

**À LA MÊME LIBRAIRE**

*Relire* Totalité et infini d'*Emmanuel Levinas*, textes réunis et présentés par  
D. Cohen-Levinas et A. Schnell, 2015.

**PROBLÈMES ET CONTROVERSES**

Directeur : Jean-François COURTINE

---

**RELIRE AUTREMENT QU'ÊTRE  
OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE**

Textes réunis et présentés par

**Danielle COHEN-LEVINAS et Alexander SCHNELL**

*Ouvrage publié avec le concours  
des Archives Husserl de Paris (UMR 8547, ENS/CNRS)*

PARIS  
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN  
6 place de la Sorbonne, V<sup>e</sup>

2016

À la mémoire de notre ami Laszlo Tengelyi

## LISTE DES ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS

- AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2006 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, 1979].
- AS : « Autrement que savoir », in *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland (dir.), Paris, Osiris, 1988.
- AT : *Altérité et transcendance*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2006 [Montpellier, Fata Morgana, 1995].
- AV : *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, coll. « Critique » 1982.
- CC : *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres I*, Paris, Grasset/IMEC, 2009.
- DMT : *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1995 [Paris, Grasset, 1993].
- DQVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988 [1949].
- EE : *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990 [Paris, éd. de la revue Fontaine, 1947].
- EI : *Éthique et Infini*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1984 [Paris, Fayard, 1982].
- EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1993 [Paris, Grasset, 1991].
- EPP : *Éthique comme philosophie première*, préface de Jacques Rolland, Paris, Rivages poche, 1998.
- HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1987 [Paris, Fata Morgana, 1972].
- HN : *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988.
- HS : *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1997 [Paris, Fata Morgana, 1987].
- IH : *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2000 [Montpellier, Fata Morgana, 1994].
- MB : *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2016

Imprimé en France

ISSN 0249-7875

ISBN 978-2-7116-2724-0

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

- NP : *Noms propres*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1987 [Paris, Fata Morgana, 1976].
- PS : *Parole et Silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris Grasset/IMEC, 2011.
- PT : « Positivité et transcendance », dans *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Jean-Luc Marion (dir.), Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2000.
- TA : *Le Temps et l'Autre*, Paris, P.U.F., 1983 [Paris, Fata Morgana, 1948].
- TI : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio Essais », 1990 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1961].
- TIH : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1994, [1930].
- Tri : *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

## PRÉFACE

Dans les textes préparatoires de *Totalité et infini* datant de la fin des années 1950, Levinas avait mis en évidence une « nouvelle ontologie » ouverte autant par la phénoménologie husserlienne que par l'ébauche heideggerienne dans *Sein und Zeit*. Dans ce contexte, il avait exposé en particulier sa critique de l'idéal de la représentation, de la transparence d'une conscience constituante, et ce, au nom d'une « passion » qu'il ne fallait pas confondre avec le concept traditionnel (à la fois idéaliste et réaliste) de « passivité » (s'opposant à l'« activité ») parce qu'elle ouvrait, précisément, sur un « nouveau domaine » « subjectif », « plus objectif que toute objectivité ». En prolongeant l'amorce du § 20 des *Médiations cartésiennes*, qui insistait sur l'« excès » du visé (avec ses « horizons ») par rapport à la visée intentionnelle, Levinas avait mis en avant l'idée que les « horizons noématiques » supportaient déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet. Il suggérait par là que ces horizons n'étaient pas une dimension de l'objet mais témoignaient de la « situation du sujet ». Aussi fallait-il, par la suite, exploiter ce « nouveau domaine » à défaut de quoi le rapport à l'autre n'est ni possible, ni concevable.

Or, dans *Totalité et infini*, Levinas s'est acquitté de cette tâche. Les impressionnantes analyses de la « sensibilité », de la « jouissance » et de la « demeure », dans le chapitre « Intériorité et économie », en témoignent à l'évidence. Toutefois, pour aller plus loin, il fallait éviter (Levinas ne dit pas : « surmonter » ou « dépasser ») le « langage ontologique » dans lequel était encore rédigé son premier chef-d'œuvre de 1961. Les raisons qui sous-tendent cette décision ne sont pas sans lien avec le fait qu'il n'est plus question, désormais, de creuser et de déplier la « nouvelle ontologie » de la phénoménologie, mais de s'enquérir d'un « autrement qu'être », d'une pensée de la transcendance au-delà de l'être, au-delà de l'essence, au-delà de l'« étance ». Car ce n'est que de cette façon-là que

devient possible, aux yeux de Levinas, une « *Sinngebung* éthique » qui rend compte de la subjectivité en tant qu'elle est sub-stantialité autant que sub-stitution (à autrui, précisément), ex-ception autant que sus-ception, engagement de la liberté vis-à-vis d'autrui autant que dégage-ment de l'autrement qu'être.

Dans la continuité du colloque « Relire *Totalité et infini* » que nous avons organisé en novembre 2011<sup>1</sup> s'est tenu en décembre 2012 un nouveau colloque consacré à la lecture et à l'interprétation d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>2</sup>. Dans ce livre publié en 1974, Emmanuel Levinas radicalise sa pensée par rapport à *Totalité et infini* en déplaçant l'accent sur la question de la diachronie du temps et en montrant comment l'humain est travaillé par une intelligibilité immémoriale qui n'appartient plus à l'ordre de la manifestation et qui n'est plus commandé par la question de l'être constituable par la conscience. Si l'on y retrouve des thèmes chers au philosophe déjà abordés dans sa thèse de doctorat, ces derniers sont comme hyperbolisés. Levinas reprend le fil de sa réflexion sur la diachronie du temps, qui n'est plus récupérable dans la patience du concept. Le présent de la conscience porte toujours la trace d'un événement déjà passé. Il se situe dans un temps plus ancien que tout passé mémorable. De fait, la figure éthique de la subjectivité porte-elle la trace de cet événement irrattrapable. Comment dès lors penser l'articulation entre immanence et transcendance, entre essence et autrement qu'être, entre l'assignation à la responsabilité et l'exigence de justice, entre l'exposition à l'autre et l'inspiration par l'autre, entre le Dire et le Dit ?

Les textes que nous publions dans ce collectif représentent un moment névralgique des études lévinassiennes portant sur l'ouvrage dans lequel Levinas a sans doute trouvé son langage et son style philosophique le plus personnel, le plus abouti. Par cette publication, nous entendons poursuivre la recherche initiée par le « Collège des études juives et de philosophie

1. Ce colloque s'est tenu les 18 et 19 novembre 2011 à L'École Normale Supérieure de Paris, sous la responsabilité de Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, organisé par l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), le « Collège des études juives et de philosophie contemporaine – Centre Emmanuel Levinas », le « Centre d'étude de philosophie classique allemande et de sa postérité (CEPCAP) », en collaboration avec les Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS), (UMR 8547). Cf. Relire *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas, Actes du colloque, D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd.), Paris, Vrin, 2015.

2. Colloque international, 6-7-8 décembre 2012, sous la responsabilité de Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, organisé par l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), le « Collège des études juives et de philosophie contemporaine – Centre Emmanuel Levinas », le « Centre d'étude de philosophie classique allemande et de sa postérité (CEPCAP) », en collaboration avec les Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS), (UMR 8547).

contemporaine – Centre Emmanuel Levinas »<sup>1</sup> de l'Université Paris-Sorbonne, en collaboration avec des partenaires institutionnels étrangers et français, ainsi qu'avec des spécialistes et des jeunes chercheurs de cette œuvre philosophique majeure du xx<sup>e</sup> siècle.

Nous remercions tout particulièrement Jérôme Watin-Augouard pour sa relecture attentive.

Danielle COHEN-LEVINAS et Alexander SCHNELL

1. Fondé en 2008 par Danielle Cohen-Levinas qui en est responsable, « Le Collège des études juives et de philosophie contemporaine » a été rebaptisé à sa demande « Centre Emmanuel Levinas » en 2011.

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE par Danielle COHEN-LEVINAS et Alexander SCHNELL .....	9
LEVINAS PHILOSOPHE DU LANGAGE : ENTRE THÉRAPEUTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE par Jocelyn BENOIST.....	13
AUTREMENT QUE <i>TOTALITÉ ET INFINI</i> : LEVINAS ET L'HÉRITAGE HUSSERLIEN par David BREZIS .....	21
L'ONTOLOGIE D' <i>AUTREMENT QU'ÊTRE</i> par Raoul MOATI.....	41
L'INCONDITION. AUTREMENT QUE FONDER OU AU-DELÀ DU TRANSCENDANTAL par Alexander SCHNELL .....	61
AU-DELÀ DE L'ÊTRE COMME AUTREMENT QU'ÊTRE par Laszlo TENGELYI.....	77
DIRE QUI NE DIT MOT par Danielle COHEN-LEVINAS .....	93
<i>TERTIUM DATUR. ÉPOCHÈ ET LOGIQUE DU « TIERS EXCLU »</i> DANS <i>AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE</i> par Stefano BANCALARI.....	109
CORPS ET AFFECTIVITÉ DANS <i>AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE</i> . TRANSFORMATIONS DES CONCEPTS DE LA MATÉRIALITÉ DU CORPS par Karel NOVOTNÝ.....	121
DE LA SUBSTITUTION – <i>ICH BIN DU, WENN ICH ICH BIN</i> par Jean-François COURTINE.....	135
AUTREMENT QUE GREC. QUELQUES REMARQUES SUR UN PALIMPSESTE JUIF par Silvano FACIONI .....	153
IPSÉITÉ ET TRANSCENDANCE CHEZ LEVINAS ET HEIDEGGER par Jérôme WATIN-AUGOUARD .....	169
ÉTHIQUE, FOLIE ET EXCLUSION. LE DERNIER LEVINAS ET LE PREMIER FOUCAULT par Jan BIERHANZL.....	187

<i>ILLYAËITÉ</i> par Edoardo FERRARIO .....	199
« SE LAISSER SURPRENDRE » AVEC LEVINAS : LE « DIRE » traumatique DE LA SURPRISE par Natalie DEPRAZ.....	213
ÉTHIQUE, CONTINGENCE, TÉMOIGNAGES. POUR UNE CONCEPTION ÉVÉNEMENTIELLE DE L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE, AVEC EMMANUEL LEVINAS par Nicolas GARRERA TOLBERT.....	227
UNE AUTRE PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ? LIBERTÉ, INSPIRATION, LANGAGE par Francis GUIBAL .....	245
LA QUESTION, LA VOIX, LA MODALITÉ par Jacques COLETTE.....	259
NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES DES AUTEURS ET RÉSUMÉS DES ARTICLES	275
TABLE DES MATIÈRES.....	285

pour cela la présence ontologique, qui, ainsi déduite du refus par le Bien de ne valoir que pour autrui à l'exclusion de *tous les autres* accomplit le projet philosophique immémorial d'élucider à nouveaux frais la question du sens de l'être en assignant celui-ci aux *conditions éthiques* de sa vérité.

Raoul MOATI

### L'INCONDITION AUTREMENT QUE FONDER OU AU-DELÀ DU TRANSCENDANTAL

Dans une étude antérieure portant sur *Totalité et infini*, nous nous étions proposé de montrer que Levinas avait introduit, dans son premier chef d'œuvre, une acception inédite du transcendantal qui soutenait tous les concepts fondamentaux de l'ouvrage de 1961 et qui constituait une contribution importante, la plus originale parmi celles élaborées depuis Eugen Fink, à la phénoménologie transcendantale<sup>1</sup>. Il s'agira dans la présente étude de soulever la question de la *postérité* de cette notion chez Levinas et de voir, en particulier, quelle en est la place et le destin dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Or, le titre de cet essai pourrait laisser à penser que, par rapport à cette sorte de « transcendantalisme » qui s'est accompli dans *Totalité et infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* s'inscrirait en faux et abandonnerait cette perspective qui se situait encore dans le sillage de Husserl. Au premier regard, il pourrait effectivement sembler ainsi. Nous essaierons de montrer que Levinas procède, en réalité, à un *approfondissement* du concept du transcendantal qui relativisera assez fortement, sur ce plan du moins, l'idée d'une rupture entre les ouvrages de 1961 et de 1974. Aussi, la thèse que nous défendrons dans cette contribution consistera-t-elle à affirmer que Levinas ne s'inscrit pas dans une tradition *fondationnelle*, mais propose un « *autrement que fonder* » qui fera apparaître le transcendantal une fois encore sous un nouveau jour. Notre visée est ainsi *méthodologique* — mais non pas seulement pour Levinas, en particulier, mais encore pour la

1. Concernant l'importance de la perspective transcendantale en phénoménologie, rappelons que Levinas a affirmé dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* que le « renouvellement du concept même du transcendantal [...] nous paraît être comme un apport essentiel de la phénoménologie » (EDE, p. 127).

phénoménologie, en général, pour peu qu'on lui accorde toujours, ce qui est notre cas, la capacité de s'expliquer sur ce qui légitime tout discours philosophique en tant qu'il prétend à « toucher » à quelque chose, à quelque chose de « réel » et, partant, à quelque chose de « connaissable ».

Rappelons d'abord en quoi consiste l'acception du transcendantal que Levinas a élaborée dans les textes préparatoires de *Totalité et infini* (notamment dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) et qui a trouvé dans sa thèse son expression la plus mature. Pour ce faire, nous dirons d'abord, d'une manière plus générale, un mot sur la « méthode », sur le « chemin » propre, qu'empruntent les ouvrages de 1961 et de 1974.

Aussi bien *Totalité et infini* qu'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* mettent en scène un cheminement conceptuel, une « intrigue », pour lequel (laquelle) la réflexion méthodologique est cruciale. Ce « cheminement » renvoie évidemment à celui de la conscience naturelle s'élevant à la conscience philosophique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (à propos duquel Levinas avait dit dans *Difficile liberté* qu'il était « probablement le plus grand penseur de tous les temps » – si toutefois une telle affirmation peut avoir un sens). Alors que l'ouvrage de 1961 établit les différentes « situations » (ou « catégories » – ce terme est apparemment repris à la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil) exprimant le rapport entre le Même et l'Autre dans un mouvement ascendant-descendant qui n'est pas sans rappeler d'ailleurs le *Banquet* de Platon<sup>1</sup>, Levinas essaie en 1974 d'être attentif à la manière dont les concepts tentant de « dire la transcendance » se font écho. Dans le premier cas, il s'agit d'un « parcours » qui met en scène les différentes « concrétisations » possibles du rapport entre Moi (ipséité) et Autrui (dans le double sens d'un autre moi et d'une transcendance absolue); dans le second, il s'agit d'un « itinéraire » qui ne se comprend pas comme un « déroulement linéaire », mais plutôt comme le témoignage d'un « drame entre philosophes », ce qui à la fois accorde une place privilégiée à l'histoire de la philosophie (davantage qu'à l'histoire de l'être) et explique les sinuosités et méandres de cette « marche » (qu'il est donc trop facile de mettre sur le simple compte du fait que cet ouvrage aurait d'abord été composé à partir d'études séparées).

1. Voir notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le cheminement diffère<sup>1</sup> de celui de *Totalité et infini* en ce sens que Levinas y met en scène les différentes articulations entre le « Dire » et le « Dit », c'est-à-dire entre, d'une part, le mouvement de la « signification » – du langage et du penser – excédant la thématization tout en étant exposition de l'un-à-l'autre, et, d'autre part, la fixation du sens dans la représentation (articulations qui se substituent à celles, déployées en 1961, entre le « Même » et l'« Autre »). Par ailleurs, la dimension éthique n'apparaissait dans *Totalité et infini* qu'au fur et à mesure (elle était notamment encore absente dans la « jouissance »), tandis que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la « responsabilité » est présente dès les premières analyses de la « sensibilité » du sujet. On pourrait dire, à ce propos, et en faisant une fois de plus un parallèle avec Hegel, que le « milieu » de l'altérité est déjà pleinement acquis en 1974 et constitue ainsi le départ de l'itinéraire, tandis que *Totalité et infini* se proposait d'abord de tracer le chemin permettant d'y accéder.

Une dernière différence, enfin, entre ces deux cheminements consiste dans la manière dont ils conçoivent l'« au-delà du visage ». Comme dans le *Banquet* où, suite au discours de Diotime, l'arrivée d'Alcibiade permettait de tracer le portrait d'un Socrate réunissant des traits à la fois *supra*-sensibles et bien sensibles (le « démon » Socrate incarnant le désir et l'aspiration infinie du Beau en soi), les deux ouvrages retrouvent certes le sensible et la phénoménalité suite à la description du visage. Mais tandis que, dans *Totalité et infini*, ce cheminement débouche sur l'expression du désir métaphysique mettant en œuvre ce que l'on pourrait appeler une « non altérité trans-individuelle » (caractérisant la catégorie de la « fécondité »), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* cherche à préciser la « naissance latente » du sujet et de la conscience ainsi que l'« origine de l'apparaître », de la « phénoménalité ».

Ces premières différences étant explicitées, nous reviendrons à présent plus spécifiquement, comme annoncé à l'instant, sur la dimension transcendantale proprement dite de cette méthode, telle que Levinas l'a mise en avant dans *Totalité et infini*. Pour ce faire, il faut être attentif au

1. Rappelons que dans *Totalité et infini*, les sept catégories sont : la jouissance, la possession, la féminité, le visage, le moi apologétique, l'amour et la fécondité; dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, on peut distinguer : la sensibilité (« animée d'emblée de responsabilités »), la proximité (en tant que « sens de la sensibilité »), la responsabilité et la substitution (« comme l'autrement qu'est au fond de la proximité » et « comme relation entre sujet et Infini où l'Infini se passe »).



type d'attestation que Levinas reconnaît aux moments constitutifs de ce cheminement. Dans l'ouvrage de 1961, ce qui rend possible le fait de passer, au cours de cet itinéraire, d'un niveau à un autre n'est pas – à la différence de Hegel – une rationalité sous-tendant tout ce processus, mais l'« expérience », dont Levinas élargit le sens par rapport à l'acception de Kant et aussi, en fin de compte, par rapport à celle de Husserl. En effet, entre de façon intégrante dans cette notion ce que Levinas nomme la « concrétisation », c'est-à-dire *cela même qui concerne à la fois la donnée « empirique » et sa « possibilité conditionnante »*<sup>1</sup>. Cette « concrétisation » n'est alors pas seulement un « contenu concret » dans lequel se présente à chaque fois une figure déterminée du rapport entre le « Même » et « l'Autre », mais elle y intègre en même temps cela même qui la rend possible. Il s'ensuit en particulier – et c'est cela qui fait l'originalité de cette acception du transcendantal – que la donnée empirique est certes conditionnée par sa condition transcendantale, mais qu'elle ne la conditionne pas moins à son tour : le conditionné et le conditionnant, le constitué et le constituant, se trouvent ainsi dans un rapport de « conditionnement mutuel » (qui n'a rien de dialectique).

Sans reprendre dans les détails chacune des déterminations qu'elle revêt dans *Totalité et infini*, rappelons simplement quelles sont les différentes figures selon lesquelles se décline cette acception inédite du transcendantal : Levinas développe en particulier le statut transcendantal de la *jouissance*, de l'inscription *corporelle* dans le monde, du *langage* dans la « production du présent », de la position *apologétique* du moi, de la dimension *éthique* dans la recherche de la *légitimation d'un fondement théorique* et de la *fécondité*.

Le concept du « transcendantal » acquis en 1961 est donc celui d'un « conditionnement mutuel » entre le « constituant » (premier arc conditionnant) et le « constitué » (second arc conditionnant). Cette expression, séduisante dans une première approche parce que censée proposer une alternative à une perspective trop unilatéralement subjectiviste, n'en pose pas moins, à y réfléchir, de sérieuses difficultés conceptuelles. Quel peut bien être le sens, dans une perspective authentiquement *transcendantale*, d'un conditionnement *mutuel*? Comment cela même qui est constitutif de quelque chose peut-il à son tour être constitué par lui? « Transcendantal » ne signifie-t-il pas « ultimement constitutif » et donc *non susceptible* d'être constitué (qui plus est par ce qu'il est lui-

1. *TI*, p. 188.

*même* censé constituer)? N'est-ce pas là une trahison du sens même du transcendantal – et donc, en fin de compte, un non-sens?

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* livre une réponse à cette question. Cette réponse ne consiste pas dans le fait de présenter une *nouvelle* acception du transcendantal, mais, à présent, Levinas s'installe bien plutôt en quelque sorte « au-delà du transcendantal » où il ne s'agit plus de *fonder* au sens – révolu et désormais impossible – de la métaphysique, mais, comme déjà annoncé plus haut, d'« *autrement* que fonder » (rapports qui reflètent d'ailleurs ceux caractérisant en propre la subjectivité et l'être – qu'il s'agit à chaque fois, et à leur tour, de ne pas abandonner, mais d'interroger eu égard à leur statut d'« *autrement* (qu'être) »).

Levinas est sans doute l'un des phénoménologues non seulement les plus « réfléchis », mais aussi les plus « réflexifs ». Lorsqu'il avance d'un pas, il cherche toujours à s'assurer du bien-fondé de ce qu'il met en avant – quitte à revenir sur ce qui a été posé précédemment, ce qui rajoute peut-être parfois à une impression de répétitions et de reprises. Quoi qu'il en soit, le fait que la « concrétisation » renferme ses propres « possibilités conditionnantes » témoigne à l'évidence d'une attention et d'un souci très aiguës pour un ancrage méthodique solide. Que pourrait alors signifier l'idée de l'abandon d'une « fondation » au sens *classique* et *traditionnel* du terme? Cela signifie que Levinas assume complètement l'*impossibilité*, dans toutes analyses, de fournir une assise fondationnelle (donc un « fondement ») à ces dernières. Cette impossibilité ne donne pas lieu à une indétermination pure et simple, à un chaos total, à un dérèglement radical. *Il y a* bien plutôt, dans l'immanence du Dit, une sorte d'« indiscrétion » en vertu de laquelle « tout se montre » : joue ici un « abus du langage », décisif, par lequel, justement, « tout se montre en *trahissant* certes son sens, mais d'une *trahison* que la philosophie est appelée à réduire<sup>1</sup> ». Cette « *indiscrétion* », cette « *trahison* », est celle-là même du sens qui se fait dans un registre qu'à la fois il est impossible de ramener à l'immanence de la conscience et du Dit, mais qui ne joue pas moins au niveau de cette immanence même, non pas en la fondant, mais en y trahissant à rebours, de façon « distordue », comme dirait Merleau-Ponty, un « autrement que fonder ». Et l'expression la plus visible de ce changement de perspective, qui semble d'abord s'opposer de front à celle déployée dans *Totalité et infini*, est le fait qu'au lieu de parler d'un « conditionnement », Levinas

1. *AE*, p. 243 (souligné par nos soins).

utilise à de très nombreuses reprises dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* le terme de « incondition ». Plus exactement, et ici nous voyons toute la subtilité de sa démarche et la finesse de son esprit, il dit : « condition ou incondition<sup>1</sup> », en employant un « ou » qui a une valeur très intéressante<sup>2</sup>, au-delà de la conjonction et de la disjonction, permettant d'éviter, en particulier, que la négation s'exprimant dans l'incondition soit encore tributaire de ce qu'elle nie.

Levinas a une conscience très claire et vive de toutes ces implications eu égard au « conditionnement ». Il écrit relativement à l'au-delà de l'être (qui concerne les mêmes rapports que ceux que nous développons ici) :

L'énoncé de l'au-delà de l'être [...] ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. Il bénéficie d'une ambiguïté ou d'une énigme qui est non pas le fait d'une inattention, d'un relâchement de pensée, mais d'une extrême proximité du prochain, où se passe l'infini lequel n'entre pas comme être dans un thème pour s'y donner et ainsi démentir son au-delà. Sa transcendance – extériorité plus extérieure, plus autre que toute extériorité de l'être – ne se passe que par le sujet qui la confesse ou la conteste. Inversion de l'ordre : la révélation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré dont l'inspiration – altérité dans le même – est la subjectivité ou le psychisme du sujet. Révélation de l'au-delà de l'être qui certes n'est peut-être qu'un mot; mais ce « peut-être » appartient à une ambiguïté où l'anarchie de l'Infini résiste à l'univocité d'un originaire ou d'un principe<sup>3</sup>.

« Inversion de l'ordre » qui fait encore écho, bien entendu, au second arc conditionnant, celui d'un « conditionnement inversé » qu'impliquait, au-delà du premier arc, le « conditionnement mutuel » dans *Totalité et infini*. Mais l'accent est clairement mis ici sur cette « ambiguïté » (de provenance heideggerienne, bien sûr), renvoyant à l'« indiscretion » et

1. Voir en particulier *AE*, p. 17, 186, 196, 203, 281, 282. Cette expression renvoie d'ailleurs à une caractérisation de la subjectivité en termes de « lieu ou non-lieu » (ou encore « lieu et non-lieu ») (notamment p. 77).

2. « Ou » peut en effet signifier une disjonction (par exemple : « fromage » ou « dessert ») ou une conjonction au sens d'un *s*, nonyme qui détermine davantage un terme (par exemple : « le concept d'"image" ou de "schème" est central dans la pensée fichtéenne »). Le « ou » dans l'expression « condition ou incondition » croise et recoupe ces deux significations du mot. Il faut donc réfléchir sur le statut du « ou » – et la question est en particulier de savoir quelle valeur on peut attribuer au « ou » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ?

3. *AE*, p. 243 sq. (Souligné par nos soins).

à la « trahison » pointées plus haut, et exprimant l'impossibilité d'un fondement (au sens du « principe<sup>1</sup> »).

Or, cette ambiguïté qui dénote le caractère équivoque de la phénoménalité, entre l'apparition et le simulacre (nous y reviendrons), et qui ouvre par là au champ aléthéologique qui ne possède pas de référent ultime ni ne se disperse dans un multi-perspectivisme relativiste, se déploie sur l'arrière-fond d'une « phénoménalité sans phénomène<sup>2</sup> ». Celle-ci a déjà été abordée, en filigrane, dans *Totalité et infini*, sous l'aspect du « statut phénoménologique » du « visage ». Elle est déployée de façon tout à fait explicite dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Rappelons d'abord de quoi il s'agit, d'une manière générale, dans l'ouvrage de 1961.

Levinas est très critique, dans *Totalité et infini*, eu égard à la notion de *phénoménalité* – attitude critique qui n'est en rien démentie dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* où Levinas note à son propos qu'elle « se fixe, rassemblée en fable, se synchronise, se présente, se prête au nom, reçoit un titre<sup>3</sup> » – autant de déterminations qui stigmatisent la déformation et la fixation qu'induit le Dit. Dans l'ouvrage de 1961, il s'inscrit d'abord dans une perspective platonicienne en arguant que l'étant et son simulacre sont (presque) indissociables<sup>4</sup> – voilà quel est, comme déjà indiqué plus haut, le sens fondamental de cette notion d'« ambiguïté ». Seul le *visage*, nous y reviendrons dans un instant, en son « dénuement » et en son « immédiateté », a ce pouvoir « désensorcelant » qui introduit « la franchise première » – celle de la révélation – et qui, en donnant une signification au monde, lève l'inévitable équivoque de la phénoménalité. La phénoménologie de Levinas cherche en outre à sortir des impasses d'une immanence radicale, c'est-à-dire d'une phénoménalité « comprise comme réalité sans réalité<sup>5</sup> » – ce qui implique en même temps une critique de l'idée heideggerienne selon laquelle tout rapport à l'étant suppose au préalable une *ouverture de l'être*. Levinas cherche ainsi à penser l'*immédiateté*, « rapport » *direct* qui n'est possible que dans la proposition, c'est-à-dire comme *langage*. Il résume cette critique de la phénoménalité et la manière dont le langage assure ce « rapport » immédiat dans ces termes :

1. Voir *AE*, p. 278 où Levinas dit à propos de l'ouverture de soi à l'autre qu'elle « n'est pas un conditionnement ou une fondation de soi dans quelque principe [...] ».

2. Cette expression nous semble aujourd'hui plus juste que celle d'une « phénoménologie sans phénoménalité » employée dans *En face de l'extériorité*, *op. cit.*

3. *AE*, p. 73.

4. Voir par exemple *TI*, p. 90 ou p. 174.

5. *TI*, p. 234.

L'apparition est une forme figée dont quelqu'un s'est déjà retiré, alors que dans le langage s'accomplit l'afflux ininterrompu d'une présence qui déchire le voile inévitable de sa propre apparition, plastique comme toute apparition. L'apparition révèle et cache, la parole consiste à surmonter, dans une franchise totale, toujours renouvelée, la dissimulation inévitable de toute apparition. Par là même se donne un sens – une orientation – à tout phénomène<sup>6</sup>.

Le langage réalise ainsi ce « rapport » immédiat, en lieu et place de la « phénoménalité du phénomène », mais qui ne constitue pas moins une présence, et qui permet de sortir de l'immanence, c'est-à-dire de toute « réalité sans réalité ».

Voyons à présent comment cette « phénoménalité sans phénomène » se cristallise dans le visage. Le visage est rapport non objectivant, rapport à un être qui conserve une extériorité totale, et, en même temps, immédiateté, nudité, dénuement.

Tout d'abord, le visage n'est pas le corrélat d'une visée intentionnelle. Complètement réfractaire à toute emprise objectivante, englobante, totalisante, il n'apparaît pas (du visage, nous y reviendrons, il y a plutôt « épiphanie »). Le mode d'« apparition » propre au visage est la « trace ». Mais de cette critique de Husserl, Levinas ne tire pas les mêmes conclusions que Heidegger. C'est que, selon lui, le visage n'obtient pas sa signification d'un rapport de renvoi(s) relatif(s) à d'autres significations. Le visage « est sens à lui seul ». Il se soustrait à la question « qu'est-ce que... ? » ou « quoi ? ». La question adéquate est bien plutôt : « qui... ? » Levinas de préciser (dans une perspective qui n'en reste pas moins heideggerienne) :

La question *qui ?* vise un visage. La notion du visage diffère de tout contenu représenté<sup>7</sup>. Si la question *qui* ne questionne pas dans le même sens que la question *quoi*, c'est qu'ici ce qu'on demande et celui qu'on interroge, coïncident. Viser un visage, c'est poser la question *qui* au visage même qui est la réponse à cette question. Le répondant et le répondu coïncident<sup>8</sup>.

Le visage constitue, dans la structure d'ensemble de *Totalité et infini*, un « ressaut » qui marque sa *transcendance radicale*. On pourrait

6. *TI*, p. 100 (c'est nous qui soulignons).

7. Aussi le visage ne renferme-t-il ni une dimension de « visée », ni un « contenu d'appréhension » (les deux caractéristiques fondamentales de tout phénomène de la sphère immanente de la conscience pour Husserl).

8. *Ibid.*, p. 193.

dire : le visage brise la totalité et le « hors la totalité » s'ouvre grâce à son caractère transcendant. Le visage, comme le souligne Levinas, est l'« origine de l'extériorité<sup>1</sup> ». « La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. [...] La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle [...] »<sup>2</sup>. Mais en quoi le sens phénoménologique de ce dénuement, de cette nudité, ne se réduit-il pas à la perception sensible ?

Levinas définit le visage comme la « manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi<sup>3</sup> ». On pourrait dire que le visage – si l'on se rappelle que le « schéma » grec signifie « figure » – « schématise » l'idée de l'infini. L'idée de l'infini désigne cette relation tout à fait spécifique avec un être qui, tout en étant lié à celui qui le pense, demeure dans une extériorité radicale vis-à-vis de lui. Avec l'idée de l'infini, nous sommes en face de l'extériorité. Celle-ci fait face sans être « identifiée », sans entrer dans la sphère du Même<sup>4</sup>. La dimension « manifestante », « présente », « phénoménale », est ici décisive. Pour distinguer cette manifestation respectant l'extériorité radicale, d'un côté, de tout « phénomène », au sens husserlien, entrant dans la sphère « immanente » de la conscience constituante, de l'autre, Levinas utilise l'expression « épiphanie du visage ». L'épiphanie désigne une manifestation ou une présentation du « caractère distinctif des formes comme telles<sup>5</sup> » – qui les préserve précisément dans ce caractère distinctif tout en gardant, là encore, un certain type de « présence ».

L'importance phénoménologique décisive de l'analyse du visage consiste ainsi dans le fait que celui-ci ouvre au sens, « avant » que n'importe quelle « intention signitive » confère de signification à ce qu'elle vise (cf. les *Recherches Logiques* de Husserl). Pour Levinas, cela implique que cette « donation de sens » absolument originaire, en amont du moi, s'effectue « sans aucun intermédiaire d'image ou de signe<sup>6</sup> ». Avec le visage, Levinas ouvre une phénoménologie de l'immédiat qui, nous l'avons vu, met en même temps en œuvre sa conception du langage.

1. *TI*, p. 293.

2. *EI*, p. 80 (c'est nous qui soulignons).

3. *TI*, p. 43.

4. *Ibid.*, p. 196.

5. *Ibid.*, p. 54.

6. *Ibid.*, p. 235 (c'est nous qui soulignons).

La présence du visage est « dénuement », nécessaire repli sur une immédiateté<sup>1</sup>, antérieure à toute ouverture au visé. Ce dénuement – et en cela consiste donc proprement son sens phénoménologique – signifie la plongée, ou le « ressaut », dans un rapport pré-intentionnel, *sans médiation et différant de tout contenu représenté*.

Or, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas insistera également à de nombreuses reprises sur le fait que le visage « est la défection même de la phénoménalité<sup>2</sup> », du « phénomène<sup>3</sup> », « de la représentation<sup>4</sup> », « de l'unité de l'aperception transcendantale<sup>5</sup> », « de la corrélation intentionnelle du dévoilement<sup>6</sup> ». Contre Heidegger, cette dernière expression le laissait bien sûr déjà entendre, Levinas fait valoir que le visage n'est pas (ou n'est plus) « dans la lumière de l'être<sup>7</sup> ». Le visage est « non-phénomène parce que "moins" que le phénomène. Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir ; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; peau à rides : trace de soi-même<sup>8</sup> ». « Tel est le sens de la *non-phénoménalité* du visage<sup>9</sup> » :

[...] il s'agit de la dia-chronie<sup>10</sup> effacée mais indomptable du temps non-historique, non-dit, qui ne se synchronise pas dans un présent par la mémoire et l'historiographie où le présent n'est que la trace d'un passé immémorial<sup>11</sup>.

Or, contrairement à la position défendue dans *Totalité et infini*, Levinas fait ici explicitement valoir le statut *non-présent* du visage. Nous lisons dans « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir » : « Le visage *n'est pas une présence* annonçant un "non-dit" qui, de derrière lui, se dira<sup>12</sup>. »

1. Levinas précise à ce propos dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « L'immédiateté, c'est la défection de la représentation en visage, en "abstraction concrète" arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre venant du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique », *AE*, p. 146.

2. *AE*, p. 141, 144.

3. *Ibid.*, p. 143.

4. *Ibid.*, p. 146.

5. *Ibid.*, p. 220.

6. *Ibid.*, p. 144.

7. *Ibid.*, p. 35.

8. *Ibid.*, p. 141.

9. *Ibid.*, p. 142 (c'est nous qui soulignons).

10. Nous expliquerons le sens de la diachronie plus bas.

11. *Ibid.* Voir aussi p. 155.

12. *Ibid.*, p. 241 (c'est nous qui soulignons).

Voyons à présent quelles conséquences en découlent pour le statut de la phénoménalité dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Toute l'approche levinassienne, aussi critique que constructive, du transcendantalisme porte effectivement sur le statut de la phénoménalisation et de la phénoménalité. Comme nous l'avons déjà dit, dans *Totalité et infini* s'exprime un « doute » vis-à-vis de la phénoménalité. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sera plus explicite encore sur ce point. Alors que le transcendantalisme de Kant à Husserl, en passant par Fichte, a toujours fait valoir la nécessité d'une *phénoménalisation* en vue d'une fondation gnoséologique, Levinas voit dans ce « détour » par le phénomène une *trahison* de l'intentionnalité : dans la synchronie, l'intentionnalité perd son sens et se trahit *dans la mesure précisément où elle apparaît* (c'est Levinas qui souligne) « selon l'intelligibilité du système<sup>1</sup> ». C'est le système qui requiert et exige la manifestation, et, en toute logique, c'est la *critique* du système (et de la totalité) qui commande la remise en cause de la phénoménalisation et de la phénoménalité. En témoigne ceci :

[...] l'apparoir de l'être est aussi la possibilité de son apparence et [...] l'apparence dissimule l'être dans son dévoilement même et [...] la recherche de la vérité doit arracher l'être au paraître ; ou bien – mais n'est-ce pas la même chose ? – [...] toute manifestation est partielle et en cela apparente, alors que la vérité ne se fractionne pas sans s'altérer et que, par conséquent, elle est progression et s'expose en plusieurs temps restant problématique en chacun<sup>2</sup>.

Nous voyons bien ici que cette critique du système ne débouche nullement sur un simple abandon de toute aspiration à la vérité. Au contraire, c'est précisément au nom de la vérité que Levinas remet en cause la phénoménalité, compris comme phénoménalité *du phénomène*. Et cette remise en cause passe en premier lieu par la mise en avant de la « *dia-chronie* ». Nous en venons à présent au cœur et à l'essentiel des présentes réflexions.

« *Dia-chronie* » signifie d'abord et fondamentalement : *écart*. Cependant, et c'est décisif, non point l'écart du *temps* qui est toujours écart de l'*identique* à l'égard de lui-même, mais plutôt l'écart entre le présent et un passé qui ne fut jamais présent<sup>3</sup>, c'est-à-dire, plus généralement, « entre le non-présent

1. *Ibid.*, p. 112.

2. *Ibid.*, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 241.

et tout représentable<sup>1</sup> », « entre le visible et l'invisible<sup>2</sup> », entre l'infini ou le transcendant et tout présent mémorable<sup>3</sup>, « entre la signification et l'être » (« où l'en deçà métaphysique, lui-même, apparaît »)<sup>4</sup>.

En effet, le sens fondamental de la dia-chronie ne réside pas simplement dans le fait d'instaurer, au registre de l'« an-archique », un autre mode ou un autre type de temporalité que celle caractérisant l'immanence de la conscience ou du Dit. – Il convient d'insister sur cette différence par rapport aux analyses de Husserl qui, dans le texte n° 54 de *Husserliana X* et surtout dans les *Manuscrits de Bernau*, avait distingué entre une temporalité « immanente » ou « phénoménale » et une temporalité « pré-immanente » ou « pré-phénoménale »<sup>5</sup>, une sorte de « compartimentation » qui avait déjà suscité la critique de Fink<sup>6</sup> et qui relève encore (ou relèverait, parce que Levinas ne s'y réfère pas explicitement) d'un plan ontologique. – La signification essentielle de la dia-chronie réside plutôt dans la façon dont Levinas modifie son concept d'un « conditionnement » transcendantal. Au lieu de mettre au centre l'idée selon laquelle le constituant conditionne le constitué et *vice versa*, la « condition ou l'incondition » met en jeu un autre « rapport réciproque », plus exactement une « alternance » plus profonde (en deçà de tout conditionnement qui renvoie encore à une perspective fondationnelle) – celle entre la *présence* et le *retrait*. « Par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence », écrit Levinas dans « Phénomène et visage » à la fin du chapitre III d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>7</sup>. – Il est d'ailleurs tout à fait remarquable qu'ici, Levinas, tout en mobilisant un motif éminemment heideggerien (« présence » et « retrait »), ne se démarque pas moins du « jeu de lumière » heideggerien (à travers l'expression « par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu »). – Quoi qu'il en soit, quelle est alors la signification originale de la dia-chronie ? Levinas réfléchit le sens fondamental du « conditionnement » (dont, rappelons-le, le « conditionnement mutuel » de *Totalité et infini* était la figure la plus accomplie). Le conditionnement implique toujours une *différence* de

1. *AE*, p. 25.

2. *Ibid.*, p. 143.

3. *Ibid.*, p. 251.

4. *Ibid.*, p. 15.

5. Voir à ce propos le chapitre IV de notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

6. Voir sur ce point le dernier chapitre de notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, P.U.F., 2010.

7. *AE*, p. 143.

*plan* ou de *registre* mettant en jeu une *présence* et un *retrait* (soit du conditionnant, soit du conditionné – selon la perspective que l'on adopte). Ainsi, Levinas n'indique pas simplement, comme c'est le cas de Fichte<sup>1</sup>, que le transcendantal implique un anéantissement et un engendrement (ne s'appliquant jamais qu'à *telle* ou *telle* condition transcendantale) *en raison du fait qu'il n'admet pas d'expérience possible*, mais il met en jeu une « dia-chronie » portant sur *tout* le registre en deçà de la conscience immanente et du Dit. Aussi, n'identifie-t-il pas seulement cette double figure comme l'essence même du conditionnement, mais, en parlant d'« incondition ou condition », il la place de façon « diachronique », justement, au lieu de son origine qui y prend la forme d'un « principe ou non-principe », pourrait-on dire, ou précisément de cela même que Levinas appelle l'« an-archie ». À propos de celle-ci, Levinas explique, on le sait, qu'elle « n'est pas le fait du désordre opposé à l'ordre », mais qu'elle « trouble l'être par-delà ces alternatives », qu'« [e]lle arrête le jeu ontologique qui, précisément en tant que jeu, est conscience où l'être se perd et se retrouve et, ainsi, s'éclaire<sup>2</sup> », et il la met en rapport avec la « passivité en deçà de toute passivité<sup>3</sup> » et le passé immémorial<sup>4</sup>.

Nous voyons par là quel contenu Levinas assigne à cet écart. Ce contenu a trait à ce qu'il appelle la « responsabilité » pour autrui (allant, dans la *substitution*, jusqu'à celle pour ses « fautes et malheurs »), responsabilité qui répond de la liberté d'autrui dans l'exacte mesure où celle-ci ne saurait être contemporaine à la mienne, ni m'être représentable de quelque façon que ce soit. Levinas radicalise ici un motif qui apparaissait déjà dans *Le temps et l'autre* : une destitution du soi va de pair avec une ouverture – se-substituant<sup>5</sup> – à autrui. Ce rapport de substitution auquel aboutit la responsabilité a bien entendu des conséquences décisives pour le statut de la subjectivité, du soi, du « se » (accusatif ne dérivant d'aucun nominatif). Ce soi n'est rien de substantiel, bien évidemment, mais il ne se « transsubstantie » pas non plus dans un autre : il est *pure* « relation de la signification<sup>6</sup> ». En tant que telle, il n'« est » rien, il « passe », et ce, donc, « comme passivité plus passive que toute passivité<sup>7</sup> ». Le sens

1. Voir sur ce point notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Millon, 2010.

2. *AE*, p. 159 sq.

3. *Ibid.*, p. 160.

4. *Ibid.*, p. 87 et 155.

5. La catégorie de la substitution elle-même n'apparaît certes que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. *Ibid.*, p. 30.

fondamental de cette passivité, outre qu'elle exprime donc la défection de l'identité du Moi, est qu'elle renvoie au « passé diachronique », irrécupérable dans la représentation (supposant la rétention – et ce, dans le double sens d'« absence d'un souvenir primaire » et de « sans réserve » (le sacrifice étant ici illimité, « sans réserve, sans retenue<sup>1</sup> »). Et cette relation avec un passé immémorial, avec un passé qui est « en deçà » de « tout présent et tout re-présentable<sup>2</sup> » permet de renvoyer à nouveau à l'idée de l'instauration d'un ordre qui ne relève pas de la *présence*<sup>3</sup>. Levinas parle explicitement, concernant cette façon de « m'ordonner vers le visage de l'autre », de la « non-présence de l'Infini<sup>4</sup> » ou encore du fait que « la trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu d'une présence<sup>5</sup> ». Et là encore, Levinas établit le rapport avec la responsabilité à l'égard d'autrui :

La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un « antérieur-à-tout-souvenir » d'un « ultérieur-à-tout-accomplissement » du non-présent, par excellence du non-originel, de l'anarchique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ? Le temps du *dit* et de l'essence y laisse entendre le dire pré-originel, répond à la transcendance, à la dia-chronie, à l'écart irréductible qui bée ici entre le non-présent et tout représentable écart qui, à sa façon [...] fait signe au responsable<sup>6</sup>.

Dans ce passage s'éclaire ainsi le rapport entre l'écart, la dia-chronie, la non-présence, la défection du Moi et la responsabilité, c'est-à-dire entre tous les concepts entrant dans la détermination de l'« incondition ».

Quel rapport le « non-phénomène » qu'est le visage entretient-il enfin plus particulièrement avec la *transcendance*? Son statut, au-delà de toutes les critiques que Levinas adresse à Heidegger, et auxquelles nous avons en partie fait référence, rejoint en fin de compte une compréhension essentielle de Heidegger. Il se rapproche de ce que l'auteur de *Der Ursprung des Kunstwerks* et des *Beiträge zur Philosophie* appelle l'« *ausstehendes Innestehen* », une sorte d'« instance ek-stante », « tenue dans » cela même

1. *AE*, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 27. Voir aussi p. 45.

6. *Ibid.*, p. 24 sq.

qui n'est jamais, pour Levinas, que « trace de lui-même<sup>1</sup> », tout en signifiant « en même temps » (singulière « synchronie » au sein même de la « dia-chronie ») un rapport à la transcendance, à l'« autre de l'être », à l'« autrement qu'être » comme l'avaient affirmé les premières lignes de l'ouvrage de 1974. (Chez Heidegger, cette même pensée caractérise le « *Bewahren* (laisser-être-vrai) » de l'œuvre d'art autant que l'« instance » dans la vérité du *Seyn* qui rend possible le « saut » dans l'« expérience décisive » en laquelle consiste le penser absolument originel (« *anfänglich* »)) de l'*Ereignis* en face du « passage » du « dernier Dieu »<sup>2</sup>). Par là, il apparaît que le double dépassement du transcendantalisme classique aboutit, dans deux projets apparemment divergents (du moins au dire de Levinas), à un « *Wink* », à un « signe de la main » indiquant que la phénoménologie est en mesure de se doter de moyens puissants pour penser la transcendance tout en respectant ses propres contraintes.

Concluons. Ce qui caractérise fondamentalement le rapport entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* n'est pas une rupture, mais une radicalisation (ou un approfondissement). Une radicalisation de la perspective éthique, d'abord, se traduisant par les différences d'accent décelables respectivement au niveau de la subjectivité, d'autrui (à travers notamment la catégorie de la « maternité » et le renvoi au « bourreau », au « persécuteur ») et du tiers (répondant de la justice universelle); et un enrichissement de la notion de « transcendance », ensuite<sup>3</sup> – L. Tengelyi a montré tout cela de façon exemplaire dans son étude. Nous rajouterions à ces points majeurs, et cela a été l'objet de ces réflexions, qu'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* abandonne le « langage ontologique » précisément parce qu'il ne recherche plus, effectivement, un *principe*, mais qu'il propose, en vertu d'un approfondissement réflexif de tout « conditionnement », en général, un « autrement que fonder » mettant en jeu l'alternance entre « présence » et « non-présence » qui contamine en particulier le statut du « non-phénomène » qu'est le visage. Cette perspective se rattache encore à la tradition de la philosophie transcendantale pour au moins deux raisons : d'une part, parce que le jeu entre la manifestation et le retrait caractérise par excellence le transcendantal tel que Fichte le met

1. *Ibid.*, p. 150.

2. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (7. Vom Ereignis).

3. Et, à chaque fois, il s'agit, pour Levinas – dans notre ouvrage *En face de l'extériorité* nous l'avons déjà indiqué à propos de *Totalité et infini* –, de se placer sur un plan en deçà de la gnoséologie et de l'ontologie, à un registre tout autre « par rapport à l'être et au connaître » (*AE*, p. 252).

en évidence dans des passages clé de sa doctrine de la science<sup>1</sup>; et, d'autre part, parce qu'il renvoie évidemment à ce même couple de concepts dans le rapport entre le « *Dagründer* » et le « *Sein* » dans les *Beiträge zur Philosophie*, ouvrage dans lequel un « autrement que fonder » a déjà été élaboré pour une première fois. Il ne s'agit nullement d'affirmer ici que Levinas ne ferait que reprendre des projets qui, par ailleurs, s'en distinguent sur de nombreux points<sup>2</sup>. Le but était simplement d'attirer l'attention sur le fait que Levinas élève cette problématique à un niveau réflexif et le dote d'une densité analytique fournissant aux recherches phénoménologiques contemporaines une matière très importante qu'il y a tout lieu d'explorer et d'exploiter davantage.

Alexander SCHNELL

## AU-DELÀ DE L'ÊTRE COMME AUTREMENT QU'ÊTRE

« En ajoutant l'*autrement qu'être* à l'*au-delà de l'être*, Levinas rend [...] possible le mariage grec et judéo-chrétien. » C'est la thèse principale soutenue par Jean-Marc Narbonne, chercheur québécois, qui a récemment consacré une étude d'envergure à la question de savoir en quel sens la formule platonicienne et néoplatonicienne d'un « au-delà de l'être » (*épékeina tes ousias*<sup>1</sup>) est reprise par Levinas<sup>2</sup>. En effet, si on se penche, par exemple, sur un texte comme le recueil d'essais *L'humanisme de l'autre homme*, on a sans aucun doute l'impression que Levinas voit un certain parallèle entre l'Invisible de la Bible et l'idée du Bien au-delà de l'être.<sup>3</sup>

Pourtant, il est d'ores et déjà clair que, à l'opposé de ce qu'on trouve chez Levinas, « l'*au-delà* de l'être (néo-) platonicien n'est pas un *autrement qu'être* »<sup>4</sup>. Dans la tradition fondée par Plotin, l'Un (ainsi que, plus tard, chez Damascius, l'Ineffable) est considéré comme un principe qui *donne* à tous les étants leur être, même si seulement en donnant ce que, « lui-même, [il] ne possédait pas »<sup>5</sup>. En d'autres termes,

1. Platon, *République*, 508 b, dans *Platonis Opera*, éd. par John Burnet, vol. IV, Oxford, Clarendon Press, 1902.

2. J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, suivi par W. Hankey, *Cents ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, trad. de l'angl. M. Achard, J.-M. Narbonne, Paris-Québec, Vrin-Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 111.

3. Voir *HAA* p. 41 et surtout p. 86. Cf. J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, p. 114. Ici, Narbonne se réfère aussi à l'article « La traduction irréversible » de J.-L. Chrétien (voir E. Levinas, *Positivité et transcendance* suivi de *Levinas et la phénoménologie*, J.-L. Marion (dir.), Paris, P.U.F., 2000, p. 309-328, surtout p. 326).

4. J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, op. cit., p. 79.

5. Plotin, VI 7, 15, 19. Cf. Plotin, VI 7, 17, 1-6 et V 3, 15, 1-44, dans *Opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, vol. I-III, Oxford, Oxford University Press, 1977. Voir aussi Plotin, *Traité 38* (VI 7), introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Le Cerf, 1999 (1 re édition, 1987), p. 272 sq.

1. Sur le rôle de l'« anéantissement » et de l'« engendrement » dans le schéma « concept-lumière-être » dans la *Doctrine de la Science de 1804/22* et dans la doctrine fichtéenne de l'image, cf. notre ouvrage *Réflexion et spéculation*, op. cit.

2. Les rapports entre Levinas et le dernier Heidegger font l'objet d'une autre étude qui est en cours.