

**« Ich bin schon da » et « Me voici » :
L'interprétation de l'identité chez Heidegger et Levinas**

Kaori Sato

1 Introduction

La question de l'identité est une préoccupation majeure de Levinas depuis les années 1950. Dans « Le moi et la totalité » (1951), Levinas a présenté une pensée sur le « même » provenant de la responsabilité de la parole à l'égard d'autrui (EN, 46). Dans la seconde partie de *Totalité et infini* (1961), il a traité de la question de la formation de l'identité du moi. Après la parution de *Totalité et infini*, par exemple dans « Intentionnalité et sensation » (1965), Levinas a examiné *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl, et il a en déduit la « réceptivité d'un « autre » pénétrant dans le « même » » (EDE, 156). L'un des meilleurs exemples des arguments sur le « même » à l'époque d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) serait les analyses du locuteur dans la phrase biblique « me voici »¹⁾.

L'objet de cet article vise à éclaircir les points contestés dans la discussion sur l'identité chez Heidegger et celle sur l'unicité du sujet chez Levinas, en se référant à « Je suis déjà là (*Ich bin schon da*) »²⁾ d'un des contes de Grimm cité par Heidegger dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1957) et à « me voici », verset biblique cité par Levinas dans *Autrement qu'être*....

Levinas se réfère à Samuel I, 17 : 45 et Isaïe 6 : 8 (AE, 233) quand il cite la phrase « me voici ». Dans les deux cas, le locuteur affirme que « me voici » au nom de Dieu ou à l'appel de Dieu. Cependant, comme Levinas n'analyse pas l'Écriture, nous ne remettons pas en question l'origine biblique du terme. En outre, lorsqu'on analyse le « me voici » dans les études de Levinas, il est courant de suivre l'argument de Levinas lui-même et de déduire le caractère passif du « me » du fait que le « me » est l'accusatif en français (cf. Franck, 12^{ème} chapitre), mais nous ne suivons pas cette procédure pour clarifier ce « me voici ». Nous allons organiser le raisonnement en fonction du sujet traité, plutôt que d'un point de vue grammatical.

Par ailleurs, notre tentative de commencer par une citation d'une ligne d'un conte de Grimm est inspirée par Jean-François Courtine. « La constitution onto-théologique de la métaphysique » de Heidegger est un article basé sur une conférence prononcée à Todtnauberg au mois de février 1957 et repris dans *Identité et Différence*. Cet ouvrage contient également « Le principe d'identité », transcription d'une conférence donnée lors de la célébration du 500^{ème} anniversaire de l'université de Fribourg au mois de juin 1957. Dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique », Heidegger a essayé d'engager « un dialogue avec Hegel », et il a examiné la question de la différence. Courtine, dans *Levinas. La trame logique de l'être* (2012), a cité « *Ich bin schon da* » de Heidegger lorsqu'il a analysé l'identité dans « l'Urzelle de l'Étoile de la rédemption » (1917) de Rosenzweig (Courtine, 168). Cependant, Courtine ne précise pas à quelle identité Heidegger pensait dans la citation « Je suis déjà là (*Ich bin schon da*) ». Dans l'article présent, en examinant l'argument de Heidegger, nous mettons en évidence l'« identité » du « me voici » dont traite Levinas.

2 La question de l'identité chez Heidegger

Dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1956/57), Heidegger fait référence au vers « Je suis déjà là » du conte de Grimm : « Le lièvre et le hérisson » (GA 11, 69). Cette phrase est prononcée par l'un des deux hérissons identiques. L'épisode en question des contes de Grimm est l'histoire d'une course à pied entre un lièvre et un hérisson. Les deux hérissons s'étaient concertés à l'avance pour que l'un soit au départ et l'autre à l'arrivée. Le hérisson qui se trouvait à la ligne d'arrivée cria au lièvre : « Je suis déjà là », tandis que le lièvre courait. Les deux hérissons étaient des individus différents. Cependant, le lièvre a été trompé parce qu'il n'a pas trouvé de différence entre le hérisson qui a prononcé cette phrase et l'autre hérisson.

Leibniz, par exemple, affirmait que si deux feuilles mortes sont indiscernables, elles sont identiques. Il s'ensuit que si aucune différence appartenant à la représentation ne peut être trouvée entre les deux, elles sont « identiques » (le principe d'identité des indiscernables). Il en va de même pour les deux hérissons. Cependant, dans l'anecdote en question, le lièvre qui a simplement accepté ce principe a été trompé par le hérisson. Par ailleurs, le lecteur du conte de Grimm, qui n'est pas un lièvre, sait que les deux hérissons sont différents, mais c'est uniquement parce que dans le conte, ils apparaissent dans la même scène comme deux individus différents, se voient attribuer des rôles différents en tant que « mari » et « femme » et sont représentés différemment.

L'erreur du lièvre est de ne pas faire la distinction entre l'« égalité » et l'« identité ». C'est probablement l'argument d'Aristote que Heidegger prend en compte. Selon Aristote, il n'y a pas de différence entre les choses représentées, mais la relation entre deux choses situées dans des positions différentes est « égale ». En revanche, comme l'affirme Heidegger, « une chose suffit toujours pour être « la même chose » (*das Selbe*) » (GA 11, 33). Comme il y a deux hérissons, la relation entre ces deux animaux est « égale ». Le lièvre a supposé que ces deux animaux ne faisaient qu'un. En d'autres termes, le lièvre n'était pas dans une situation où il pouvait faire la distinction entre l'« égalité » et l'« identité ».

Ce qui est en jeu, c'est l'identité du « je » dans la proposition « je suis déjà là ». Dans son cours « Le principe d'identité », Heidegger a commencé son analyse de cette proposition par la vision problématique de « A est A » en tant que tautologie. L'« égalité » mentionnée précédemment est exprimée par la formule $A=A$. Se démarquant de cette formule, Heidegger considère l'identité au sens d'être « le même (*to auto*) ». La proposition « A est A » exprime que « tout A » est « lui-même » le même avec lui-même (*mit ihm selbst*) (GA 11, 34). Contre A en tant que sujet, le prédicat « est A » indique « comment il est ». En outre, selon Heidegger, la proposition « A est A » indique que A est identique à lui-même. En d'autres termes, A en tant que sujet et « est A » dans la partie prédicative sont dans une relation d'« union » reliée par « et ». Le mot « et », qui exprime cette « union », n'est pas exprimé dans la proposition d'identité. Heidegger souligne que l'« union » est cachée entre le sujet et le prédicat dans la proposition d'identité.

Dans la proposition « Je suis déjà là », il n'est pas précisé si le « je » de cette proposition est identique à « lui-même ». Il est donc possible que quelque chose qui n'est pas identique à « lui-même » soit indiqué comme « égal ». C'est là que se cache la différence entre l'identité et l'égalité.

3 Le « Me voici » chez Levinas

3-1 L'unité de l'aperception transcendantale

Comme Heidegger, Levinas a également tenté de discuter de l'identité en la distinguant de l'égalité. Ce que l'argumentation de Levinas a en commun avec celle de Heidegger, c'est qu'il explore le concept d'identité comme distinct de l'identité à travers la comparaison de deux choses représentées et que, ce faisant, il considère « l'être lui-même (*to auto*) » comme l'« identité » et explore sa réalité intérieure. Cependant, Levinas définit l'identité de soi comme la relation du soi à lui-même. Nous référons au deuxième paragraphe de cinquième chapitre de *Autrement qu'être...*³⁾

La première identité de soi que Levinas envisage est celle du soi par rapport à lui-même. En discutant de cette identité de soi, Levinas ne suit pas directement l'argument du « principe d'identité » de Heidegger analysé plus haut. Dans l'argumentation de Levinas, l'identité en tant que relation au soi indique, par exemple, la manière dont le sujet « je » unifie sa propre expérience lorsqu'il assume le « je pense » qui est la condition de tout énoncé. Pour comprendre l'identité de soi à ce niveau, Levinas se réfère principalement à la « représentation » de Husserl dans sa théorie du temps et à l'« aperception transcendantale » de Kant (AE, 220).

Levinas, dans *Totalité et Infini*, a rejeté « la conception kantienne de l'unité de l'aperception transcendantale » de Kant (TI, 131), parce que, dans la représentation, « le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui » (TI, 131). Une lecture basée sur ces descriptions de Levinas conduit à la conclusion que l'éthique de l'autonomie chez Kant s'oppose à l'éthique de l'hétéronomie chez Levinas. Les recherches comparatives de Levinas et de Kant se sont couramment basées sur cette perspective. De nombreuses études ont résumé la lecture de Kant par Levinas de cette manière, y compris des discussions qui incluent la période de *Autrement qu'être...*. Par exemple, dans son essai « Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique » (2002), Dekens passe de *Totalité et Infini* à l'essai de Levinas « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1983) et d'autres textes dans les années 1980, et voit « l'unité de l'aperception transcendantale » comme la « définition unilatérale de l'Autre par le Même » (Dekens, 112).

Cependant, après avoir écrit son premier ouvrage principal, *Totalité et Infini*, Levinas a introduit le vocabulaire l'« éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale » (ex. HA 8, AE 232, 266). Le seconde type de l'identité de soi est ce que Levinas tente de montrer comme cet « éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale ». L'aperception transcendantale est la condition nécessaire de l'unité originaire du « je » qui est le moi empirique. Cependant, Levinas affirme que cette œuvre unificatrice de l'aperception est « éclatée ».

3-2 L'interprétation de l'« éclatement vers l'objet » par Levinas jusqu'à *Totalité et infini*

L'« éclatement » est un terme introduit à l'origine par Sartre dans l'« Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : intentionnalité » (1939). En expliquant l'intentionnalité de Husserl, Sartre a déclaré que la conscience est l'« image rapide et obscure de l'éclatement » (Sartre, 30). Dès lors, l'éclatement signifie « un mouvement pour se fuir » (Sartre, 30). En d'autres termes, selon Sartre, la conscience est une conscience de quelque chose, ce qui signifie que la conscience est nécessairement un mouvement vers quelque chose. Et la conscience en tant que mouvement ne constitue pas un « intérieur » ou une « substance ». C'est « cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience » (Sartre, 30). L'importance de la phénoménologie se résume donc à l'abolition de l'argument de la séparation de la subjectivité et de l'objectivité par la création du concept de l'« intentionnalité ».

Levinas a employé l'expression « éclatement » dans son article « La ruine de la représentation » (1959).

Si l'intentionnalité signifiait uniquement que la conscience « s'éclate » vers l'objet et que nous sommes immédiatement auprès des choses, il n'y aurait jamais eu de phénoménologie. (EDE, 127)

Alors que le nom de Sartre ne soit pas directement mentionné ici, l'utilisation de guillemets et l'emploi de l'expression « « s'éclate » vers l'objet » suggèrent que c'est l'interprétation de l'intentionnalité par Sartre qui est en question. Cependant, selon Levinas, l'image de l'éclatement n'indique qu'un des différents aspects de l'intentionnalité, et l'interprétation de Sartre de l'intentionnalité dans ce passage est inadéquate. Quelle est donc la signification de l'intentionnalité outre que l'éclatement tel qu'il est dépeint par Sartre ?

Se référant au paragraphe 20 des « Méditations cartésiennes », Levinas s'est concentré sur le concept d'« horizon » de Husserl. Lorsque l'intentionnalité se tourne vers un objet extérieur, elle n'est pas elle-même consciente qu'elle se tourne ainsi vers l'extérieur. L'intentionnalité fait oublier « tout ce que l'intention ne contient qu'implicitement et que la conscience voit sans voir » (EDE, 129). Husserl considère que l'opération d'intentionnalité est de « dévoiler les potentialités 'impliquées' dans les actualités (états actuels) de la conscience » (EDE, 129). « L'idée d'une implication nécessaire » — ce qui ne se manifeste pas dans la conscience — est « absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'après coup, c'est-à-dire se produisant à mon insu » (EDE, 131). Cette passivité n'est pas la « passivité de la sensation » ou la « passivité du donné », comme l'empirisme et le réalisme voudraient la problématiser. Dans une « passion foncière » (EDE, 131) de la pensée, qui n'est pas consciente par le « je » mais accompagne toujours toute conscience, Levinas reconnaît la signification de la phénoménologie husserlienne.

Si l'intentionnalité, mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, est décrite comme un « éclatement », le fait qu'un tel mouvement n'est pas conscient en soi est négligé. Sartre n'a pas thématiqué la potentialité latente qui accompagne inévitablement la conscience manifeste, que Husserl avait érigée après *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

En revanche, Levinas a apprécié la prise de conscience de Husserl que la conscience implique nécessairement le non-conscient. Cette activité husserlienne, note Levinas, « nous laisse entrevoir une certaine relation avec l'Autre » (EDE, 135). Et dans la « potentialité de la conscience », que Sartre n'a pas thématisée, Levinas a trouvé la possibilité d'une altérité fondamentale pour l'*ego*. Cette référence à la « potentialité de la conscience » implique que l'action d'unité du « je » a une étape préalable. Levinas pense à une identité antérieure au Moi (le moi en tant que l'aperception transcendantale) qui unifie les diverses expériences dans la première identité de soi.

3-3 « L'éclatement de l'unité originelle de l'aperception transcendantale »

La discussion sur la « potentialité » de la conscience que nous avons présentée en 3-2 implique une réflexion de Levinas sur les « horizons » de Husserl. Dans les textes parus après *Totalité et infini*, la période de préparation d'*Autrement qu'être...*, il y a également une discussion sur les « horizons » dans la préface de *Humanisme de l'autre homme* (1972). Les « horizons » accompagnant nécessairement l'intentionnalité, « co-déterminent le sens de l'être » (HA, 9), n'apparaissent pas dans le présent de la conscience. Ils sont « oubliés

et inactuels » (HA, 9), et ils ont la signification qui ne peut être révélée que par la « réflexion *turnée* vers la noèse » (HA, 9).

Levinas traite essentiellement les textes de Kant en même temps que les textes de Husserl⁴). Dans cette préface, il considère les « horizons » comme une « rupture » dans l'« aperception transcendante ». Le problème est ici le dédoublement du « je pense », du « je » et de l'horizon qui accompagne ce « je » (cf. Benoist, 142-158). En effet, l'hypothèse d'une action unificatrice implique que l'action d'unification par le « je » a un stade préliminaire. Levinas a tenté d'extraire l'identité de soi dans cette étape préliminaire. Le problème est que Levinas va au-delà de la mise en évidence de l'inconscient qui accompagne la conscience. En effet, Levinas considère que « l'éclatement de l'aperception transcendante » a été provoqué par d'autres.

Pour extraire l'« identité » de cet « éclatement », Levinas prend comme point de départ un énoncé particulier.

Elle dit je lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le « je parle » est sous-entendu dans tout « je fais » et même dans le « je pense » et « je suis » (HA, 12).

Nous soutenons ici que « je parle » est une condition préalable à la constitution de l'action et qu'il est latent dans « je pense » et « je suis ». En tant que seconde identité de soi, Levinas pense une identité qui n'assume pas le « je » qui unifie les diverses expériences de l'identité de soi ladite (c'est-à-dire l'aperception transcendante). Cette identité consiste en le « je parle » latent de la pensée et de l'action.

3-4 L'unicité en tant que nœud de « celui qui est adressé la parole », le « locuteur », et le « voici »

Pour dégager l'identité de soi qui ne se réduit pas à l'aperception transcendante, Levinas prend comme point de départ l'énoncé « me voici ». La question de savoir si « me voici » est prononcé avec une voix peut être laissée de côté. Kant, par exemple, a dit que « la conscience « je pense » doit accompagner toute représentation de moi » (B131). La question de savoir si « je pense » est un acte de langage n'est pas posée pour l'instant. Dans la mesure où Levinas tente de penser une identité de soi antérieure à l'aperception transcendante, il faudra considérer le « me voici » que Levinas analyse comme accompagnant chaque énoncé, tout comme le « je pense » de Kant accompagne chaque « représentation de moi ». Ce sont ces potentialités que Levinas qualifie du « dire sans dit » (cf. AE, 225, 230, 231, 233, 236, 237) et du « dire préoriginnaire » (AE, 237).

Dans le conte de Grimm que nous avons analysé, le mensonge ou la fiction du hérisson consiste à poser « je » comme « le hérisson au point de départ », puis à présenter « le hérisson au point de départ » au lièvre comme la même représentation du « hérisson au point d'arrivée ». Heidegger a noté que le problème de l'« identité » est caché dans cette relation entre les deux. Cependant, si l'on suit l'analyse de Levinas, lorsque le hérisson dit au lièvre « je suis déjà là », il y a déjà un « me voici » latent au sens décrit par Levinas. De tels énoncés sont caractérisés par la « sincérité » (AE, 223-225).

Comment, dès lors, pouvons-nous considérer l'identité de soi comme un point de départ pour « me voici » en tant que parole potentielle ?

Tout d'abord, Levinas analyse la phrase « me voici » comme réponse dans une phrase conversationnelle. La phrase « Je suis déjà là » analysée précédemment a également été prononcée par un hérisson à un lièvre, mais Heidegger n'a pas prêté attention au fait que cette phrase était prononcée à quelqu'un d'autre, et s'est préoccupé de la relation sujet-prédicat dans la phrase. En revanche, en se concentrant sur le « me voici », Levinas souligne que la parole est « adressée à quelqu'un ». Cela ne veut pas dire que Heidegger ignore le fait qu'une phrase est un récit. En effet, dans son analyse de la phrase « A est A », Heidegger situe l'attitude de voir et de prendre dans la différence mentionnée plus haut comme une attitude d'écoute de la « narration (*Anspruch*) » de l'« identité » (GA11, 35-36). Ce faisant, cependant, Heidegger ne problématise pas la relation du locuteur avec l'auditeur. En revanche, en se concentrant sur le « me voici », Levinas souligne que l'énoncé est « adressé à quelqu'un ». Cet argument de Levinas s'appuie sur le fait que le langage est, en premier lieu, porteur d'action et que les paroles présupposent un locuteur et un récepteur. La parole potentielle « me voici » comprend le « quelqu'un » à qui la parole est adressée, le « locuteur (me) » qui prononce la parole, et le lieu « voici ». Ces éléments constituent l'identité de soi en tant que triade. Vérifions la composition.

La personne à laquelle s'adresse la parole n'est pas nécessairement désignée par le terme « vous » ou par un nom propre dans le « me voici ». Il est également possible que les mots « me voici » s'adressent à quelqu'un qui n'est pas visible ou qui ne vous a peut-être pas appelé. Cependant, il peut être clair que l'expression « me voici » s'adresse à quelqu'un d'autre.

En ce qui concerne le locuteur qui prononce cette parole, Levinas dit que le « me voici » est un événement qui « précède toute liberté » (AE, 228). Le fait de bouger la bouche et de prononcer l'énoncé devrait normalement être considéré comme l'un des actes actifs. Cependant, si la subjectivité est conçue à partir de l'énonciation potentielle de « me voici », la base de la formation du sujet n'inclut pas la liberté de refuser de répondre. En découvrant un tel élément passif du sujet — en employant ce que l'on pourrait appeler une réduction phénoménologique spéciale — Levinas tente de penser un concept d'identité qui ne dépend pas de l'aperception transcendantale.

Le mot « voici » traduit le lien entre le locuteur et le lieu. Le locuteur ne se distingue de personne d'autre par un nom propre ou une figure représentée, mais prononce seulement « me » en tant que seul être lié au lieu « voici ». Levinas reconnaît que le locuteur est « lui-même » lorsqu'il s'adresse à « quelqu'un » dans « voici ». Dans la mesure où la subjectivité ainsi conçue comme « elle-même » précède toute comparaison, elle peut être appelée « unicité ».

4 Conclusion

Heidegger et Levinas ont tous deux cherché à révéler la structure de l'identité comme étant « identique à elle-même » plutôt que celle de l'égalité de deux choses représentées. Le point de divergence entre Heidegger et Levinas réside dans la manière dont ils répondent à la question de savoir ce que signifie « être identique à soi-même ». Heidegger a tenté de saisir l'identité en tant qu'« être identique à lui-même » au moyen d'une « union » occultante : l'« identité » par opposition à l'« égalité ». En revanche, Levinas a pensé l'identité de soi en termes de la parole potentielle : l'identité (c'est-à-dire l'unicité) en tant qu'événement à travers le nœud de « à qui la parole est adressée » - « le locuteur » - « voici ». La « défense de la subjectivité »

(TI, 11) de Levinas dans *Totalité et Infini* se résume en fin de compte à ces arguments sur l'identité de soi, ou l'unicité. Ayant ainsi interprété une partie du problème de l'identité chez Levinas, nous concluons cette présentation.

Notes de l'auteur

1) Ce verset est cité par exemple dans « Énigme et phénomène » (1965), mais il n'y est pas analysé dans le détail, analyse qui sera menée plus tard (EDE, 211). C'est vers la période où Levinas prépare *Autrement qu'être...* qu'il traite de cet énoncé en tant que sujet essentiel.

2) Cette phrase est « *Ich binn all hier* » dans le texte original.

3) L'article de Levinas « La vérité du dévoilement et la vérité du témoignage » (1972) constitue, selon Levinas, le cinquième chapitre « Subjectivité et infini » de *Autrement qu'être...* (AE, 10). Cependant, il a été fortement modifié lorsqu'il a été inclus dans la monographie. « La vérité de la révélation et la vérité du témoignage », ainsi que le cinquième chapitre de *Autrement qu'être...*, ont en commun le fait qu'ils traitent généralement de sujets tels que le « témoignage » et la « prophétie », la « gloire de l'infini » et sa « nature ». La tentative de présenter la « vérité du témoignage » comme une nouvelle théorie de la vérité à la place de la « vérité de la révélation » est également manifestement absente. Les sections sur la « justice » et le « scepticisme » ont été considérablement complétées.

4) Par exemple, dans « Le Dit et le Dire » (1971), Levinas se réfère à la synthèse de « la synthèse du sensible dans l'intuition » et de « la réification dans la puissance conceptuelle » traitée dans la première édition de la Critique de la raison pure, qualifiant cette expression kantienne « d'expression remarquablement phénoménologique ». « Le Dire et le Dit ». (p. 25, AE, 59).

Abréviations de l'ouvrage de Levinas et de Heidegger

Emmanuel Levinas

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2006 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1974/1979].

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, 1982.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

HA : *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », [Fata Morgana, 1972].

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2000 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1961].

Martin Heidegger

GA 11 : *Gesamtausgabe, Band 11, Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2006.

Bibliographie

Benoist, Jocelyn (1996), *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF.

Courtine, Jean-François (2012), *Levinas. La trame logique de l'être*, Hermann.

Dekens, Olivier (2002), « Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°1-2, pp. 108-128.

Franck, Didier (2008), *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, PUF.

Husserl, Edmund (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Bd. 1, Nijhoff.

(1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Boehm Rudolf, *Husserliana*, Bd. 10, Nijhoff.

Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft* (2. Edition) , *Kant's gesammte Schriften*, Bd 3, Akademieausgabe.

Levinas, Emmanuel (1971), « Le Dit et le Dire » in *Le Nouveau Commerce*, Cahier 18-19, trimestriel-printemps, pp. 21-48.

(1972), « La vérité du dévoilement et la vérité du témoignage », in *Le témoignage*, Enrico Castelli (éd.) , Paris, Aubier, 1972, pp. 101-110.

Sartre, Jean-Paul (1947), *Situation I*, Gallimard.

Ce travail a été soutenu par la subvention JSPS KAKENHI numéro JP24K03346.