

## LA SUBJECTIVITÉ CARTÉSIENNE SELON LE PREMIER LEVINAS<sup>1\*</sup>

Wojciech Starzyński<sup>\*\*</sup>

### RESUMO

O estudo segue os motivos cartesianos no pensamento do primeiro Levinas apoiando-se sobre o texto de 1947 “Da existência ao existente”. Seu objetivo é reconstruir uma “via cartesiana” do *cogito* adotada por Levinas, que assim anunciava as teses famosas de “Totalidade e Infinito”. A análise se faz em três momentos. Primeiramente, consideramos o *cogito* como experiência originária de uma materialidade vivida como apego a uma base e seu surgimento a partir dela. Essa tese bem original é em seguida reforçada por Levinas pelas análises do sono e da temporalidade para chegar à questão da liberdade. Todos esses fenômenos sendo descritos numa articulação perfeita com o texto clássico das *Meditações* convergem no esforço da reapropriação fenomenológica da tese comumente contestada: aquela do sujeito entendido como *res cogitans*, como substância.

**Palavras-chave:** Descartes. Levinas. *Cogito*. Fenomenologia.

### RÉSUMÉ

L'étude porte sur les motifs cartésiens dans la pensée du premier Levinas, et s'appuie principalement sur le texte de 1947 «De l'existence à l'existant». Son but est de reconstruire une «voie cartésienne» du cogito adoptée par Levinas, laquelle annonce les thèses fameuses de «Totalité et infini». L'analyse procède en trois moments. Premièrement, on envisage le cogito comme expérience originaire d'une matérialité vécue comme attachement à une base et son surgissement à partir d'elle. Cette thèse originale est ensuite renforcée par Levinas par des analyses portant sur le sommeil

<sup>1</sup> \*Le texte est un extrait remanié et augmenté de l'article «Karteziánská subjektivita podle „raného“ Levinase», *Filosofický časopis*, speciální číslo „Za hranicemi tváře. Levinas a socialita“, ed. J. Bierhanzl, K. Novotný, Praha 2014 (en tchèque) ainsi qu'une reprise de W. Starzyński; *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Warszawa Wydawnictwo IFiS PAN 2014, p. 186-199 (en polonais).

<sup>\*\*</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris-Sorbonne. Pesquisador do Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academic of Sciences. *E-mail*: wojciech.starzynski@entre.pl

et la temporalité pour aboutir à la question de la liberté. Tous ces phénomènes, étant décrits dans une articulation parfaite avec le texte classique des *Meditationes*, convergent dans l'effort de réappropriation phénoménologique de la thèse communément contestée, celle du sujet entendu comme *res cogitans*, la substance.

**Mots-clés:** Descartes. Levinas. *Cogito*. Phénoménologie.

Il peut paraître de prime abord et d'après une certaine vulgate philosophique que la question du sujet, du sujet post-moderne et post-métaphysique, si elle se pose, équivaut au simple dépassement des positions de la métaphysique classique, par exemple celle de Descartes ou de Kant, le dépassement étant entendu finalement dans le sens d'une disqualification, d'un abandon, d'une élimination, d'une liquidation. En ce sens, dans la situation actuelle de la philosophie, il ne resterait rien d'autre à faire qu'opérer une destruction. Reste pourtant à savoir comment l'opérer, et en quoi elle consiste. Dans ce texte, tout en gardant en vue à l'arrière-plan ce problème général, j'adopterai un cadre plus restreint en me limitant à suivre les textes du premier Levinas sous un angle bien précis, celui de ses références cartésiennes, et pour autant qu'elles peuvent contribuer à une approche plus complexe de la question du sujet. Le but de ce texte est donc d'analyser les motifs cartésiens, ou pour le dire d'une manière plus appropriée, de reconstituer tout une chaîne de thèses d'inspiration cartésienne dans la première période de la pensée d'Emmanuel Levinas, donc avant la sortie de *Totalité et infini* en 1961. Plus précisément, nous allons nous appuyer principalement sur le texte *De l'existence à l'existant*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Jacek Migasiński dans son article « Nowa droga konstytucji podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa [La nouvelle voie de la constitution du sujet dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas], in DUBIKA, A. (Éd.). *Poznanie – podmiot – dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Toruń 2002, p. 89-100, se donne une tâche comparable en se référant principalement aux textes du premier Levinas bien que le moment cartésien ne semble pas retenir son attention. Par contre, dans son étude remarquable sur l'interprétation levinasienne de Descartes (« Cogito i nieskończoność. Levinas – Kartezjusz [Cogito et l'infini. Levinas-Descartes] », in : GADACZ, T. MIGASIŃSKI, J. (Es.) *Levinas i inni*, Warszawa 2002, p. 13 – 23), J. Migasiński l'expose d'abord en s'appuyant sur le texte *De l'existence à l'existant*. Il y prend en considération surtout la reprise faite par Levinas de la thèse sur la substantialisation du *cogito*. Migasiński la qualifie pourtant comme la preuve d'une instrumentalisation de la pensée de Descartes. Loin de voir en Descartes – à la suite de Husserl - un précurseur de la phénoménologie, il fait recours (a) aux arguments

Contrairement aux autres « pionniers » de la phénoménologie française comme Jean- Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty, il est assez courant d’associer la philosophie de l’auteur de *Totalité et infini* avec la pensée du « père de la modernité »; et cela en raison de l’usage que fait Levinas de l’idée d’infini avec une référence explicite aux *Meditationes de prima philosophia*. Tout en reconnaissant comme pleinement justifié ce rapprochement, qui est devenu aujourd’hui presque banal, mais aussi trop simplificateur, nous voulons suivre de près la manière dont Levinas s’inspire de la tradition cartésienne. Notre hypothèse est que l’introduction de l’idée d’infini, d’inspiration cartésienne, a été précédé d’un travail de longue haleine sur la pensée de Descartes, et plus précisément sur le *cogito*. Pour confirmer cette hypothèse, il semble indispensable de retrouver les références cartésiennes pour autant qu’elles sont incluses dans une série d’arguments qu’on pourra par la suite qualifier comme « cartésiens ». Nous supposons donc provisoirement que le contexte plus large de l’inspiration cartésienne peut être reconstitué chez Levinas suivant la question de la subjectivité, et c’est à partir de cette question qu’il aboutit finalement à la reformulation célèbre de l’idée d’infini.

Les analyses qui, du point de vue de notre travail, esquissent une reformulation phénoménologique du sujet cartésien, Levinas les ouvre par une question qui porte sur le mode de son advenue. En réponse au problème posé en termes d’événement, l’auteur de *De l’existence à l’existant* introduit la notion d’« ici », qu’il attribue à la subjectivité nouvelle à titre de constituant. Levinas, cependant, ajoute que le problème doit être mis en rapport avec la position cartésienne, qu’il appelle l’idéalisme. Notons qu’il n’emploie pas ce terme dans un sens négatif, mais tout comme ailleurs Merleau-Ponty<sup>3</sup>, il

---

psychologisants en disant qu’il faut « distinguer deux personnalités de Descartes : celle d’un savant et l’autre d’un métaphysicien » (p. 19), (b) à l’érudition, en rapprochant l’interprétation de Levinas à celle de Ferdinand Alquié pour conclure que la « dette » de ce premier envers Descartes concerne principalement « l’intuition géniale (...) de la façon de penser la transcendance », ce qu’affaiblit considérablement l’importance de la première période. Cf. aussi du même auteur, „Emmanuela Levinasa droga do metafizyki”, in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2/1994, p. 45 – 65 et 3/1994, p. 5 – 18.

<sup>3</sup> En reconstruisant la voie philosophique de Descartes, Merleau-Ponty affirme que l’avancée des *Meditationes* dont l’analyse du morceau de cire est un parfait exemple, se caractérise par « une attitude authentique, celle de l’homme faisant l’expérience de la perception. Ici apparaît l’idéalisme véritable... » (MERLEAU-PONTY, *L’union de l’âme et du corps*

essaie de ressaisir le moment authentiquement phénoménologique qui est à l'oeuvre dans le surgissement de la subjectivité cartésienne. Ce qu'il a d'abord à l'esprit ici, c'est que l'exercice du doute, qu'on peut qualifier après Husserl comme une sorte de réduction phénoménologique, place le sujet qui l'opère en dehors du monde, en l'excluant de l'espace intramondain.

La première question qui se pose à ce moment-là concerne le caractère phénoménologiquement descriptible de la subjectivité ; car tout en se souvenant que le doute cartésien dans sa procédure progressive nie le corps, cela laisse soupçonner qu'aller en dehors du monde signifiera, dans le cas de Descartes, exclure le corps, mon corps. Pour l'auteur *De l'existence à l'existant*, il est clair cependant que l'exclusion cartésienne du corps concerne simplement un objet situé dans l'espace du monde, le sujet doutant, opérant sa sortie du monde extérieur, resterait d'autant plus une subjectivité corporelle par excellence au sens phénoménologique du terme. Le moment authentique de l'« idéalisme » cartésien (dont de nombreuses versions de l'idéalisme sans doute se débarrassent) tiendrait donc à l'accès au cogito qui n'est pas encore dans le monde, mais qui est saisi dans son surgissement originaire auquel la logique événementiale impose les lois de sa constitution. Constitution qui ne serait pas une mise en jeu de la pensée impersonnelle mais au contraire, qui individualise dans son acte même. La thèse levinasienne affirmant que le cogito au moment de son advenu, occupe déjà une position spécifique, est-elle vraiment cartésienne ? Levinas le suggère en disant que l'affirmation cartésienne «Je suis, j'existe» l'assume, bien que d'une manière implicite pour ensuite le confirmer dans la thèse substantialiste : « Le corps exclu par le doute cartésien, c'est le corps objet. Le *cogito* n'aboutit pas à l'impersonnelle position : 'il y a de la pensée', mais à la première personne du présent : 'je suis une chose qui pense' »<sup>4</sup>.

Levinas renvoie donc au fameux passage effectué par Descartes dans les *Meditationes* où après avoir affirmé sa propre existence, le sujet cartésien est enrichi par une qualification d'être chose, une substance. Notons que le jeune Levinas est à ce moment complètement à contre-courant par rapport aux critiques habituelles adressées à Descartes, et formulées entre autres par Husserl et Heidegger. Pour Levinas, dans cette thèse traditionnelle, le

---

chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris Vrin 2002, p. 27).

<sup>4</sup> *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 117.

caractère « chosique » de la *res cogitans* rend compte de son « épaisseur matérielle » à partir de laquelle le sujet se constitue comme tel, occupant toujours déjà un « ici ». Cette thèse curieuse et originale tranchant avec le reproche de l'erreur substantialiste, Levinas la formule ainsi: „Le plus profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose. La pensée a un point de départ. Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de localisation, mais d'une localisation de la conscience qui ne se résorbe pas à son tour en conscience, en savoir.”<sup>5</sup> Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une restauration de l'idéalisme naïf où le sujet dans son autoconstitution par la pensée aurait la fonction du fondement métaphysique, mais tout au contraire, de l'expérience originaire, où le sujet se constitue dans une certaine passivité qui vient du fait d'occuper déjà une position, un « ici », qui cependant, n'est pas descriptible selon les coordonnées de l'espace du monde. Au moment de la prise de conscience, dans l'acte d'autoconstitution, la conscience découvre son repli sur son propre « lieu », qui ne peut pas être réduit ni à la conscience, ni au monde. Comme le décrit Levinas, ce n'est pas la conscience qui constitue le lieu occupé par elle, mais inversement, elle le reçoit ou même se reçoit de lui ; ce lieu devient dès lors un lieu ou une base de son apparition. La connaissance objective serait donc un résultat secondaire, tardif et dérivé du surgissement de la conscience à partir de sa matérialité vécue, la conscience qui est « une possibilité de se ramasser dans l'ici, dont elle n'est jamais détachée »<sup>6</sup>.

Le second moment de la description de cette subjectivité au moment de sa constitution tient au phénomène du sommeil et au passage de la veille au sommeil, thème présent chez Descartes. Rappelons-nous que la subjectivité cartésienne définie par la conscience de soi connaît son existence, sa substantialité, indépendamment du fait de savoir si elle est éveillée ou en sommeil, et Levinas dans ce contexte ajoutera que la „possibilité de dormir, est déjà fournie par l'exercice même de la pensée”<sup>7</sup>. L'ici de la pensée reste inamovible intervenant comme sa condition préalable tout en précédant l'espace mondain, constituant ainsi le caractère radicalement non-objectif, bien

<sup>5</sup> EE, „La position” b) „», Paris 1986, p. 117.

<sup>6</sup> EE, p. 117 et 118.

<sup>7</sup> EE, p. 118.

que «chosique» de la conscience. Levinas thématise donc la toute première constitution de la subjectivité qui n'est pas encore dans le monde, qui n'est pas impliquée dans un projet ou une aventure ontologique quelconque, même si son être repose sur une certaine évènementialité qui a été ouverte par cette expérience primordiale. „Le scintillement de la conscience, son *repli dans le plein*, c'est sans aucune référence à l'espace objectif, le phénomène de la localisation et du sommeil, qui est précisément l'événement sans événement, l'événement intérieur”<sup>8</sup>. Le phénomène du sommeil, et l'état de conscience qui le caractérise décrit ainsi une subjectivité corporelle qui se matérialise par son attachement au lieu à partir duquel elle surgit. Selon Levinas, on ne peut pas confondre la facticité d'un tel lieu avec la factualité de toute autre localisation spatiale dans le monde (par exemple, d'une situation sociale dans la ville natale), car pour le sujet qui s'endort „le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu – il devient notre refuge en tant que base”<sup>9</sup>. C'est „à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience”<sup>10</sup>. On peut constater que cet ici comme le lieu de s'endormir et de se réveiller désigne une immanence phénoménologique propre et concrète mettant en oeuvre ainsi « l'évasion » de l'être-dans-le-monde, ce qui marque radicalement sa distance par rapport au *Dasein* heideggerien. Ainsi la reformulation phénoménologique d'une thèse cartésienne, ou plus généralement idéaliste, sur le point de départ absolu de la conscience, est rendue possible par le fait de préciser qu'un tel commencement fait surgir en effet un sujet qui fait éprouve de sa matérialité, de la corporéité, d'une auto-affection, qui est fondée sur le fait d'« être posé sur une base »<sup>11</sup>. Ce faisant, Levinas fournit une version nouvelle du cogito existentiel, qui par rapport aux tentatives de Sartre ou de Merleau Ponty cesse d'être à son origine dirigé vers le monde, mais qui apparaît par la puissance de l'événement d'autolocalisation. Cet événement, qui déclenche le processus de constitution de la conscience de soi, désigne également le moment de réflexivité de la conscience comme

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>9</sup> EE, p. 119.

<sup>10</sup> EE, p. 120.

<sup>11</sup> « En se posant sur une base, le sujet encombré par l'être se ramasse, se dresse et devient le maître de tout ce qui l'encombre ; son *ici* lui donne un point de départ », EE, p. 122.

secondaire. „L’ici dont nous partons, l’ici de la position, précède toute compréhension, tout horizon et tout temps. Il est le fait même que la conscience est origine, qu’elle part d’elle-même, qu’elle est existant.”<sup>12</sup> La dimension évènementiale de la subjectivité consciente d’elle-même rend compte, non seulement d’une passivité, mais aussi bien de l’acte réflexif qui assume son être, l’être dont le mode décide que la conscience originellement réflexive se caractérise par une certaine matérialité ou corporéité. En ce sens, „le corps (...) n’est en aucun cas chose. (...) son être est de l’ordre de l’événement et non pas du substantif (...) La matérialité du corps demeure une expérience de la matérialité. (...) je suis un corps”<sup>13</sup>.

Le moment suivant de l’analyse peut être considéré comme passage obligé de toutes les interprétations phénoménologiques du cogito<sup>14</sup>, et porte sur la temporalité spécifique propre à une telle conscience. Comment peut-on parler du temps ou de la temporalité dans une situation où la conscience se constitue en dehors du monde? Quel type de temporalité peut-on lui attribuer en suivant les traces de l’événement le constituant comme surgissement de sa base matérielle? A ce moment, Levinas fait de nouveau recours à Descartes en disant que dans la subjectivité entendue comme la *res cogitans*, la substance, la pensée se fait et s’accomplit toujours au présent. L’instant présent sera donc le lieu temporel de la constitution du sujet, et comme le dira Levinas, ce présent «s’écoule par lui-même» en ignorant non seulement le monde, mais aussi son histoire. Dans sa polémique avec le modèle temporel basé sur la rétention-protention, Levinas reconnaît que le présent amondain ne contient en soi qu’une possibilité inéluctable de son interruption, ce qui finalement ouvre une dimension décisive de la temporalité anhistorique qui

<sup>12</sup> EE, p. 121 – 122.

<sup>13</sup> EE, p. 122 – 123. Il est remarquable que J.-L. Marion dans ses analyses qui portent sur *meum corpus* de la *Meditatio VI* fait recours à ces passages de Levinas qui dégagent le caractère corporel de la subjectivité tout en confirmant ainsi leur origine cartésienne (cf. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris : Grasset, 2013, p. 78 n. 1 et p. 87, n. 1).

<sup>14</sup> Il faut signaler que Merleau-Ponty dans son cours de 1947-1948 semble aussi admettre une temporalité phénoménologique du cogito cartésien qui serait celle de la « pulsation de l’instant présent » : « Si je pense que je suis, cela ne résulte pas d’une pensée objective braquée sur « la pensée » et « l’être », mais que je suis moi-même ce lien et que je l’accomplis. (...) cette activité n’est saisissable que dans l’instant : la pulsation de temps me sépare de moi-même et rien ne prouve qu’ensuite je doive encore exister », *op. cit.*, p. 17.

est celle de « l'infini du temps ou de l'éternité ». De cette façon, l'individuation de la subjectivité s'accomplirait au présent en ce sens que, bien que non encore située dans le système mondain de référence global, dans ledit instant présent, elle trouverait sa cohésion d'étant. Le présent, constituant ainsi la subjectivité à chaque fois dans un instant, se distinguerait radicalement de la durée ; par conséquent, le sujet en serait profondément affecté en tant qu'étant qui existe d'une telle manière que chaque instant ne doit pas nécessairement passer en un instant suivant. Ainsi l'instant présent ouvrirait sur le plan d'une temporalité plus vaste, qu'il n'embrasse pas en tant que sujet, mais qui se trouve pourtant contenue en lui. Ce qui est particulièrement important dans le contexte envisagé des motifs cartésiens présents chez le premier Levinas, c'est que par la dualité de l'instant présent, la subjectivité faisant épreuve de sa propre finitude semble pleinement s'établir en tant que telle dans une autonomie parfaite.

Dans le cadre des analyses qui portent sur le présent à la fois fini et ouvrant sur l'infini, Levinas évoque la théorie classique de la création continuée, qui dans la pensée de Descartes et de Malebranche a été introduite pour assurer une continuité aux instants isolés, en rappelant „l'incapacité de l'instant de rejoindre par lui-même l'instant suivant”<sup>15</sup>. La thèse traditionnellement critiquée pour son dogmatisme théologique se trouve donc mise en valeur par Levinas. Pour lui, à ce moment de la procédure de la pensée cartésienne, l'instant n'est plus un morceau du temps anonyme et indéterminé, mais il serait tout à fait légitime de parler d'une tension implicite, d'un dramatisme marqué par la disparition inévitable de chaque instant, et la possibilité ouverte de ne pas passer en un instant suivant. La menace de tomber dans le néant l'affecte d'une manière existentielle bien qu'amon-daine. Ainsi, „Malebranche aperçoit le drame inhérent à l'instant lui-même, sa lutte pour l'existence (...) met en valeur un événement de l'instant qui ne consiste pas dans sa relation avec les autres instants”<sup>16</sup>. L'instant, par conséquent, entretient une relation intime avec l'existence, en la mettant en oeuvre. Levinas dira alors que l'instant est „une initiation à l'être”<sup>17</sup>.

On pourrait constater que, en soulignant le caractère fondamental de

---

<sup>15</sup> EE, p. 128.

<sup>16</sup> EE, p. 129.

<sup>17</sup> EE, p. 130.



l'instant dans son mode de présent, Levinas formule un certain absolu phénoménologique valorisant ainsi phénoménologiquement le sujet cartésien. L'auteur de *De l'existence à l'existant* fait néanmoins remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'un sujet absolument libre du type sartrien, à savoir celui qui serait dépourvu de toutes les déterminations extérieures ou intérieures, mais plutôt que le point de départ de la subjectivité en acte signifie à la fois « la maîtrise de l'existant sur l'existence, mais aussi du poids de l'existence sur l'existant »<sup>18</sup>. On pourrait donc dire que, dans l'aspect de la facticité de l'instant, le sujet ne peut pas se dérober devant sa constitution dans le présent, comme Levinas l'énonce en termes bibliques, „la coupe de l'existence est bue jusqu'à la lie, épuisée » : il n'est pas possible de s'en évader, et cette tentative même ne serait qu'une des possibilités de son accomplissement. Et de même «qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé »<sup>19</sup>, Levinas tout en exposant la dépendance de l'instant par rapport à l'être, revient à la situation paradigmatique du sommeil et du réveil inexorable: „ Le moi peut s'oublier dans le sommeil, mais il y aura un réveil. Dans la tension et la fatigue du commencement perle la sueur froide de l'irrémissibilité de l'existence » pour ouvrir « l'infini de l'existence qui se consomme dans l'instant, la fatalité dans laquelle se fige sa liberté comme dans un paysage hivernal où les êtres transis demeurent captifs d'eux-mêmes »<sup>20</sup>. Dans cette description inouïe, l'entrée dans l'être qui est limitée aux dimensions de l'instant présent, signifie en même temps un arrêt, l'ancrage à la base, une soumission à l'événement de constitution qui, bien entendu, n'est pas réductible à la constitution d'un objet. Lorsque, par conséquent, dans le contexte de la profération de l'existence du *cogito*, Descartes affirme que le passé est intangible, de fait, il annonce l'absolu de la temporalité du présent corrélatif à « chaque fois » de l'acte performatif . Levinas indique ici une certaine zone de passivité, dans laquelle le sujet se soumet au pouvoir de l'instant tout en gardant le niveau minimum de conscience (comme dans un rêve). La subjectivité y prend figure du témoin

---

<sup>18</sup> EE, p. 132.

<sup>19</sup> *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 23.

<sup>20</sup> EE, p. 134.

d'un jeu devant lequel il ne peut pas s'échapper, il ne peut pas l'arrêter ni l'annuler, par contre, ce jeu produit et maintient une tension temporelle dont dépend le renouvellement possible de l'instant. Pour Levinas, le passage de l'instant à l'instant suivant confirme que, d'une part, le *je* dispose d'une certaine stabilité, et de la cohésion, parce qu'il est « déjà rivé à soi », et que, d'autre part, il « reste inassimilable à un objet »<sup>21</sup>.

Ainsi la position idéaliste classique, dont on rencontre l'écho dans la pensée de Husserl, peut être dépassée: le je « n'est ni une chose ni un centre spirituel dont rayonnent les faits de conscience » mais « dans sa mue amphibologique d'événement en « étant » (...), il faut saisir le « je » »<sup>22</sup>. Tout en entrant en polémique avec ses contemporains, Levinas de nouveau renvoie aux sources propres de sa conception de la subjectivité: „Le cogito cartésien avec sa certitude d'existence pour le « je » repose sur l'accomplissement absolu de l'être dans le présent. Le cogito, d'après Descartes, ne prouve pas l'existence nécessaire de la pensée, mais son existence indubitable»<sup>23</sup>. Ce qui est particulièrement remarquable, si on compare la tentative levinassienne avec la tendance husserlienne à *réduire le cogito cartésien à la seule dimension épistémologique*, c'est que Levinas arrive à saisir sa dualité existentielle. D'une part, le cogito, constitué par l'instant fini devient « la pensée qui (...) court le risque du néant si Dieu – seul être dont l'essence implique l'existence, s'en retirait. L'évidence du cogito s'appuie dans ce sens à l'évidence de l'existence divine. Mais la certitude exceptionnelle du cogito, à quoi tient-elle ? Au présent.»<sup>24</sup>. Une coappartenance de ces deux moments est assurée par la temporalité vécue par le sujet car „la certitude du cogito dans le passé ne se suffit pas. Contre les défaillances toujours possibles de la mémoire, il faut recourir à Dieu. Mais en même temps, la forme personnelle du cogito, le « je » du « je pense » force cette certitude. Le cogito n'est pas une méditation sur l'essence de la pensée, mais l'intimité de la relation entre le moi et son acte, la relation unique du « je » au verbe à la première personne»<sup>25</sup>. Le *je* ainsi libéré des restrictions théoriques s'accomplit dans la figure de *l'ego dubitans* évoqué cette fois par Levinas

<sup>21</sup> EE, p. 136.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>23</sup> EE, p. 136.

<sup>24</sup> EE, p. 136-137.

<sup>25</sup> EE, p. 137.

comme procédure qui mène à séparer l'instant du monde: „Enfin, c'est l'acte du doute – c'est-à-dire, l'acte négatif, l'exclusion de toute position en dehors de l'instant qui est la situation privilégiée où s'accomplit irrésistiblement l'existence du présent et du « je »”<sup>26</sup>. Le doute ouvre clairement la possibilité d'atteindre l'expérience qui précède l'extase intentionnelle. Dans ce contexte, Levinas met en opposition les termes d'ex-sistentia et d'être, ce dernier défini comme l'événement, qui signifie „ un repli en soi, qui, dans un certain sens, contre l'extatisme de la pensée contemporaine, est une substance ”<sup>27</sup>.

Le dernier point de l'interprétation phénoménologique du cogito cartésien qu'on retrouve dans les pages de *De l'existence à l'existant* porte, comme chez Sartre, sur la question de la liberté. Levinas entre tout de suite en polémique avec l'auteur du texte à propos de la liberté cartésienne<sup>28</sup>, en affirmant que la liberté qu'on peut attribuer au sujet-hypostase, précisément parce qu'elle n'est pas déterminée par l'être-dans-le-monde, ni par la confrontation avec l'en-soi, s'appuie sur le fait de ne pas „ faire intervenir le néant, qui n'est pas « néantissement » comme on dit aujourd'hui ”<sup>29</sup>. A la thèse sartrienne ou heideggerienne, Levinas oppose une position qu'on peut toujours appeler cartésienne en disant que „ liberté n'est que « pensée »”<sup>30</sup>. Ce qui revient à dire que, à partir du moment où le sujet - en utilisant des termes levinasiens - participe à *l'il y a*<sup>31</sup>, ou bien quand « il s'oublie lui-même dans la lumière et le désir des choses »<sup>32</sup>, en bref, est immergé dans le monde, par le phénomène de la conscience de soi, il dispose d'un droit de se retirer à soi, comme en témoigne déjà le phénomène quasi pré-réfléchi du sommeil, et comme le prouve aussi, au niveau théorique, la capacité d'une réflexion théorique et de la constitution des idées claires et distinctes. Comprise comme secondaire, la sortie vers le monde, et le plongeon en lui, est à

<sup>26</sup> EE, p. 137.

<sup>27</sup> EE, p. 138.

<sup>28</sup> Cf. SARTRE, J.-P. La liberté cartésienne. In: \_\_\_\_\_. *Situations I*, Paris : Grasset, 1947, p. 314 – 335.

<sup>29</sup> EE, p. 142.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>31</sup> Sur la complexité de la notion de *l'il y a* levinassien dans son rapport à la problématique du sujet, voir Robert Karul, *O byti bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponimania čistého bytia*, Schola Philosophica, Pusté Úľany 2012.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 142.

comprendre comme une tentation de se libérer de soi-même, une tentative fondamentalement impossible, parce que je me découvre comme irrévocablement fixée à la base, à être. „L’existence qu’il a assumée, il y est à jamais enchaîné”<sup>33</sup>. Il faut donc déduire la liberté du je de ce fait irréductible d’être attaché à moi, ce qui ainsi détermine les limites de la subjectivité comme telle. Compte tenu de l’impossibilité de la libération définitive du soi, qui est en même temps une possibilité d’aller en dehors du monde, la liberté devient un terme en quelque sorte dérivé et secondaire, mais tout de même Levinas se réfère à la *libertas indifferentiae* cartésienne qu’il oppose à la nécessité de s’engager dans le projet ontologique. „Cette liberté elle-même est un moment d’un drame plus profond qui ne se joue pas entre le sujet et les objets – choses et événements – mais entre l’esprit et le fait de l’il y a qu’il assume. (...) La liberté (...) est négative. C’est le non-engagement (...) qui est le refus du définitif.”<sup>34</sup>. Le non-engagement sera donc propre au sujet libre, ce qui d’une part ouvre un « monde des rêves et des désirs », où la liberté apparaît sous le mode d’une pensée anticipatrice, et d’autre, fait apparaître la solitude de l’existence, le fait d’être « rivé à soi ». Dans cette situation apparemment insurmontable, Levinas esquisse une solution où la libération éprouvée dans son impossibilité, ne peut advenir que de l’extérieur sous la forme de « l’altérité d’autrui qui doit briser le définitif du moi », annonçant ainsi les thèses de *Totalité et Infini*.

Comment alors comprendre cette liberté? Il s’agit d’une liberté à sa manière paradoxale, car elle repose toujours sur une stabilité du sujet dans son irréductibilité aux conditions extérieures ou à la dynamique du monde qui l’entoure. Le facteur limitant n’est donc pas le monde mais l’inéluçabilité de sa propre constitution, l’assignement au lieu. Le sujet qui surgit au moment présent dans sa substantialité devient effectivement libre par rapport au passé et à l’avenir, mais, cela signifie en même temps qu’il est « rivé à soi », ce qui est finalement interprété par Levinas en termes de responsabilité. C’est une responsabilité pour moi qui « est irrémissiblement soi »<sup>35</sup>.

Dès lors, il serait propre à la liberté d’en prendre conscience, de la penser. Cela advient dans la prise de responsabilité de mon être, dans la

---

<sup>33</sup> EE, p. 143.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>35</sup> EE, p. 150.

mise en œuvre de la possibilité d'une «fuite» du monde, dans l'expérience d'être entièrement soumis à l'instant présent. Dans cette idée de la liberté, on peut parler toutefois du pressentiment d'«un mode d'existence où rien n'est définitif et qui tranche sur la subjectivité définitive du « je » ». Cela prend enfin la figure de « l'espoir d'un ordre où l'enchaînement à soi puisse se dénouer ». Levinas inscrit donc la subjectivité dans le temps, dont l'essence est le passage de l'instant présent à l'instant suivant où chacune de ces «naissances nouvelles» signifie l'ouverture d'une dimension plus vaste, voire infinie de l'avenir comme une libération du définitif et de la solitude, ce qui annonce de façon messianique la venue d'une altérité, qui sera en mesure de dépasser la finitude propre de l'homme. La dimension la plus élevée de la liberté consistera donc en son impossibilité, et dans le fait que ce n'est pas moi, mais un autre qui doit me libérer des limites du présent, de ce qui est définitif.

Une telle conception de la liberté, avec le moment cartésien qui en constitue un élément important, trouve une autre confirmation quelques années plus tard, dans une conférence donnée par Levinas intitulée *Le Vouloir*<sup>36</sup>. Il y part de la définition cartésienne de la volonté, où, selon la quatrième méditation, elle « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) (...) ainsi que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne »<sup>37</sup>. Comme le remarque le conférencier du Collège de philosophie, il peut sembler d'abord que nous avons affaire au concept abstrait qui rejette formellement toute possibilité d'ingérence de l'extérieur, et d'autant plus que Descartes fait la liaison entre le concept de la volonté (*voluntas*) et le libre arbitre de la décision (*liberum arbitrium*). À ce stade, cependant, il convient de dire que l'indépendance des forces extérieures s'applique au monde, pendant que cette même liberté admet toujours deux instances extérieures à elle, qui la déterminent de fond.

Prémièrement, il s'agit de l'affirmation de Descartes relativement à l'extériorité de Dieu. Selon Levinas par la thèse selon laquelle Dieu seul est *causa sui*, Descartes détermine la subjectivité dans son mode fini non

<sup>36</sup> « Le vouloir », in : Levinas, *Oeuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris : Grasset, 2009, p. 235-257. La conférence a été prononcée le 1<sup>er</sup> mai 1955 au Collège de philosophie à Paris.

<sup>37</sup> AT VII, 57 ; AT IX, 46.

seulement dans la perspective abstraite de l'infini, mais en précisant cette relation comme un rapport de la création au Créateur. Cette thèse complémentaire trouverait sa concrétisation dans l'accomplissement des actes de volonté qu'il faut entendre comme ouverture d'une expérience paradoxale, à la fois d'autonomie et d'une dépendance originelle, qui décidera du statut d'être créé. En un mot ; « la volonté donc, tout en se déterminant à partir d'elle-même, existe à partir de Dieu »<sup>38</sup>. Deuxièmement, le fait que la volonté se trouve déjà précédée se confirme chez Descartes aussi dans le contexte intellectualiste par la théorie de la constitution des objets. A savoir, qu'avant de la prise de décision, c'est l'entendement qui fournit des raisons pour formuler un jugement, pour affirmer ou nier. Dans les deux cas, on a donc une situation dans laquelle un certain type de contact ou d'influence s'exerce sur la volonté, ce qui revient à dire que, dans la définition classique de la liberté, malgré les apparences, Descartes ne supprime pas l'intervention d'instances extérieures mais au contraire admet qu'elles y interviennent selon leur transcendance propre. „La volonté, c'est le fait que la liberté a des conditions, qui ne lui sont ni limites, ni négation”<sup>39</sup>.

Pour récapituler la voie parcourue suivant l'analyse phénoménologique de Levinas, qu'on peut légitimement appeler cartésienne, il faut souligner qu'au centre de tout cet exposé du cartésianisme, il y a l'insistance pour maintenir la substantialité du sujet<sup>40</sup>. „L'existence humaine comporte un élément de stabilité – elle consiste à être le sujet de son devenir”<sup>41</sup>. Comment peut-on défendre cette thèse traditionnelle de la métaphysique classique? Selon Levinas, l'identité du sujet se trouve assurée par la conscience de soi qui au moment de sa constitution découvre son attachement au « lieu »,

<sup>38</sup> LEVINAS, p. 236.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>40</sup> Ainsi nous souscrivons aux thèses d'une belle étude de Jocelyn Benoist « Le *Cogito* lévinassien : Lévinas et Descartes » (in : MARION, J.-L. (Éd.). *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance*, Paris 2004, p. 105-122) où l'accent est mis sur la substantialité phénoménologique qui tiendrait à « l'inhérence sourde (...) du sujet au sensible » (p. 110) ouvrant une dimension propre de « l'obscurité positive » (p. 118) sans toutefois partager la conviction de l'auteur qu'on peut légitimement discerner le moment « athée » du cogito (au moins chez Levinas et Descartes) sans tenir compte de la dynamique de la dialectique existentielle du fini et de l'infini qui est présente dès les premières œuvres de Levinas, et y joue un rôle essentiel.

<sup>41</sup> EE, p. 158.

donc sa finitude. Cette situation est décrite phénoménologiquement dans la perspective de la temporalité de l'instant présent qui ainsi permet de constater une dualité ontologique de la subjectivité, qui d'une part, est constituée par l'instant présent — elle est donc « impliqué dans le temps »— et qui, d'autre part, « se pose comme maître du temps »<sup>42</sup>. L'instant concentre en soi l'événement primordial de venir à la conscience qui consiste en cela que „dans le jeu de l'être qui se joue sans joueurs, surgissent des joueurs, dans l'existence – des existants (...) le présent est le fait même qu'il y a un existant”<sup>43</sup>. Le présent devient le point de départ et la condition de la subjectivité qui ouvre d'autres dimensions temporelles, y compris l'infini qui apparaît d'abord sur le mode du désir de la liberté.

Dans la conclusion de l'ouvrage de 1947, Levinas rappelle une fois de plus l'opposition radicale de l'être-dans-le-monde et de l'être à sa base, en se référant cette fois à la distinction cartésienne entre les idées claires et distinctes et les idées obscures. La clarté de l'idée viendrait de l'entendement qui rend clair le caractère initialement confus et obscur du monde, ce qui correspond au travail de la pensée objective de la représentation, en revanche, les idées obscures et confuses, à savoir les sentiments, comme le rappelle Levinas, en accord avec les thèses des *Passions de l'âme* ou de la *Méditation VI* sont „des „renseignements” sur l'extérieur qui affecte notre corps”<sup>44</sup>. En quoi consiste donc l'obscurité des sentiments ? Pour Levinas, cela constitue un moment essentiel de la constitution du sujet qui „loin d'être une simple négation de la clarté”<sup>45</sup>, indique son propre sentir de soi. Le sujet cartésien ainsi serait originellement un sentiment confus et opaque de soi qui arrive à prendre conscience de lui-même comme étant attaché à la base – au lieu duquel il surgit.

Data de registro: 01/07/2015

Data de aceite: 30/07/2015

---

<sup>42</sup> EE, p. 169.

<sup>43</sup> EE, p. 169-170.

<sup>44</sup> EE, p. 172.

<sup>45</sup> EE, p. 173.