sur le fait que la notion de « ressemblance » ou de « raccourci » entre la sensation et la qualité de l'objet ne correspond pas au rapport non-intentionnel de Husserl et laisse irrésolu la question de l'établissement du rapport intentionnel. La sensation *ressemble* à la qualité de l'objet, mais ne coïncide pas avec lui comme chez les empiristes. Qu'est-ce que cela signifie exactement ? D'une certaine manière, la sensation ne vise-t-elle pas la qualité objective ? Levinas suspecte donc, à bon escient que Husserl ne puisse pas retenir sa propre affirmation que les sensations n'ont rien avoir avec l'intentionnalité : « L'intention transcende la vie pour viser l'objet, mais l'objet n'est représenté qu'à cause d'un contenu vécu, mais *semblable* à l'objet. »<sup>93</sup> Levinas débarrasse la sensation du titre de « contenu de la conscience » qui est difficilement concevable, parce que tout d'abord les sensations participent à la constitution « pré-prédicative » de la temporalité et de l'identité et précèdent donc la conscience.

L'existence de ce procès de constitution de l'identité dans la temporalité empêche qu'on confonde l'identité idéale et l'identité réelle dans la phénoménologie de Husserl : « La découverte d'une identité idéale dans les prétentions qu'a la pensée naïve d'atteindre une « identité réelle », n'est pas idéaliste parce qu'elle consisterait à substituer une « conscience de l'identité » à une identité, comme Berkeley substitue une sensation de couleur à la couleur du réalisme naïf, mais parce que l'identité comme telle serait inconcevable sans l'œuvre d'identification dont elle reste le pôle idéal. Être une unité idéale dans une pluralité temporelle, c'est être idéal à un titre tout à fait différent de celui qu'invoque Berkeley pour ramener la

---

<sup>92</sup> La constitution de la subjectivité contient en soi les deux moments : égoïque (qui est se présente dans la fonction intentionnelle de la conscience) et non égoïque (qui se présente dans la fonction *hylétique* de la conscience). Sur cette problématique, d'une manière détaillée, on peut lire chez Montavont, Anna, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1999, pp. 235-245.

<sup>93</sup> EDE 150.

couleur à une sensation. C'est une pensée d'emblée idéalisante, déjà synthèse d'identification, au niveau de l'expérience sensible encore entièrement pré-prédicative – et non pas un « contenu de conscience » aussi peu *pensée* que son corrélat – qui fait pendant au réel de l'expérience sensible. »<sup>94</sup> Par là Levinas ne s'intéresse pas au résultat de l'identification et au sens ou à la chose constituée dans la conscience, qui à ses yeux n'est que l'abstraction oubliée de la vie et de ses horizons, mais il s'intéresse au processus d'identification (surtout dans la fonction sensuelle) qui est propre à la conscience et lui donne une certaine compréhension. À savoir l'identification idéalisante rassemble les moments ponctuels des sensations en une sensation (*Abschattungen* en *Abschattung*), mais d'après Levinas, le travail d'identification nous démontre que chaque nouvelle sensation (ou chaque nouveau moment, parce que le travail d'identification se réalise dans le temps) s'ajoute à la conscience comme absolument nouvelle non pas en permettant à la conscience de coïncider avec elle-même, mais en laissant émerger la conscience comme sensation de soi à chaque nouveau instant. Ainsi la conscience apparaît comme altérée à chaque moment.

Néanmoins, la compréhension du mouvement d'identification au niveau de la sensation chez Levinas se distingue de la position empiriste. Il ne s'agit pas de l'empirisme de Berkeley et est relativement loin du sensualisme. D'un côté, la sensation ou la sensibilité n'est pas seulement les sensations au sens physique, mais plutôt au sens de l'affectivité comme telle (les sensations et les sentiments). De l'autre, à la différence de l'empirisme de Berkeley, Levinas ne veut pas identifier la sensation à l'objet ; et à la différence du sensualisme de Condillac il ne voit pas seulement dans les sensations des états subjectifs. Ils (Levinas, Berkeley et Condillac) s'accordent cependant sur un aspect : à savoir la signification qu'ils prêtent à l'expérience. L'expérience sensible enrichit le savoir, mais la sensation n'est pas le savoir ni la connaissance (comme chez Berkeley ou Condillac). Dans ce sens, Levinas parle de « l'expérience par excellence », bien que cela cause le problème du statut de cette expérience originelle. L'expérience est possible à condition qu'il y ait la distance et la possibilité de former la connaissance. Dans ce cas-là, nous trouvons dans l'expérience la distance au travers de la réduplication ou de l'itération qui rend possible le fait de se retrouver dans l'espace et dans le temps, mais en même temps c'est une distance qui ne se soumet pas à la connaissance et qui en plus sert d'appui pour elle.

Dans les études de Levinas il s'agit de démontrer la richesse de la dimension sensible qui consiste dans la transitivité entre l'objectif et le subjectif. Au travers de la sensation, l'unité de l'affectant et de l'affecté se brise (le double caractère de la sensation), mais en même temps dans la sensation le sujet n'indique que soi-même, sa situation, ses « souvenirs » (l'auto-

---

<sup>94</sup> EDE 147.



affection) qu'il saisit comme son propre temps. Précisément dans ce sens on peut parler d'intentionnalité non-objectivante : où le moi se constitue au travers du non-moi, l'autre ou le moment non-égoïque qui se signale sur le niveau de la *hylé* sensuelle. Levinas retire cet empirisme particulier de la pensée de Husserl (qui cherche l'historicité ou la vie de la subjectivité absolue), mais en même temps il l'oppose à celle-ci pour la raison que Husserl reconnaît le sens et l'historicité de la subjectivité seulement dans la réflexion : « Le présent avec ses rétentions et ses protentions est en même temps que la première impression, le premier jaillissement de l'esprit où à la fois il se pose et se possède, où il est libre. C'est sur le plan de la sensation et là où l'intentionnalité dirigée sur un objet extérieur apparaît elle-même en tant qu'étendue dans le temps et par conséquent en tant que « contenu » - dans le domaine où l'empirisme est le plus chez lui – que Husserl découvre la manifestation d'un sens. »<sup>95</sup> Levinas démontre que le sens (malgré l'impossibilité de sa manifestation) prend son origine dans le domaine pré-réflexif de la conscience avant que la conscience puisse le saisir. Ainsi Levinas attribue une signification indépendante à la sensation par rapport à l'acte intentionnel ; de plus la sensation a sa propre intentionnalité qui n'est pas réductible à l'intentionnalité objectivante, à savoir: ce que Levinas appelle « l'intentionnalité fondamentale », « l'intentionnalité par excellence », « l'intentionnalité originale ».

### Conclusion

Nous avons déjà considéré d'une manière succincte l'interprétation de Levinas selon laquelle la sensation possède un double caractère: d'un côté, elle se dirige vers l'objet, et de l'autre, vers le sujet. Cela démontre sa signification originelle en raison de l'impossibilité à distinguer la structure de la constitution du sens. Entre les deux, il y a la distance et la différence [le sujet et l'objet], mais on ne peut pas les voir manifestement ni abstraitement. Si Husserl préfère encadrer la sensation dans l'acte intentionnel pour éviter l'interprétation empiriste, Levinas, quant à lui, essaye de voir la valeur propre à la sensation qui est indépendante de l'acte intentionnel: « Le sensualisme de Husserl ne sert pas uniquement à décevoir les espoirs philosophiques que suscita l'idée d'intentionnalité. Il nous permettra d'approfondir le sens de celle-ci, mais restituera à l'empirisme des sensations sa valeur, peut-être permanente. »<sup>96</sup> Mais comme nous l'avons déjà vu, il s'agit d'un empirisme distinct d'un empirisme naïf, parce que Levinas renonce à identifier la sensation et la qualité d'objet, voire même nie la ressemblance ou l'analogie entre eux. Ainsi le philosophe refuse de reconnaître le

---

<sup>95</sup> EDE 42.

<sup>96</sup> EDE 152.

rapport d'intentionnalité objectivante entre la sensation et l'objet, au contraire il approuve l'intentionnalité fondamentale qui est inhérente aux sensations.

De plus, en ayant débarrassé la sensation de l'intentionnalité objectivante, Levinas situe l'intentionnalité fondamentale dans la dimension pré-reflexive de la temporalisation et de la spatialisation du sujet. Ici on voit bien que le principe de la structure « sujet-objet » ne fonctionne plus également. On ne distingue que le mouvement de la sensation qui se brise et se rassemble. Le sens fondamental et non-objectif de la sensibilité devient plus évident : la sensibilité fonde l'intentionnalité. Par conséquent, Levinas conclut que la sensation a son propre sens où la transcendance non-constituée, donc non incluse dans l'immanence, se signale.

La manière dont la transcendance véritable se signale réside dans l'intentionnalité inhérente à la sensibilité, plus précisément dans la constitution de la temporalité où chaque nouveau instant (la sensation) arrive à la conscience en étant pas appréhendé ni visé.

## Troisième partie

### La dimension non-intentionnelle de la sensation

Dans « Autrement qu'être » (1978) Levinas aborde la problématique de la sensibilité et prolonge ses analyses précédentes. Dans la seconde partie nous avons vu qu'il part des conceptions de la sensation et du temps immanent qui lui permet d'ouvrir la dimension de l'intentionnalité non-objectivante et pré-réflexive, mais dans ce cas il s'agit encore d'intentionnalité. C'est une intentionnalité originaire, car d'après Levinas, il y a une distance, mais une distance, à proprement parler, par rapport à soi-même. Dans *Autrement qu'être*, Levinas change à son tour de position : il tend à démontrer la non-intentionnalité de la sensation (que Husserl ne soutient pas) et son indépendance par rapport à l'acte intentionnel (que Husserl refuse). Dans *Autrement qu'être* le philosophe cherche à débrouiller l'intrigue de la durée et de l'identité dans le sensible en interrogeant la transcendance dans l'intentionnalité originaire (ce qu'il a montré dans les articles *d'En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*). Pour cela il propose sa conception du temps diachronique qui affirme la non-intentionnalité du sensible par opposition à la conception du temps synchronique chez Husserl. Ainsi dans cette partie nous nous appuyons sur l'analyse de la temporalité en laissant de côté l'analyse du langage (qui est un des problèmes centraux dans *Autrement qu'être*).

#### § 1. Le temps diachronique

Dans la philosophie de Levinas la structure de la sensibilité est indissolublement liée à celle de la temporalité. Chez Husserl la constitution du temps est placée dans la dimension pré-phénoménale et pré-réflexive, car la conscience coïncide avec la temporalité. La conscience, néanmoins quand elle se retrouve est déjà temporalisée, elle est donc toujours dans le temps. Par quels mécanismes ? Selon Husserl, cela est rendu possible grâce à la capacité de l'impression originaire (*Urimpression*), c'est-à-dire grâce au concours d'une certaine forme de sensation. C'est à partir de la proto-impression originaire que la reproduction des moments et donc du temps devient possible. Autrement dit, la proto-impression sert de modèle par lequel le passé est rentré en guise du présent. Nous pouvons dire, en reprenant la formule de Saint Augustin que dans le temps il n'y a que trois modes du présent : le présent du passé, le présent du futur et le présent du présent. D'après Husserl cette conception est possible en raison d'une certaine intentionnalité propre à la conscience, plus précisément une intentionnalité originaire où on ne peut pas thématiser l'objet. La conscience n'est pas capable de faire l'objet d'elle-même. Dans les deux cas (les sensations et la temporalité) Levinas souligne une chose

commune : il s'agit des vécus immanents (selon Husserl) qui servent de matière pour les actes intentionnels dans la phénoménologie husserlienne et qui, au contraire, doivent être compris comme indépendants de l'acte intentionnel.

Mais en quoi la critique de la sensation considérée dans le cadre de la conscience intentionnelle ou du temps synchronique chez Levinas consiste-t-elle?

Le philosophe dévoile une imprécision quant à la proto-impression chez Husserl, à savoir: il critique la rétention de la proto-impression (la synchronisation) au lieu d'y voir la source non récupérable (la diachronie cachée dans la synchronisation): « Dans la temporalisation du temps la lumière se fait de par le déphasage de l'instant à l'égard de lui-même qu'est l'écoulement temporel : la différence de l'identique. La différence de l'identique est aussi sa manifestation. Mais le temps est aussi la récupération de tous les écarts : par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l'histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente, où tout se consigne et se prête à l'écriture, ou se synthétise ou se rassemble, comme dirait Heidegger, où tout se cristallise ou se sclérose en substance, il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l'être de la substance – se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante. »<sup>97</sup> Dans la discontinuité et dans le déchirement des moments l'un par rapport à l'autre se révèle la transcendance véritable, parce que cet isolement et cette impossibilité de saisir le moment n'est que le mouvement de la transcendance qui est au-delà de la capacité de la représentation. Cette conception du temps est originale et propre à Levinas.

Plus précisément, Levinas révèle dans la théorie husserlienne du temps deux moments : l'auto-différenciation de l'identique et la récupération des moments dans l'identique.<sup>98</sup> Selon Levinas, le temps se constitue quand le « tout » se décolle du « tout » et le moment évanescent immédiatement est déjà récupéré et synchronisé avec le présent. Soulignons ici un aspect intéressant que remarque Yasuhiko Murakami dans l'interprétation de Levinas : si Husserl ne fait pas de distinction entre la modification et la rétention (pour lui ce sont des choses inséparables qui accomplissent l'itération fondamentale), Levinas quand à lui les distingue nettement. Ainsi dans *Autrement qu'être*, la modification est « l'autodifférenciation de l'identique » (ou autrement dit la diastase) et la rétention est « la récupération des moments dans l'unité temporelle ».

Cette analyse qu'entreprend Levinas de la conception du temps chez Husserl convient tout à fait à celle de l'intentionnalité. En appliquant le terme de la synchronisation, Levinas veut

---

<sup>97</sup> AQE, p. 22-23.

<sup>98</sup> Yasuhiko Murakami, *Levinas Phénoménologue*, p. 43.

démontrer que Husserl garde le principe de la structure intentionnelle dans la formation même du temps immanent. C'est-à-dire que la représentation est confirmée dans la possibilité de récupérer le moment passé dans la mémoire et donc de restituer en tant que présent. Le moment passé est ce qui reste dans la mémoire grâce à la représentation. Ainsi, la récupération est un élément nécessaire de la fonction de la conscience de représenter. C'est le point de désaccord entre Levinas et Husserl : selon Levinas, dans le temps il s'agit de l'impossibilité de récupération du passé (comme celui-ci a été) dans la mémoire pour une simple raison que le passé est déjà passé sans le retour. De plus, cette position se radicalise dans l'éthique de Levinas par l'impossibilité d'avoir accès au passé d'autrui. Aussi, il est évident que la réduction en tant qu'opération phénoménologique unique (et donc sujet transcendantal) échoue par rapport à l'autre que moi ; on ne peut pas effectuer la réduction qui sera valable pour autrui.

La position de Levinas est assez claire, il établit une réduction radicale en retrouvant la proto-impression en tant que dimension antécédente ou en tant que passé qui ne revient pas à l'aide de la représentation dans le présent et cela à aucune condition. Il s'agit de l'écart irréductible qui mène à la diachronie entre le passé (qui n'est pas le mien, parce que je ne le retrouve pas) et la subjectivité déjà constituée (que je retrouve en tant que mienne).

Ainsi nous soulevons la question suivante : comment le temps se temporalise-t-il pour que la diachronie du temps se signale. C'est peut-être un aspect qui ne convient pas à l'esprit de la phénoménologie de Husserl, mais pour Levinas c'est une nécessité incontestable – d'avoir absolument l'autre<sup>99</sup> qui, par conséquent, est non-phénoménal dans la connaissance, mais qui est phénoménal d'une certaine façon dans notre capacité de sentir. Il s'agit ici de ce que nous avons examiné dans le chapitre précédant, à savoir : la nouveauté des moments ou des sensations que la conscience dévore à l'aide de l'appréhension intentionnelle, même dans le cas d'intentionnalité fondamentale. Levinas radicalise cette interprétation afin de démontrer la manière subreptice par laquelle la conscience absorbe les moments et les sensations dans l'identité synchronique. Le philosophe soutient que dans cette nouveauté sensible et temporelle, le transcendant se signale; elle [la nouveauté sensible et temporelle] énonce une façon de me concerner sans entrer en conjonction avec moi (dans l'identité de conscience). Ce n'est pas la question du Moi, mais de moi, parce que le moi n'est plus ici le sujet en général (le sujet transcendantal), mais le moi concret qui sent et qui se ressent.

Ainsi, nous voyons que la question de la sensibilité et de la subjectivité est également une question de la transcendance. Dans *Autrement qu'être*, Levinas fait l'épreuve de la transcendance qui surgit dans l'« itération immédiate » de la temporalisation et de la

---

<sup>99</sup> « Il faut donc que la temporalisation du temps – selon le mode où il signifie être et néant, vie et mort – signifie aussi l'*au-delà de l'être* et du *ne-pas-être* ; il faut qu'elle signifie une différence par rapport au couple être et néant. » (AQE, p. 22.)

spatialisation et qui consiste dans l'intentionnalité fondamentale. Il déclare son caractère indispensable, mais insuffisant pour constituer la subjectivité, car ses mouvements annoncent et prouvent seulement la transcendance réduite à l'immanence : on peut parler ici d'auto-transcendance. À son tour la transcendance véritable est ce qui fait sentir et elle est témoignée à travers la capacité de sentir dans notre expérience. Or, malgré son antériorité à l'expérience, la transcendance n'est pas la cause ni le thème ; c'est ce qui me touche avant que je pense. La transcendance est la provocation ou l'appel auquel le moi peut répondre en devenant dans un second temps la subjectivité concrète : « Le fait même de se retrouver en se perdant... »<sup>100</sup>.

L'impossibilité de saisir la transcendance d'une manière évidente explique pourquoi elle ne correspond pas à l'acte intentionnel ou théorique ; elle est plus que celui-ci. Levinas distingue, d'un côté, la sensation au sens de Husserl sous le titre de la perception et, d'autre, la sensibilité, ou l'affectivité comme telle. La sensibilité est ce qui donne immédiatement, ce qu'on ne peut plus récupérer. Or, il y a un risque que la sensibilité glisse sur la sensation qu'il convient de comprendre à partir du savoir ou, en d'autres termes à partir de « la conscience de ».

## § 2. La distinction entre la perception (où la sensation est mise dans l'acte intentionnel) et la sensibilité (où la sensation est non-intentionnelle)

Ainsi cette conception du temps diachronique par opposition du temps synchronique s'appuie sur la distinction entre la sensation en tant que perception et la sensation en tant que sensibilité. Levinas sépare donc, au sens strict, la sensation qui laisse établir le rapport intentionnel et la sensibilité qui refuse celui-ci. Mais en même temps il voit dans la sensation à la fois les deux possibilités: la première sert à la constitution de l'identité de la subjectivité, la deuxième dissout celle-ci. Cela dépend de la direction vers laquelle nous regardons : la première amène à l'hypostase et après à l'activité du savoir (donc à l'intentionnalité), la seconde amène à la diastase, à l'envers de la conscience et à sa passivité (et par là permet à la transcendance de se signaler). Ainsi que le résume Levinas : « La subjectivité est précisément le nœud et le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence. »<sup>101</sup> ou « Le point de rupture mais aussi de nouement. »<sup>102</sup>

Cette double capacité de la sensation s'en trouve démontrée par la compréhension même de la sensation chez Levinas. Si chez Husserl l'analyse des sensations et celle du temps sont deux choses différentes : les sensations sont privées de l'unité intentionnelle, le temps

---

<sup>100</sup> AQE, p. 26.

<sup>101</sup> AQE, p. 23.

<sup>102</sup> AQE, p. 27.

immanent a sa propre intentionnalité originale, au contraire, chez Levinas c'est l'expérience du temps qui laisse comprendre le sens transcendant de la sensation non-intentionnelle ou de la sensibilité comme telle. Si la perception ou n'importe quel autre acte intentionnel peut être abstraire du temps (qui est déjà presupposé et constitué) et peut être considéré aussi comme un acte théorique et donc universel parce que la perception est considérée toujours dans le présent (ou dans le temps simultané), la sensation selon Levinas ne permet pas d'effectuer cette approche de Husserl. La sensation est vécue dans le temps, ou plutôt comme temporel en sens de la diachronie.

La critique qu'adresse Levinas à Husserl porte sur le fait que ce dernier décrit la sensation à la lumière de l'acte intentionnel, c'est-à-dire, d'abord dans le cadre de la perception (par là Husserl méconnaît donc le caractère temporel de la sensation) et ensuite toujours selon Levinas, la sensation permet d'établir la relation intentionnelle chez Husserl. Ainsi Levinas soutient que chez Husserl le senti n'est que le sentir : « Ce qui est senti par exemple n'est pas autre chose que la sensation. »<sup>103</sup> Bien sûr par la dénomination « senti » Husserl ne sous-entend pas l'objet objectif. Or, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, Husserl associe la sensation à la qualité de l'objet par la *ressemblance* qui, d'après Levinas, abolit la non-intentionnalité de la sensation ou réduit la sensation à l'intentionnalité. La sensation dans la phénoménologie de Husserl est rangée donc dans l'ordre de la perception, c'est-à-dire est déformée en qualité d'objet en tant que moment réel de la perception où la sensation devient une présupposition théorique. Cette distinction de Levinas se rapporte à celle qu'établit Husserl dans *V<sup>ème</sup> Recherche logique* entre la perception et la sensation : l'objet est perçu, par contre le contenu sensible est vécu.<sup>104</sup> Levinas néanmoins radicalise cette distinction en libérant le sensible en tant que tel indépendamment de la perception.

C'est ainsi que Levinas trouve la sensation, d'un côté, à la fois dans l'intuition sensible (comme nous l'avons déjà vu dans les ouvrages *Intentionnalité et métaphysique* et *Intentionnalité et sensation*) où le sensible devient sens intentionnel (« l'idée ») et dans la sensibilité passivité pure qui est un « sens » propre à la sensation (ou plutôt la signification): « L'idée n'est pas une simple sublimation du sensible. La différence entre sensible et idée n'est pas celle qui distingue entre connaissances de l'individuel et de l'universel. L'individuel en tant que connu est déjà désensibilisé et rapporté à l'universel dans l'intuition. Quant à la signification propre du

---

<sup>103</sup> *Recherches logiques*, II, 2, 352.

<sup>104</sup> « Par exemple, dans le cas de la perception externe, le moment sensoriel couleur qui constitue un élément réel d'une vision concrète (au sens phénoménologique d'apparition perceptive visuelle), est donc un « contenu vécu » ou « conscient » tout aussi bien que le caractère de l'acte de perception et l'apparition perceptive complète de l'objet coloré. Par contre, cet objet lui-même, bien que perçu, n'est ni vécu ni dans la conscience, pas plus que ne l'est la coloration perçue en lui. » (*Recherches logiques*, Tome II, 348.)

sensible, elle doit se décrire en termes de jouissance et de blessure ... »<sup>105</sup> Quand Levinas écrit que dans l'intuition sensible la sensation est attribuée à l'universel, cela signifie que dans cette sensation, comme dans toute image, se reflète le tout ou la totalité du sens de l'acte intentionnel, comme si l'objet était déjà constitué au niveau de la sensation. Autrement dit, la sensation en tant que « signe » ou « image sensible » de l'objet réel. L'image sensible est considérée en tant qu'idée quand elle devient « le symbole » de l'autre idée : l'identification de « ceci en tant que cela ». Donc « l'intuition est déjà la sensibilité se faisant *idée* ». <sup>106</sup> Plus précisément, c'est le travail de l'identification, de la symbolisation dans la neutralité ou dans l'indifférence de la connaissance: « ceci en tant que cela ». C'est précisément la différenciation dans l'indifférence. Le savoir arrête le mouvement propre de l'image sensible qui doit être toujours au-delà d'elle-même<sup>107</sup> et coupe ainsi l'immédiateté du sensible : « l'image dans l'intuition a déjà perdu l'immédiateté du sensible ». <sup>108</sup>

D'après notre hypothèse, Levinas arrive à cette conclusion en premier lieu par l'analyse de la sensation chez Husserl. La sensation n'est que l'image sensible qui est valide dans le cadre de l'intentionnalité (la perception, par exemple). Sur ce point nous nous référerons à un article de Levinas paru dans les années quarante et qui nous servira à expliquer l'interprétation de l'image sensible dans la philosophie de Levinas.

### § 3. Le sensible est le porteur de son propre sens : la révision de l'esthétique transcendantale

L'ouvrage *La réalité et son ombre* (1948)<sup>109</sup> nous informe sur la structure particulière de l'expérience esthétique (αισθητική) qui se base sur la phénoménologie du sensible et donne accès, d'après Levinas, à l'*epoché* de l'intentionnalité en faisant apparaître le sensible dans son état pur. En d'autres termes, cette démarche donne à l'esthétique transcendantale un statut indépendant par rapport à la logique transcendantale.

---

<sup>105</sup> AQE, p. 102.

<sup>106</sup> AQE, p. 100.

<sup>107</sup> « Dès lors le symbolisme n'est pas dans le savoir le fait d'une frustration, le succédané d'une intuition qui manque, la « pensée signitive » « non remplie » de Husserl. Il est l'*au-delà* du sensible déjà dans l'intuition et l'*au-delà* de l'intuition dans l'idée. Que le savoir soit conceptuel et symbolique, il n'est donc pas le pis-aller d'une pensée incapable de s'ouvrir intuitivement sur la « chose elle-même ». De soi l'ouverture sur l'être est imagination et symbolisme : le dévoilé en tant que dévoilé se déborde comme symbole de ceci en cela ; le dévoilé en tant que dévoilé est identifié dans ceci comme cela ; donc, d'emblée, prétendu et dit. Par là, le savoir est toujours a priori ; par-delà le jeu des reflets auquel on ramène l'intuition dite sensible... » (AQE, p. 102.)

<sup>108</sup> AQE, p. 102.

<sup>109</sup> L'article est repris dans Levinas Emmanuel, *Les Imprévus de l'histoire* (IH), pp.107-127.



Selon Levinas, « l'art consiste à substituer à l'objet son image ». <sup>110</sup> L'exemple de la peinture permet à Levinas d'esquisser ses idées principales. <sup>111</sup> Mais tout d'abord, il est nécessaire de se rappeler que Husserl dans sa théorie de l'image distingue trois choses : 1) l'image physique ; 2) l'objet-représentant (*Bildobjekt*) ; 3) l'objet représenté (*Bildsujet*). Dans le cas de la peinture il s'agit donc de l'image-objet. L'image-objet étant un *fictum* de l'objet extérieur ou son représentant <sup>112</sup>.

L'image qui est posée par l'art entre nous et la chose dégage ou arrache cette chose au monde quotidien. Au travers de l'image l'objectivité de la chose représentée est mise entre parenthèses. L'image convertit l'objet en non-objet. Elle réalise « la déconceptualisation » de la réalité. L'image-objet est ontologiquement neutre, il est fictif. Mais si d'après Husserl l'image suspend seulement le statut ontologique de l'objet, pour Levinas, l'image suspend aussi l'objectivité de l'objet en tant que tel. « Pour Husserl, l'image du chevalier n'expose rien d'autre que le chevalier, même si sa position en tant qu'être est suspendue. Pour Levinas, le chevalier dépeint ne garde pas l'*eidos* « chevalier ». » <sup>113</sup> Selon Levinas, ce n'est pas seulement l'image qui apparaît entre parenthèses, mais aussi le monde : le monde apparaît comme « altérité » ou « exotisme ». Ainsi le chevalier peint signifie pas directement le chevalier, mais possède sa propre épaisseur d'être.

Le rapport entre la chose et son image constitue la *ressemblance*. Si la relation de la ressemblance de Husserl entre l'image-objet et l'image-sujet est fondée sur la différence entre le fictif (le neutre) et le réel, la ressemblance de Levinas, quand à elle, se base sur la différence du statut du sensible. Levinas, en suivant Husserl, distingue la sensation en tant que qualité de l'objet et le sensible en tant que tel. C'est entre ces deux aspects de la sensation qu'il situe la ressemblance : « [Husserl conserve] l'idée d'une *ressemblance* entre les sensations et les qualités objectives, comme si ressemblance et analogie ne supposaient pas déjà un plan objectif constitué [...] Il y a donc une analogie entre contenu vécu et ce qui « se reflète » en lui [...]. » <sup>114</sup> Ce n'est plus la question de la ressemblance entre l'image-sujet et l'image-objet, mais celle de la ressemblance entre la qualité de l'objet qui est perçu dans l'acte intentionnel et le sensible en tant que tel. Ainsi on peut comprendre pourquoi Levinas considère le rapport entre l'acte intentionnel et le sensible comme celui du tout avec sa partie où la partie est convertie en image

---

<sup>110</sup> IH, p. 110.

<sup>111</sup> On peut trouver l'analyse de cette étude de Levinas dans <sup>111</sup> Yasuhiko Murakami, *Levinas Phénoménologue*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2002 et dans Daniel Salvatore Schiffer, *La philosophie d'Emmanuel Levinas : Métaphysique, esthétique, éthique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

<sup>112</sup> La même discussion est abordée Yasuhiko Murakami, *Levinas Phénoménologue*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>114</sup> EDE, p. 149.

du sens total et où l'image est dépouillée de sa propre signification. C'est de ce rapport « tout - partie » que le philosophe tente de débarrasser le sensible dans son état pur.

Quel est le but de ce sensible pur ? Le sensible est ce qui a son propre sens interne (qui n'est pas celui de l'acte intentionnel), à savoir il a les « entrelacements des sens », les sens cachés qui ne se sont pas thématiques et actualisés: « Le son musical n'est plus un bruit. Il est susceptible de liaison et de synthèse qui n'ont plus rien de commun avec l'ordre de l'objet. Les couleurs, dont le lien avec les choses est plus ultime, s'en détachent surtout dans une peinture qui se sent révolutionnaire. Elles entrent dès lors, à leur tour, dans des ensembles indifférents à l'égard des synthèses des objets dans le monde. Le mot n'est pas séparable du sens. Mais il y a d'abord une matérialité du son qu'il remplit et qui permet de le ramener à la sensation et à la musicalité telle que nous venons de la définir : il est susceptible de rythme, de rimes, de mètres, de l'allitération, etc. Mais le mot se détache de son sens objectif et retourne à l'élément... »<sup>115</sup>

Le sensible dans l'art nous permet de révéler et de découvrir les nouveaux sens ou, autrement dit, les sens potentiels qui ne sont pas encore présents dans le monde. C'est une sorte de « créativité sans le concept ». L'objet esthétique (qui n'est pas considéré, strictement parlant, comme l'objet, mais comme le sensible chez Levinas) nous permet de saisir les sens potentiels explicitement tout en les laissant non objectivés : le rythme, les rimes, les mètres, l'allitération, les couleurs sont un dégagement du sensible comme tel qui ne se réfère pas à la réalité objective. La participation dans le rythme, l'expérience du rythme est un exemple privilégié de la conscience non-intentionnelle. Pour la conscience intentionnelle, la qualité sensible apparaît comme un moment abstrait de la perception de l'objet. À son tour le rythme ne présuppose pas l'objet. C'est la jouissance à l'état pur qui inverse notre relation au monde. Elle n'est plus active, mais toujours passive : « Des ensembles fermés dont les éléments s'appellent mutuellement comme les syllabes d'un vers, mais qui ne s'appellent qu'en s'imposant à nous... *Mais ils s'imposent à nous sans que nous les assumions...* Ou plutôt, notre consentement à eux s'invertit en participation. Ils entrent en nous ou nous entrons en eux, peu importe. Le rythme représente la situation unique où l'on puisse parler de consentement, d'assomption, d'initiative, de liberté – parce que le sujet en est saisi et emporté.»<sup>116</sup>

Quelle est l'importance de ces réflexions sur l'image dans notre propos ? Pour Levinas, l'image sensible (l'objet esthétique) n'est que le sensible en tant que tel. C'est précisément le sensible qui n'est pas le signe de l'objet réel. Il n'indique pas la réalité en tant que transparente (comme chez Husserl). Au contraire l'objet esthétique est le porteur de son propre sens qui échappe à toute réalité (et donc au réalisme) et à toute objectivité (et à l'idéalisme aussi). Il est

---

<sup>115</sup> EE, pp. 86-87.

<sup>116</sup> IH, p. 110.

transcendant par rapport à la conscience et coupe le mouvement intentionnel de la connaissance objective. Mais en même temps il s'est imposé à nous au travers de l'expérience du sentir.

Chez Husserl, l'image sensible (ou la sensation) est nécessairement incluse dans l'acte intentionnel et privée de son sens. On peut dire qu'elle est transparente parce qu'elle n'indique que le l'objet. Au contraire, d'après Levinas, l'image sensible (la sensation) est dégagée de cet encadrement dans l'objectivité.

Pour prolonger encore plus cette distinction, nous pouvons parler de signification du sensible (ou plutôt de la signifiante) par opposition au sens de l'appréhension intentionnelle. Husserl ne distingue pas *Sinn* (le sens) et *Bedeutung* (la signification)<sup>117</sup>, au contraire, bien qu'il ne s'agisse pas de logique, pour Levinas il est préférable de partager le sens en deux, premièrement en tant que rapporté à l'acte intentionnel et deuxièmement la signification qui ne signifie pas le terme de la logique, mais doit être comprise en tant que signifiante. Le sensible est donc ce qui a sa signification propre qui n'est pas rapportée au sens intentionnel.

En partant de cette conception, Levinas parle de conscience non-intentionnelle. Pour notre part, nous évoquerons le terme de conscience esthétisée en tenant compte du rôle de la sensibilité. Or celle-ci n'est pas comprise seulement comme corporéité, mais comme sensibilité ou affectivité. Il y a ici une leçon à retenir : la corporéité (les sensations du contact et du mouvement : *Empfindnisse* et *Kinesthèses*) est liée à l'intentionnalité fondamentale que nous avons abordée dans le deuxième chapitre, l'affectivité quand à elle n'a rien avoir avec l'intentionnalité, même pré-objective.

#### § 4. La réduction de la forme à la matière

Levinas discerne dans la sensibilité la réduction de la forme à la matière. Le sens objectif n'existerait plus, mais il y aurait la matérialité qui consiste en sensations ponctuelles : celles-ci ne sont pas exposées au sens unifié ou à l'interprétation unilatérale (ou comme selon les termes de Levinas, « le sens ultime »). À la différence du sens de l'acte intentionnel, la matière sensorielle fait preuve d'existence de ses propres liaisons de sens ou de significations internes inaccessibles à la conscience intentionnelle. Comme nous l'avons vu avec l'exemple de l'expérience esthétique, cette signification du sensible est accessible à la passivité de la conscience ou en d'autres termes à notre expérience du sentir. Dans l'ouvrage *Autrement qu'être* nous trouvons aussi par exemple une sensation plus concrète comme la « sensation gustative » : « Dans la « sensation gustative », la sensibilité ne consiste pas à confirmer, par l'image ou par l'aspect d'une présence, la visée de la faim. Dans toute sensibilité, la description comme

---

<sup>117</sup> A la différence de Frege, par exemple.

accomplissement ou Erfüllung – ou comme déception – de la conscience de..., implique une faim qui sans constituer le sens ultime de la sensibilité trouble encore la sensation devenue savoir... Ce saut par-dessus les images dévore la distance plus radicalement qu'elle ne se supprime entre sujet et objet. Englobement jamais assez englobant, impatience de l'assouvissement par laquelle il faut le définir dans la confusion du sentant et du senti. La suppression va jusqu'à rompre la forme qui revêt encore le contenu appréhendé dans la dégustation, forme qui assure à la qualité son appartenance à la catégorie de la qualité. Informée par cette forme la qualité est susceptible de se « refléter », d'avoir des « aspects », de se multiplier en images et en information. La saveur en tant qu'elle comble une faim, la saveur en tant qu'assouvissement, est rupture de la forme du phénomène qui s'en va amorphe en « matière première »... La matière « matérialise » dans l'assouvissement qui, par-delà tout rapport intentionnel de connaissance ou de possession.»<sup>118</sup> La sensation en tant que matière résiste à devenir une image aux aspects qui anticipent (bien qu'infinis) le « sens ultime » ou le tout (selon Levinas). Dans la sensation il y a la visée aussi, mais la visée qui n'est pas anticipée et qui ne se présente pas en tant qu'objet ou ne se confirme pas par l'image, parce que ici la structure « sujet-objet » (qu'on peut retrouver dans le cas de perception) est remplacée par le mouvement confus du sentir. À partir du sentir le sensible rompt la forme de l'image et se transforme en une matérialité extraite de toute forme.

Dans ces deux cas (l'expérience des œuvres d'art et de la « sensation gustative » ou, plus généralement de la « jouissance »), il s'agit d'une expérience hors de la conscience intentionnelle », car c'est une expérience chargée de significations qui ne sont pas soumises à l'appréhension intentionnelle. De même il s'agit d'une expérience consciente et non pas inconsciente. C'est-à-dire la conscience, d'après Levinas, n'est pas toujours réflexion, la « conscience de » ; c'est pour cette raison que dans la philosophie de Levinas on peut parler de conscience intentionnelle et de conscience non-intentionnelle. La différence entre ces deux formes de conscience réside dans le fait que par opposition à la conscience non-intentionnelle l'interprétation de la signification sensible par « la conscience de » (c'est-à-dire dans le cadre de la perception) ne rend pas compte du sensible.

Pourquoi la conscience intentionnelle n'est-elle pas capable de garder la richesse de la sensation ? D'après Levinas, la matérialité des sensations n'est pas formée du dehors (par l'appréhension intentionnelle), mais celle-ci possède une auto-organisation qui est à la fois transcendante par rapport à notre conscience active et inhérente à notre conscience passive. Elle est donc transcendante pour la réflexion et immanente à la sensation.

---

<sup>118</sup> AQE, pp. 116-117.

De plus, c'est une conscience hylétique qui apprécie plus soigneusement le vécu psychique et donc la vie psychique en tant que telle. Le reproche de Levinas par rapport à Husserl consiste en ce que dans la polémique contre le psychologisme, le tout de la vie psychique a été réduit à la conception logique. Levinas croit que la distinction entre les deux ne peut pas être si radicale que dans la phénoménologie de Husserl, sous peine de perdre l'essence du psychisme ou de la vie en tant que telle. Plus particulièrement, l'essence du psychisme est une temporalité qui est, pour Levinas, diachronique : non pas le rassemblement des points temporels dans une forme commune du temps mesurable ; l'impossibilité de l'identification.

En premier lieu, la sensation est le sentir qui n'est pas le senti en tant que qualité de l'objet, parce que le sentir est temporel et diachronique : dans le sentir rien ne ressemble et ne se rassemble. Ce dont Husserl s'écarte : malgré la différenciation entre le sentir et le senti il y aurait selon lui « ressemblance », « analogie » entre eux. « Il eut été, dès lors, naturel d'admettre que la sensation n'appartient au devenir vécu – à l'*Erleben* – qu'en tant que sentir ; que le sentir consiste en un ensemble de noèses vécues, que sa nature s'épuise en fonctions intentionnelles d'accueil tendues, pour les identifier, vers les qualités dénommées sensibles. Celles-ci trancheraient sur toute autre donnée par leur immédiate présence, par leur plénitude en contenu, par leurs richesses. Changeantes, elles ne varieraient que hors le vécu, sur le plan du senti, *au-delà* du sentir. Le vécu et le senti, le vécu et les qualités sensibles – seraient ainsi séparés par un « gouffre béant de sens », selon l'expression de Husserl. Et cependant ce schéma ne tient pas. »<sup>119</sup>

Levinas remarque dans la pensée de Husserl la tentative (non pas réalisée) de reconnaître le sentir dans le senti. Cela signifie que le senti se convertit en vécu : « Le sensible ne se révèle pas dans l'ostension qui serait l'instant fulgurant d'une *noèse* de pur accueil. La noèse elle-même a un étirement temporel et une constitution dans le temps ; elle se réfère, dans son intention, à la matérialité d'une *ολη*. Les qualités sensibles : sons, couleurs, dureté, mollesse – les qualités sensibles, attributs des choses – seraient, elles aussi, vécues dans le temps en guise de vie psychique, s'étirant ou se dévidant, dans la succession de phases temporelles et non seulement perdurant ou s'altérant dans le temps mesurable des physiciens. Husserl en convient, Husserl y insiste comme personne de nos jours, réhabilitant les enseignements que par certains aspects de ses thèses il semblait contester. Les qualités sensibles ne sont pas seulement le senti ; elles sont le sentir, comme les états affectifs. Berkeley l'a toujours enseigné. »<sup>120</sup> Enfin, selon Levinas, Husserl renonce à sa propre hypothèse: en étant réuni avec le senti par la ressemblance, le sentir perd sa propre temporalité diachronique et se transforme en temporalité

---

<sup>119</sup> AQE, p. 55.

<sup>120</sup> AQE, pp. 55-56.

synchronique qui se range du côté de l'idéal d'identification. Si Husserl range le vécu psychique (le sentir) du côté des lois de l'objectivité (si le senti est identifié à la qualité de l'objet, cela ne signifie pas qu'il s'agisse de la même chose, mais plutôt d'analogie), à son tour, dans l'objectivité Levinas lui-même ne voit que le vécu psychique (sans aucune analogie avec la qualité de l'objet). Par conséquent, l'objectivité perd son identité en se convertissant en matérialité.

## Conclusion

E. Levinas radicalise la distinction qu'établit Husserl entre la sensation et la perception en libérant le sensible de la perception (le sensible comme qualité de l'objet ou perception sensible). Si chez Husserl le sentir est apprécié seulement dans l'acte intentionnel, chez Levinas le sentir apporte sa propre signification : « Même informée – ou déformée par le savoir – l'intuition sensible peut retourner à sa signification propre... »<sup>121</sup>

La théorie de l'image chez les deux philosophes confirme notre hypothèse. Les deux renoncent à la théorie afin d'éviter le dédoublement de l'objet, mais d'une manière très différente. Husserl voit dans l'image non pas le double de l'objet, mais la transparence qui nous amène à l'objet. En ce sens il les identifie. Au contraire Levinas refuse la transparence pour donner à l'image sa propre existence par référence à l'objet. En ce sens, il les sépare en réalisant une dualité insurmontable entre l'objectivité et la sensation, entre la forme et la matière. Ainsi le philosophe fait sortir la sensibilité hors du cadre épistémologique car la *hylé* n'est pas simplement un matériau pour la conscience intentionnelle.

La théorie du temps diachronique nous en assure. Les moments ponctuels ne sont plus soumis à l'intentionnalité, même s'il s'agit de l'intentionnalité originaire. Les impressions originaires existent d'une manière transcendante l'une par rapport à l'autre sans horizon et contexte commun. Cette démarche implique la rupture du sens intentionnel. La sensation ou la sensibilité est ce qui permet d'avoir l'expérience du moment. Celle-ci n'est pas un sentiment comme la joie ou la tristesse, ni la volonté ou le jugement – tout ce qu'on peut définir en tant qu'intentionnel (y compris d'une manière latente comme, par exemple, le sentiment) ; cela nous permet d'avoir l'expérience de la relation, de la transcendance ou de ce qui ne doit pas être interprété à partir de la connaissance. Dans cette expérience de la passivité, où la transcendance se fait sentir, « temps, impression originaire et conscience se conjuguent »<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> AQE, p. 103.

<sup>122</sup> AQE, p. 57.

## Conclusion générale

Les conceptions de l'intentionnalité et de la sensation sont complémentaires. Néanmoins, Emmanuel Levinas insiste sur le rôle important de la sensation par rapport à l'acte intentionnel dans son ensemble. En conclusion, nous rappellerons tout d'abord les trois interprétations que nous avons distinguées au fil de ce propos. Si les deux premières approches correspondent aux idées de Husserl, la troisième est, quand à elle, propre à Levinas.

1) Dans la première approche Levinas définit la sensation comme un « contenu immanent » dans le cadre de la phénoménologie de Husserl. Ainsi elle n'est comprise que comme dépendante de l'acte intentionnel et du sens que l'acte intentionnel contient. De plus, d'après Husserl, la sensation est non-intentionnelle. Or, Levinas affirme que Husserl n'a pas tenu cette affirmation. Il introduit le terme de « ressemblance » (*Ähnlichkeit*) pour expliquer le rapport entre le sentir et le senti, entre la sensation et la qualité objective.<sup>123</sup> Par conséquent la sensation est placée dans une liaison intentionnelle. Levinas conclut donc que Husserl n'a pas osé arracher la sensation à la relation intentionnelle. Nous pouvons dire qu'il fait cela non sans raisons : hors du sens intentionnel la sensation peut être considérée comme une sensation d'empirisme où on ne peut pas distinguer l'objectif du subjectif. Si Husserl peut être d'accord avec l'intention d'empirisme, l'empirisme est compris que comme transcendantal<sup>124</sup>.

2) Cette intention d'empirisme transcendantal qui est encore intention propre à Husserl, Levinas la développe dans les articles « Intentionnalité et métaphysique », « Intentionnalité et sensation ». Cette interprétation constitue le second point de notre propos. Ici Levinas répète que l'empirisme réside dans le travail de constitution de la chair : de la temporalité et de la spatialisation. La structure de cette constitution est encore intentionnalité, mais tout à fait distincte de l'intentionnalité objectivante avec la structure « sujet-objet » (avec la possibilité de la représentation<sup>125</sup>) : c'est une « intentionnalité fondamentale », « intentionnalité par excellence », « intentionnalité originale ». L'intentionnalité originale n'est possible que grâce à l'autre type de structure, à savoir l'« itération fondamentale ». Elle crée une distance mais une distance par rapport à soi-même. Les sensations de la localisation (les *Empfindnisse*), du mouvement (les *Kinesthèses*) et de la constitution du temps immanent à partir de la proto-impression (*Urimpression*) illustrent ce type de structure quand la conscience est en retard sur elle-même.

---

<sup>123</sup> « On a beau prêter au sentir l'intentionnalité identifiant couleurs et sons objectifs, le sentir est un raccourci de ces couleurs et de ces sons. Il « ressemble » au senti. Quelque chose est commun à l'objectif et au vécu. Tout se passe comme si le sensible – dont la signification n'a été fixé qu'à partir du *connaître...* » (AQE, p. 56.)

<sup>124</sup> Depraz, Natalie, *Lire Husserl en phénoménologie*, Presses Universitaire de France, 2008, pp. 209-241.

<sup>125</sup> « Le chapitre précédent [chapitre IV de ThI] nous a bien montré que seul l'acte objectivant a le privilège de donner l'objet, et que notre contact avec le réel a la structure de la représentation. » (ThI, p. 101.)

De plus, il ne faut pas oublier la première motivation de la pensée levinassienne qui est la quête de la transcendance. Nous avons déjà vu la source de cette recherche de la transcendance dans le livre « Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl » : dès le début l'intentionnalité de Husserl a été interprétée par Levinas en tant que transcendance sous l'influence de Heidegger. À partir du moment où Levinas a pris la position critique par rapport à l'intentionnalité et par rapport à la notion de transcendance de Heidegger, il s'est mis à chercher d'autres approches interprétatives à l'idée de transcendance. Le philosophe trouve cette approche dans la sensation et la sensibilité dont il démontre la signification. Dans le cas de l'intentionnalité fondamentale, la transcendance se signale aussi, mais il est nécessaire ici de parler de « transcendance immanente »<sup>126</sup> ou encore d'« auto-transcendance » qui se réalise à l'aide de la fonction transcendantale de la conscience : c'est pour cette raison nous avons utilisé l'expression « le transcendant du transcendantal ».

3) Pour Levinas, la transcendance véritable se manifeste dans la sensation qui est débarrassée complètement du rapport intentionnel, même s'il s'agit d'intentionnalité originale. Cette démarche préfigure la discussion sur la phénoménologie *hylétique* ou celle sur la révision de l'esthétique transcendantale. Or, la possibilité d'une philosophie *hylétique* a déjà été désignée par Husserl, mais elle n'a pas été élaborée afin que la phénoménologie *noétique* constitue l'axe principal pour les recherches de Husserl.<sup>127</sup> C'est de cette source que Levinas puise l'inspiration pour son entreprise, il veut voir dans la *hylé* quelque chose d'autre qu'un simple matériau pour la conscience intentionnelle : un domaine autonome par rapport à la conscience intentionnelle.

L'interprétation de la sensation selon laquelle le rôle de la *hylé* n'est pas réduit à l'élément constitutif de l'objectivité (comme dans le cas de la constitution du monde à partir de la chair corporelle) appartient donc à la pensée de Levinas. La position de Levinas est confirmée par sa théorie du temps diachronique où le moment ou la sensation ponctuelle (l'impression) ne se fait pas durer à l'aide de l'intentionnalité originale. Le temps ne se prolonge pas comme « présent vivant », au contraire le moment tombe dans le passé sans le retour (le « passé immémorial »<sup>128</sup>). Si dans la constitution du temps et de l'espace à travers la

---

<sup>126</sup> Sur cette notion chez Depraz, Natalie, *Transcendance et Incarnation : Le statut d'intersubjectivité comme altérité chez soi à soi chez Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, 1995, p. 31-34.

<sup>127</sup> « Naturellement l'*hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même, mais d'autre part, d'un point de vue fonctionnel, elle n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame possible dans le tissu intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles. Si l'on considère non seulement la difficulté, mais aussi l'ordre de présence des problèmes par rapport à l'idée d'une connaissance absolue, l'*hylétique* se situe manifestement très au-dessous de la phénoménologie noétique et fonctionnelle (ces deux derniers aspects de la phénoménologie étant d'ailleurs proprement inséparables). » (*Idées I*, § 86, p. 298.)

<sup>128</sup> « Car le laps de temps, c'est aussi de l'irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance,



structure d'«itération» et de l'intentionnalité originale nous avons vu que la conscience est retardée sur elle-même, nous comprenons ici que ce retard n'est pas insignifiant. C'est une signification du moment et de la sensation qui est irréductible à l'œuvre de la connaissance. Le temps diachronique est brisure de la synchronie, c'est pourquoi la diachronie est le temps de la relation avec le transcendant, l'autre.

La discussion de l'intentionnalité et de la sensation peut être reprise en des termes différents : en termes de « phénomène », de « donation » (où il y a le dépassement de l'intention dans l'intention), en terme de phénoménologie *hylétique* etc. Mais dans le cas de la pensée d'Emmanuel Levinas il serait plus juste de parler en termes de « relation ».

La divergence de points de vue entre Levinas et Husserl consiste en des compréhensions différentes du terme de « relation ». La relation du subjectif et de l'objectif, du vécu et de l'objet, du visé et de la visée ; de la relation qui retient la liaison entre la conscience et le monde. Pour cette raison, il est préférable de parler du sens et non pas du contenu chez Husserl.<sup>129</sup> C'est précisément le terme de « sens » qui traduit chez Husserl la relation, parce que l'interprétation de la relation en termes de « contenu immanent » implique la théorie de l'image mentale. La théorie de l'image de Husserl illustre sa compréhension de la relation. L'image existe et son existence est, en un certain sens, transparente ; cela atteste que l'image n'est pas le double de l'objet, mais d'une certaine façon l'objet lui-même. Il s'agit du médiateur qui, en même temps, serait immédiat : bien qu'il y ait deux éléments (l'image et l'objet) il n'y en a en fait qu'un (le sens de l'objet).

Levinas comprend bien que Husserl évite le piège de l'image mentale. Néanmoins, sa compréhension du terme de « relation » est tout à fait différente que chez Husserl. La relation est une expérience de séparation réelle au sens d'empiriste, une séparation qui n'est pas une distance abstraite comme dans le cas d'intentionnalité ; une séparation sensible et irréductible à la pensée. Sa théorie de l'image en est la preuve. Pour Levinas, l'image n'est plus le reflet de l'objet, étant sensible pur elle obtient son propre statut. L'existence de l'image n'est plus transparente et n'indique plus l'objet, mais son existence est consistante et indépendante par rapport à l'objet. Ainsi, nous voyons que chez Husserl l'esthétique transcendantale est liée à la logique transcendantale, à son tour Levinas propose de les partager. Le philosophe insiste sur

---

s'accomplit la « synthèse » absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps *se* passe. L'immémorial n'est pas effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. » (AQE, p. 66.)

<sup>129</sup> « Le phénoménologue choisit d'éviter le terme « contenu », trop « équivoque », et opte pour celui de « sens ». Il mène un examen serré de la portée expérientielle des termes, en faisant jouer la vertu « relationnelle » du terme « sens », par différence d'avec celui de contenu, qui clôt l'objet sur lui-même. En revanche, le terme de « sens » permet de désigner la relation de la conscience à l'objet, car « en lui et par lui, la conscience se rapporte à un objet en tant qu'il est le « sien ». » (Depraz, Natalie, *Lire Husserl en phénoménologie*, Presses Universitaire de France, 2008, p. 211.)

l'indépendance de la sensation quand à l'intentionnalité. Mais la méthode de la phénoménologie reste valable et consiste en ce que à travers notre conscience et notre expérience nous avons accès à quelque chose de l'original et que notre expérience est capable de le porter et le témoigner sans le déformer.

## Bibliographie

Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978 (abrégé AQE).

- *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (abrégé Ev).
- *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004 (abrégé EE).
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006 (abrégé EDE).
- *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991 (abrégé EN).
- *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 (abrégé IH).
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001 (abrégé ThI).
- *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 (abrégé TI).

Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard (trad. par P. Ricoeur), 1950 (abrégé Idées I).

- *Recherches logiques*, Tome II, Paris, PUF (trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer), 4<sup>e</sup> édition (2002), 2<sup>e</sup> tirage (2005).
- *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin (trad. par G. Peiffer et E. Levinas), 1992.

## Ouvrages et articles

Barbaras, Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Les Editions de La Transparence, 2004.

Bégout, Bruce, *Le Phénomène et son ombre : Recherches phénoménologique sur la vie, le monde et le monde de la vie*, Tome II : Après Husserl, Paris, Les Editions de la Transparence, 2008.

Dastur, Françoise « *Intentionnalité et métaphysique* » // *Positivité et transcendance*, Paris, PUF, 2000, pp. 125-141.

Depraz, Natalie, *Lire Husserl en phénoménologie*, Paris, PUF, 2008.

Depraz, Natalie, *Transcendance et Incarnation : Le statut d'intersubjectivité comme altérité chez soi à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combat, L'Éclat, 1991.

Legros, Robert, « *Levinas et l'intentionnalité.* » // *Questions sur l'intentionnalité*, Bruxelles, Édition OUSIA, 2007, pp. 317-351.

Montavont, Anna, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

Murakami, Yasuhiko, *Lévinas Phénoménologue*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.

Schiffer, Daniel Salvatore, *La philosophie d'Emmanuel Levinas : Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris, PUF, 2007.

## Résumé

Mon sujet d'étude concerne les questions d'intentionnalité et de sensation dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Cette problématique prend sa source dans la philosophie d'Edmund Husserl. À la différence de son maître, Franz Brentano, Husserl ne considère pas l'intentionnalité comme un critère rigoureux des vécus, mais comme un critère majoritaire. Par conséquent, Husserl ne voit pas l'unité entre tous les vécus sur la base de l'intentionnalité mais celle des actes complets. Il y a donc une certaine dualité entre la matière sensuelle non-intentionnelle et l'appréhension intentionnelle. Par la suite, certains philosophes - y compris E. Levinas - reprendront cette équivoque pour développer la problématique de la phénoménologie non-intentionnelle qui se base sur la sensation.

Les trois étapes qui ont constitué mon cheminement sont suivantes. En premier lieu, en nous appuyant sur son livre *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, nous examinons le point de départ pour la réflexion de Levinas. Sous le jour de la philosophie de Heidegger l'intentionnalité de conscience, ou des vécus, n'est comprise qu'en tant que transcendance. Par la suite, à partir de cette idée de transcendance Levinas cherche les approches des idées d'intentionnalité et de sensation.

La seconde étape, c'est une analyse d'intentionnalité originaire qui est propre aux sensations (les sensation du contact (*Empfindnisse*) et du mouvement (*Kinesthèses*), l'impression originaire (*Urimpression*)). La structure d'intentionnalité originaire est distincte de celle d'intentionnalité objectivante. Si celle-ci révèle la structure de thématization « sujet-objet », celle-là forme la structure d'« itération fondamentale » qui est en deçà de la distinction « sujet-objet ». Or il s'agit d'intentionnalité car la structure d'« itération » crée un premier écart, mais, proprement parlant, l'écart à soi qui n'est pas soumis à la représentation. Ainsi la structure d'intentionnalité du sentir manifeste le retour ou le retard de la conscience sur elle-même.

Enfin, Levinas radicalise cette distance d'« itération fondamentale » afin de démontrer que ce retard signale une diachronie irréductible. Par opposition à la théorie du temps immanent celle du temps diachronique permet de découvrir la signification d'une sensation ponctuelle (l'impression). En prenant en compte ce développement nous voyons que dans sa philosophie Levinas distingue la perception et la sensation (ou la sensibilité). La première permet d'établir la relation intentionnelle par l'intermédiaire de la « ressemblance » entre la sensation en tant que contenu immanent d'acte intentionnel et la qualité d'objet. Au contraire la deuxième ne présuppose pas la relation intentionnelle. À travers la diachronie Levinas

cherche à débarrasser l'expérience sensible de l'acte intentionnel afin d'en voir l'indépendance par rapport à l'idéal d'objectivité.

La position de Levinas est confirmée par sa théorie d'image. Pour Levinas l'image ne sert pas de l'indication transparente d'objet, mais préserve sa propre épaisseur d'être. Par conséquent l'esthétique reçoit un statut indépendant de l'oeuvre de connaissance. Levinas considère l'expérience esthétique en tant que possibilité de l'expérience de conscience non-intentionnelle.