

Collection « Rue de la Sorbonne »
dirigée par Danielle Cohen-Levinas

ISBN : 978 2 7056 8124 1

© 2011, HERMANN ÉDITEURS
6 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS
www.editions-hermann.fr

Toutereproductionoureprésentationdecetouvrage,intégraleoupartielle,serait
illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas
strictementlimitésàl'usageprivéoudecitationsontrégisparlaloidu11 mars1957.

Textes réunis et présentés
par Danielle Cohen-Levinas

Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas

Études et interprétations


hermann

Depuis 1876

terme sujet-objet. Ce qui est signifié est le supérieur »⁹. Le sens qui fait ici irruption dans le sensible ne lui est plus immanent mais transcendant ; il conduit au-delà de la phénoménologie elle-même. Cette dernière, du reste, ne se manifeste-t-elle pas une complaisance hédoniste aux phénomènes, au point que certains textes Levinas iront jusqu'à rapprocher la réduction phénoménologique et la jouissance telle que l'analyse *Totalité et Infini* ? « La phénoménologie husserlienne, écrira Levinas, précisément par son exigence ultime d'une réduction <transcendantale> témoigne de cette réduction du monde des significations – au spectacle de la jouissance »¹⁰.

Sans doute sommes-nous demeurés au seuil du grand livre de Levinas, à l'entrée de la porte de la Loi. Mais nous avons appris un peu mieux comment regarder vers l'intérieur. Il ne s'est agi encore que de coups d'œil jetés sur quelque chose qui demeure une énigme. En laissant à elle-même cette énigme, en préservant quelque chose de l'éclat de cette autre lumière – ou de cette outre-lumière – nocturne et irréductible à l'« idolâtrie » de l'*eidolon* et à la luminosité métaphysique, peut-être avons-nous fait malgré tout un peu de philosophie – tout au moins au sens que Levinas confère à ce mot :

« La philosophie : faire la lumière de l'obscurité sans chasser l'obscurité et la nuit » (O, t. 1, p. 122).

9. Levinas, « La signification », conférence du 28 février 1961, à paraître dans les *Œuvres*, tome 2, Grasset/IMEC, Paris, 2011.

10. *Ibid.*

Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger

Une lecture phénoménologique de *Totalité et Infini*

ALEXANDER SCHNELL

Totalité et Infini, le premier chef d'œuvre d'Emmanuel Levinas, n'est pas seulement d'« inspiration phénoménologique », il constitue un ouvrage clef de cette tradition philosophique du vingtième siècle dont Edmund Husserl fut le « père fondateur ». Soutenir cette affirmation implique d'établir sous quelles conditions un ouvrage philosophique peut être considéré comme relevant de la « phénoménologie » et de montrer que *Totalité et Infini* satisfait effectivement à ces conditions.

La phénoménologie définit en premier lieu, on le sait, une *méthode*. Une méthode insistant sur le fait que toute « chose », si l'on veut l'aborder sans préjugé de quelque nature que ce soit, est nécessairement « donnée » à travers la manière dont elle se présente à la *conscience*. Husserl appelle « corrélation intentionnelle » ce rapport de toute chose à la conscience « constituante » ou encore le fait que « toute conscience est conscience *de* quelque chose ».

Mais la phénoménologie n'est pas pour autant identique à la psychologie. Dans quelle mesure s'en distingue-t-elle, sachant que cette dernière a elle aussi la « conscience » et les « phénomènes conscients » pour objet ? La phénoménologie n'étudie pas les phénomènes de la conscience dans leur être psychologique, spatio-temporel (individuel, empirique, mesurable, etc.), mais eu égard à ce que Husserl appelle leur teneur « essentielle » ou « eidétique » (un peu à l'instar du

géomètre qui n'étudie pas ce triangle-ci, dessiné au tableau ou sur le papier, mais les caractéristiques universelles du triangle). Cependant, si les disciples de Husserl s'entendent en général sur la nécessité de procéder, en phénoménologie, à de telles analyses « eidétiques », tout le monde ne suit pas le maître lorsque, à une période ultérieure de sa production philosophique, il opère ce que l'on qualifie souvent comme le « tournant transcendantal » de la phénoménologie. La phénoménologie devient alors une phénoménologie *transcendantale* ou, comme Husserl le dira également, un « idéalisme transcendantal », lorsqu'elle fera de la « conscience absolue » le champ de toute « donation de sens » (cf. le § 55 des *Ideen I* de 1913). Toute la difficulté étant de comprendre cette « conscience "absolue" » dans une perspective rigoureusement phénoménologique.

Quoi qu'il en soit, la phénoménologie, lorsqu'elle reste fidèle à Husserl en clarifiant ses propres soubassements méthodologiques, prend effectivement conscience de son appartenance à la tradition de la philosophie transcendantale¹, inaugurée par Kant. Cependant, elle ne reprend pas à ce dernier son concept du « transcendantal », mais en dévoile un nouveau sens. En effet, elle ne porte plus seulement, comme c'est le cas chez l'auteur de la *Critique de la raison pure*, sur les conditions de possibilité de l'expérience et, partant, de la connaissance, mais elle met en évidence une « expérience » proprement transcendantale et s'intéresse en particulier à la structure même du « phénomène » et de sa « phénoménalisation » et ce, précisément, en décrivant les « structures intentionnelles » des phénomènes et en s'interrogeant sur le statut de l'intentionnalité à tous les niveaux de constitution.

Voici quelles sont alors les caractéristiques fondamentales de la phénoménologie : sa *méthode*, son acception spécifique du *transcendantal* et son *objet* – le « phénomène » doté de ses

structures « intentionnelles » (ou éventuellement « pré-intentionnelles » voire « non intentionnelles »). Or, il est tout à fait remarquable que, dans *Totalité et Infini*, Levinas développe et met en application une *méthode* qui est tributaire de la méthode phénoménologique husserlienne (autant d'ailleurs, et nous y reviendrons, de la « phénoménologie » hégélienne) ; qu'il propose une acception inédite du *transcendantal* ; et que, moyennant ce que nous appelons sa « phénoménologie sans phénoménalité » du *visage*, creuse le concept de « phénoménalité » en se plaçant en deçà de l'intentionnalité. À travers ces correspondances terme à terme, il apparaît ainsi que *Totalité et Infini* est un ouvrage authentiquement phénoménologique.

*
* * *

Si la phénoménologie, dans son sens contemporain, a donc été inaugurée par Husserl, les philosophes classiques allemands – en particulier Fichte et Hegel – se sont à leur tour déjà servis de ce terme au début du dix-neuvième siècle. Sans entrer dans le débat (qui sort de notre propos ici²) s'interrogeant sur le lien entre ces deux traditions, nous nous contentons de remarquer que la *méthode* de Levinas (que nous aborderons d'abord eu égard à ses sources historiques), déjà à l'œuvre dans *Le temps et l'autre* (conférences prononcées en 1946-1947 et publiées pour la première fois en 1948) et élaborée ensuite avec le plus grand soin dans *Totalité et Infini* (1961), est un mixte d'éléments tirés de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et de la phénoménologie husserlienne. Plus particulièrement, elle consiste en une sorte de combinaison entre la dialectique hégélienne et le « démantèlement » des couches constitutives du sens, caractéristique de la phénoménologie « génétique » de Husserl. Levinas, dont la phénoménologie est aussi largement tributaire du projet heideggerien d'une ontologie phénoménologique, cherche à *descendre* dans les sphères qui constituent l'apparaissant et l'immédiatement

1. Ce qui n'a pas empêché le fait (historique) que d'autres élaborations phénoménologiques aient vu le jour, lesquelles ne se considèrent pas comme appartenant à cette tradition. Nous nous concentrerons ici sur cette perspective transcendantale puisque, nous le verrons, elle est pertinente pour l'auteur de *Totalité et Infini*.

2. Sur le lien entre la phénoménologie du xx^e siècle et la philosophie classique allemande, cf. notre ouvrage *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010.

donné. Et dans la mesure où cette « descente », qui rencontrera des « niveaux » différents, vise à mettre en évidence les conditions de cet apparaissant et de ce donné, elle s'inscrit bel et bien dans la tradition de la philosophie *transcendantale*. En même temps, et ici se fait ressentir une certaine influence de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, Levinas trace un mouvement *ascendant* vers la transcendance qu'il appelle, en suivant sur ce point Jean Wahl, un mouvement de « transascendance ».

Mais cela soulève une réelle difficulté puisque le rapport entre les « niveaux constitutifs » (Husserl) ou les différents « moments » (Hegel) n'est précisément pas, à chaque fois, le même. Alors que, pour Hegel, la conscience effectue un parcours dialectique (rappelant le *Banquet* de Platon, nous y reviendrons) s'élevant du « moment » le plus abstrait vers le plus « concret », pour Husserl, le phénoménologue procède à l'inverse, moyennant un procédé « démantelant-constructif », à une descente, justement, dans les sphères ultimement constitutives du sens et du sens d'être de ce qui se présente à la conscience. Or, chez Husserl, le passage d'un niveau constitutif à un autre n'implique nullement que le niveau supérieur aurait déjà une quelconque influence sur le niveau inférieur, alors que, chez Hegel, le passage du moment inférieur au moment supérieur s'impose précisément lorsque la mise en évidence d'une contradiction inhérente au moment inférieur motive et en appelle à ce passage au moment supérieur. La difficulté réside alors en ceci qu'il y a une tension entre le refus husserlien de toute construction *spéculative* et une démarche – caractérisant en particulier la dialectique hégélienne – qui met en évidence une rationalité sous-jacente entre les différents « niveaux » ou « moments » constitutifs. Levinas surmonte cette difficulté en introduisant une *nouvelle méthode* qui, d'une part, préserve l'acquis husserlien et, d'autre part, intègre un moment hégélien qu'il modifie toutefois en profondeur.

Premièrement, ce qui sous-tend la possibilité de passer d'un niveau à un autre n'est pas une rationalité supposée dogmatiquement, mais l'« expérience ». Levinas en élargit le sens vis-à-vis de l'acception kantienne et ce, en y intégrant ce qu'il

appelle la « concrétisation », c'est-à-dire *cela même qui concerne à la fois la donnée « empirique » et sa « possibilité conditionnante »*. Il apparaît ainsi, et nous y reviendrons, que la donnée empirique est certes conditionnée par sa condition transcendantale, mais ne la conditionne pas moins à son tour. Et, deuxièmement, ce processus phénoménologico-dialectique ne donne lieu, contrairement à la démarche hégélienne, à aucun « troisième terme », à aucune « synthèse ». En écho à une idée chère à M. Blanchot, il constitue par là ce que Eugen Fink avait déjà appelé, dans sa caractérisation de la phénoménologie husserlienne, un « système ouvert ». Levinas met ainsi en évidence les différentes composantes de l'expérience phénoménologique permettant de « monter » du même à l'autre, tout en restant fidèle à un certain transcendantalisme.

En dehors de ce lien évident avec les « phénoménologies » de Hegel et de Husserl, la méthode propre à *Totalité et Infini* est tributaire également du *Banquet* de Platon. Si, dans la phénoménologie contemporaine, il ne saurait être question, contrairement à ce qu'accomplissait Hegel, de faire parcourir à la conscience l'ensemble des « moments » censés constituer – en suivant une logique « dialectique » – la totalité de son « expérience », Levinas n'en identifie pas moins des « situations » privilégiées, des « concrétisations » (il dit aussi : des « catégories »), qui constituent les jalons fondamentaux du rapport entre le moi et autrui, entre l'« ipséité » et la « transcendance ». Car *parcours* il y a, cependant, ce n'est pas celui d'un sujet ou d'une conscience, mais celui – à tendance beaucoup plus *spéculative* – des *catégories*, justement, du Même et de l'Autre eu égard à leur rapport spécifique. Levinas semble effectivement s'inspirer ici du *Banquet* de Platon. L'« initiation » qui est proposée dans ce dialogue « De l'amour » se présente, rappelons-le, sous la forme d'un mouvement *ascendant* en six étapes qui médiatise non pas le « Même » et l'« Autre » (comme le fera précisément Levinas), mais l'« unité » et la « dualité » (caractérisant essentiellement le rapport amoureux selon Platon) : 1) un beau corps, 2) deux beaux corps, 3) la beauté des corps « en soi », 4) la beauté des actions, 5) la beauté des connaissances et 6) la *Beauté en soi* en tant que source de toute réalité. On peut d'ailleurs voir dans la composition du dialogue un reflet

de ces six étapes (les cinq discours « sophistiques » et celui de Socrate rapportant les propos de Diotime). Mais on sait aussi que le dialogue ne se termine pas là. S'y ajoute un septième épisode, l'arrivée d'Alcibiade au banquet qui, en dressant le portrait de l'homme Socrate, propose en quelque sorte une redescende vers le monde sensible. Or, dans *Totalité et Infini*, il y a assurément des traces de cette démarche platonicienne. Levinas met à son tour en avant sept « situations » ou sept « catégories » fondamentales : la jouissance, la possession, la féminité, le visage, le moi apologétique, l'amour et la fécondité. De même que, dans le *Banquet*, il y a une progression dans le rapport entre l'unité et la dualité, il y en a une également, dans *Totalité et Infini*, entre le Même (le moi) et l'Autre (autrui) – avec au centre, ou plus exactement : au sommet, le visage. La place du visage dans ce parcours ascendant est tout à fait décisive. « Au milieu » (après les trois premières et avant les trois dernières), il est en même temps « au sommet » parce que le visage, notion sur laquelle nous reviendrons, occupe une place déterminante dans l'ouvrage. Mais ce dernier ne se termine pas avec lui, « la genèse continue ». Et l'accent bascule à chaque fois d'un terme à l'autre : la jouissance et la possession sont du côté du moi, la féminité du côté de l'autre, le visage au sommet, le moi apologétique du côté du moi, l'amour du côté de l'autre et la fécondité au terme de tout ce mouvement.

Les liens de filiation *historique* étant clarifiés, nous pouvons à présent cerner l'originalité de la méthode levinassienne sur un plan plus *systématique*. L'une des caractéristiques marquantes de cette démarche « transascendante-descendante » propre à *Totalité et Infini* consiste dans l'introduction de ce que Levinas appelle, après Éric Weil (et donc après Hegel), les « catégories ». Rappelons d'abord que, chez É. Weil, les catégories désignent un nombre fini de concepts qui saisissent à chaque fois, dans un « moment » ou une « figure » rationnel(le) bien défini(e), l'« attitude » d'un homme dans un contexte – à la fois philosophique et historique – donné. Pour É. Weil, il ne s'agit pas là d'une catégorie de la *science philosophique* (hégélienne) puisque cette dernière constitue à son tour une catégorie (que l'homme peut contester et a bel et bien contesté) dans ce qu'il

appelle, de façon plus large, une « logique de la philosophie ». Or, si la visée de Levinas n'est ni historique, ni encyclopédique, la question se pose de savoir quel statut ont chez lui les sept catégories fondamentales (jouissance, possession, féminité, visage, moi apologétique, Éros et fécondité) ? S'agit-il de moments « réels » dans la genèse du rapport moi/autrui ou bien d'une sorte d'« histoire transcendante du moi » (Fichte) ?

Ces catégories, telle est la réponse fort originale de Levinas, représentent, nous y avons déjà fait référence, des « concrétisations », c'est-à-dire des données « empiriques » munies de leurs « possibilités conditionnantes ». Dans la mesure où ces données et ces possibilités se conditionnent *mutuellement*, elles constituent le « transcendantal concret » selon les différentes modalités reliant le moi à autrui. Mais la question se pose à nouveau : est-ce à dire que dans ces catégories, c'est la donnée *empirique* qui prévaut ? Ou bien son conditionnement *transcendantal* ?

La réponse à cette question permet de contredire l'affirmation célèbre de Derrida relative au caractère « unique dans l'histoire de l'écriture métaphysique », pour un livre (il s'agit là bien entendu de *Totalité et Infini*), de ne pas pouvoir être « écrit par une femme » (et ce, qui plus est, de façon « principielle »). Si Derrida avait raison, cela voudrait dire que la constitution « empirico-réelle » de Levinas (et en particulier le fait qu'il ne soit pas une femme) entrerait de manière constitutive dans le discours de l'auteur de *Totalité et Infini* (c'est-à-dire de celui qui retrace le parcours transascendant-descendant qui y est exposé) et le contaminerait. En réalité, il n'en est rien. Pourquoi ? Parce que Levinas ne part pas de son moi *concret et individuel*, mais « du » moi « créé » (rappelons qu'il définit la « créature » non pas comme produit d'un créateur, mais comme unité de la liberté et de la descente en deçà de la liberté). En tant que « moi », celui-ci est le « sujet transcendantal » devant pouvoir accompagner toute analyse de *Totalité et Infini*, le « spectateur phénoménologisant désintéressé », la catégorie *en deçà* de toute catégorie qui est pourtant omniprésente dans et à travers le moi de la jouissance, de la possession, de la demeure, de l'apologie, de l'amour et de la procréation. En

tant que « *créature* », il est en mesure de descendre en deçà de ce qui le conditionne – et donc, en deçà du fait qu'il soit de sexe masculin. Du coup, et cette conséquence s'impose alors de façon massive, la féminité – en dépit de toute *altérité* qu'elle véhicule et exprime – n'est elle aussi « qu'une catégorie (« transcendantale ») : dans l'exacte mesure où le moi-créature est en deçà de la féminité et de la masculinité, la féminité (tout comme la masculinité ou la « virilité ») est une catégorie pouvant incomber autant à un homme qu'à une femme. Si l'on ne voit pas cela, on risque de passer à côté du statut spécifique de tout le discours de *Totalité et Infini* (qui définit en propre le transcendantal levinassien). Donc, malgré ou plutôt, compte tenu de son acception de l'expérience, *en raison même* de toute l'attention accordée à cette notion d'expérience, les catégories ont un statut *transcendantal*.

*
* *
*

Or, en quoi consiste plus précisément cette dimension « *transcendantale* » de la phénoménologie levinassienne ? Dans un article préparatoire à *Totalité et Infini*, paru en 1959, Levinas souligne que le « renouvellement du concept même du transcendantal [...] [lui] paraît être comme un apport essentiel de la phénoménologie³ ». Mais au lieu de laisser ce concept dans le flou, à l'instar de nombreux autres phénoménologues, il en propose une interprétation précise et originale. Quel sens exact Levinas lui attribue-t-il ?

Que la phénoménologie husserlienne ait introduit un nouveau concept du transcendantal est bien connu. Alors que « le » transcendantal renvoyait d'abord, pour Kant, aux *conditions de possibilité* de la connaissance qui se soustraient à toute forme d'expérience *précisément parce qu'elles rendent l'expérience possible*, Husserl dévoile une « expérience transcendantale » légitimant ultimement la connaissance. Mais cette « fonction » de légitimation pose à son tour un problème *en*

3. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988.

raison même de la méthode phénoménologique : en effet, si l'*epochè* signifie une mise en suspens de tout sens d'être, comment faut-il comprendre cette expérience transcendantale en sa fonction légitimante ? Plus précisément, comment ce à quoi on a d'abord ôté le sens d'être (à savoir cela même qui s'ouvre grâce à l'*epochè*), peut-il revêtir une vertu légitimante pour ce qui se présente concrètement dans l'expérience (c'est-à-dire pour ce qui possède le sens d'être de ce que nous rencontrons dans l'« attitude naturelle ») ? C'est là – à côté de la question de savoir quel sens d'être l'on peut accorder à la transcendance tout en maintenant fermement l'*epochè* phénoménologique – l'une des difficultés méthodologiques majeures de la phénoménologie husserlienne.

Si l'apparente circularité s'exprimant dans le rapport entre les « possibilités conditionnantes » et les « données empiriques » – c'est-à-dire entre la conscience subjective conditionnant l'être objectif et l'être objectif conditionnant la pensée subjective – dénote un certain « flottement » chez Husserl, ce flottement, affirme Levinas, « n'est pas sa faiblesse, mais sa force ». Le transcendantalisme de la phénoménologie levinassienne se cristallise dans la formule suivante : « Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être. » La thèse fondamentale étant que *le constitué est constituant et que le constituant est constitué*. Levinas apporte par là deux changements décisifs à l'acception du transcendantal. D'une part, le transcendantal n'est plus placé du côté du seul *sujet* (constituant), mais précisément sur le plan du « *conditionnement mutuel* » (dont il a trouvé une première analyse, chez Husserl lui-même, dans sa conception de l'« expérience sensible ») du constituant *et* du constitué. Et, d'autre part, il prend pleinement au sérieux l'idée husserlienne d'une « expérience transcendantale », tout en restant fidèle à la perspective kantienne d'une *légitimation* transcendantale (que la phénoménologie husserlienne, qui s'en tient à la « *description* » des « opérations » ou « fonctions » de la subjectivité constituante n'a pas été en mesure de livrer d'une manière satisfaisante). *Totalité et Infini*, ouvrage dans lequel les transcendantalismes de Kant et de Husserl se trouvent ainsi pour la première fois réconciliés,

développera les multiples aspects de cette acception originale du transcendantal pour la subjectivité ainsi que pour le rapport à l'altérité : on peut en effet montrer que cette acception affecte la *jouissance*, l'inscription *corporelle* dans le monde, le langage dans la « production du présent », la dimension éthique dans la recherche de la *légitimation d'un fondement théorique*, la position *apologétique* du moi et la *fécondité*⁴.

Cette « descente vertigineuse vers l'abîme » du conditionnement transcendantal entraîne enfin, pour Levinas, une critique radicale de la « représentation » – qui résulte précisément de l'application de l'*epochè* et de la réduction phénoménologiques, et en vertu de laquelle seule le « surgissement transcendantal » de tout être représenté pourra être dévoilé. Dans quelle mesure l'application de l'*epochè* conduit-elle alors à ce que Levinas n'hésite pas à appeler la « ruine de la représentation » ?

Pour Levinas, la philosophie de la représentation et la perspective transcendantale bien comprise s'excluent mutuellement. Alors qu'une représentation, qui est toujours celle d'un *Moi*, est définie comme une détermination de l'Autre par le Même *sans que le Même se détermine par l'Autre*, le conditionnement transcendantal est, nous l'avons vu, *mutuel*, mais de telle manière qu'il y ait un *surplus* toujours extérieur au Même. Dans *Totalité et Infini*, Levinas oppose à la perspective de la représentation celle du langage et de l'enseignement qui mettent en jeu le *visage* et sa « hauteur ».

*
* * *

La contribution la plus fondamentale (et sans doute aussi la plus « technique ») de *Totalité et Infini* aux recherches phénoménologiques de la seconde moitié du vingtième siècle consiste dans la mise en évidence des conditions pré-intentionnelles (ou plutôt *non* intentionnelles) de la phénoménalité

4. Pour un traitement approfondi de ce que nous ne pouvons indiquer ici que de façon sommaire, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

du phénomène. Les concepts introduits à ce dessein sont les concepts de « visage », de « nudité » et de « dénuement ».

Le visage est dénuement en ce sens qu'il constitue le mode de manifestation d'autrui dans lequel, tout seul, *il fait face* à moi. Il *s'expose* frontalement à moi par son côté le plus vulnérable, et par là-même *sollicite* ma présence et ma responsabilité. Ainsi, il *exprime*, à travers un langage primordial (voire « originel ») que tout le monde comprend, une « expérience morale concrète » – ou ce que Levinas appelle une « asymétrie métaphysique » ou encore la « dissymétrie de l'espace intersubjectif » – qui sous-tend toute l'éthique levinassienne : à savoir l'idée que ce que je peux exiger de moi-même ne se compare pas (parce qu'allant infiniment au-delà) à ce que je suis en droit d'exiger d'autrui.

Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Levinas propose dans *Totalité et Infini* une réflexion *radicale* sur le rapport entre le même et l'autre. Le concept permettant de saisir dans toute sa radicalité la *menace* potentielle qu'autrui présente pour moi est le concept de *meurtre* (nous reviendrons dans un instant sur la place du meurtre dans la menace que, à l'inverse, moi je présente pour autrui). Ce concept est fondamental pour Levinas parce qu'il permet de montrer la place décisive d'autrui dans *tous* mes projets existentiels – même dans les projets *ultimes*. Heidegger avait montré dans *Être et temps* que l'*angoisse* – qui, comme chez Freud, n'est pas la simple crainte de tel ou tel objet, mais angoisse « du » néant – mettait l'existence humaine devant son « fait nu d'exister » et, en particulier, devant sa possibilité ultime, la « possibilité de l'impossibilité d'exister », tributaire, par là, de son propre « pouvoir-être ». Or, cette angoisse ne renvoie nullement, pour Levinas, à un projet du *moi* se projetant dans sa possibilité la plus extrême, dont sont censées éclore toutes ses possibilités « finies », mais à *autrui* – et ce, précisément, à travers la figure du meurtre. S'il y a menace de *mort* (pour Levinas la « disparition » de l'existence humaine a un sens exclusivement *ontique*), c'est qu'il y va d'autrui, donc nullement d'un projet existentiel renvoyant à moi-même – et ainsi du *meurtre*.

La réflexion radicale sur le rapport entre moi et autrui place le meurtre au centre de ce rapport et ce, non seulement

dans la conception levinassienne de la *subjectivité*, où le meurtre traduit donc la menace qu'autrui présente pour moi, mais aussi dans toute son analyse du rapport *asymétrique* à autrui qui, nous l'avons vu, est un rapport du « face à face », de l'exposition, de la vulnérabilité et de la sollicitation. Aussi, le moi est-il également, et surtout, menace de meurtre *pour autrui*. Or, le propre du visage est précisément d'opposer au meurtre une résistance *infinie* que Levinas caractérise en termes de « résistance *éthique* » : « L'infini [de la transcendance d'autrui] paralyse le pouvoir [du moi] par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre* : la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique. » Le rapport éthique est ainsi au cœur du rapport, considéré dans toute sa radicalité, entre autrui et moi-même. À la négation *totale*, procédant du même, s'oppose une résistance *infinie*, procédant de l'autre. Le visage concentre ainsi la quintessence du mouvement que décrit *Totalité et Infini*.

Mais en dehors et, pour ainsi dire, en amont de sa portée éthique, le visage a une signification proprement phénoménologique. Si le visage est « nudité », « dénuement », cela ne doit pas seulement être compris dans le sens d'une exposition, « dénudée » et vulnérable, à ce qui lui fait face (et à ce qui se trouve par là « appelé »), mais encore dans le sens de ce qui clarifie le statut du phénomène de la donation d'une altérité première et radicale. Levinas insiste sur le fait que le visage ne saurait jamais être un « contenu ». Il n'est rien de positivement déterminé, rien de proprement « phénoménal ». Dès lors, il est « dénuement » en ce sens qu'il constitue, d'après la belle formule de A. Lingis, la « trace » – irréductible mais indéterminée – « où passe (de) l'altérité ». Le visage n'est ni un contenu de conscience, ni un acte de la conscience – il est donc « pré-intentionnel ». Il n'est pas un phénomène, par conséquent, il se présente comme ce que nous appellerions un « non phénomène », c'est-à-dire comme une simple trace, précisément ; mais, là encore, non pas au sens d'une

empreinte d'une positivité, mais d'un tracé ou d'une esquisse de la transcendance, de la rencontre d'un autre, de l'autre. Ainsi, à travers la figure du visage, et face à lui, j'expérimente, *en sa nudité*, l'altérité avant que je lui attribue un contenu, la transcendance ou encore ce que le poète espagnol Antonio Machado appelle l'« autreté » (« *otredad* »). Si, dans *Totalité et Infini*, Levinas donne certes les clefs pour sa compréhension, il n'en a pas suffisamment exploré, croyons-nous, tout son potentiel phénoménologique, mais il a justement préféré en exploiter, par la suite, ses conséquences éthiques. En revanche, il a insisté sur un autre point essentiel – celui, en termes heideggeriens, du rapport entre l'existence humaine, appelée « *Dasein* (être-là) », et le monde –, rapport qu'il conçoit tout à fait autrement que l'auteur d'*Être et temps*.

Pour Heidegger, l'« être-là » est « être-au-monde ». Cela veut dire, d'une part, qu'il n'est pas spatialement inclus « dans » le monde mais que le monde entre de manière constitutive dans sa structure ontologique. Et cela signifie, d'autre part, qu'il est toujours déjà au monde en ce sens qu'il s'y « projette », qu'il est « sortie extatique de soi » « vers » le monde, que le monde est l'autre pôle d'une structure où le *Dasein* n'est jamais en rapport qu'avec lui-même. Mais comment sortir de cette perspective traduisant l'idée qu'avec le rapport du *Dasein* au monde il s'agit toujours d'un rapport du même au même ?

Totalité et Infini constitue de part en part une tentative de répondre à cette question. Pour le dire dans une formule prégnante : Levinas cherche à montrer que la sortie extatique de soi vers le monde en tant que structure ontologique fondamentale de ce même soi, s'ancre dans une autre sortie extatique de soi, celle vers l'altérité radicale – dont le visage est précisément la « trace ». Il convient de souligner que, sur ce plan proprement phénoménologique, cette analyse du visage met en évidence, en dehors de tout contexte éthique et théologique, une dimension de l'altérité qui ne s'identifie ni à autrui, ni à une transcendance divine (et c'est en cela que consiste ce potentiel phénoménologique qui pourrait sûrement encore être exploité davantage). On voit par ailleurs que pour pouvoir rendre compte de l'altérité, de la transcendance, de l'« autreté »,

rien de « réel » ou d'« effectif » n'est d'abord *présupposé* – la critique lévinassienne de l'intentionnalité husserlienne et de l'ontologie fondamentale heideggerienne ne verse donc pas non plus dans une quelconque forme de « réalisme ». Le visage est le nom pour la rencontre primordiale de ce que je ne suis pas et de ce qui m'inscrit d'abord dans le monde et ce, « avant » tout « projet » ou toute « visée conscientielle ».

Cette réflexion, d'abord purement « intra-phénoménologique », sur le statut de la conscience intentionnelle et de l'« être-au-monde » s'avère alors, à l'issue de toutes ces analyses, avoir une portée proprement *métaphysique*. Au-delà des questions de l'âme, du monde et de Dieu (objets respectivement de la psychologique, de la cosmologie et de la théologie rationnelles) apparaît ici un quatrième terme qui reconfigure le sens des trois premiers : celui de l'« Autre » (en tant que « transcendance radicale » dans le sens précisé) qui remet en cause, tout en respectant fidèlement les contraintes phénoménologiques, la gnoséologie et l'ontologie traditionnelles.

Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini*

RAOUL MOATI

Pour Jocelyn Benoist

« L'altérité n'est possible qu'à partir de *moi* »¹. Cette thèse fondamentale, énoncée par Levinas dès le début de la première section de *Totalité et Infini*, peut paraître énigmatique. Elle n'a pas manqué d'être le plus souvent minorée, sinon tout bonnement ignorée, dans une certaine réception de Levinas, croyant pouvoir inscrire sans reste sa pensée dans le grand mouvement de critique, voire de déconstruction, de la notion de subjectivité, initié par les grandes œuvres philosophiques du xx^e siècle, au registre desquelles appartient sans nul doute *Totalité et Infini*.

Il se trouve que la philosophie de l'altérité que Levinas déploie dans toute sa radicalité dans *Totalité et Infini*, exige *constitutivement* l'élaboration d'une philosophie *parfaitement positive* de la subjectivité, sans laquelle, l'extériorité métaphysique de l'Autre – que l'on croit pouvoir opposer à peu de frais au sujet –, se réduirait à une invocation aussi nominale qu'inconsistante. Sans doute est-ce là que tient toute la grandeur du chef-d'œuvre de 1961, dans la continuité des précédents, que de ne pas renoncer, à rebours de la philosophie

1. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 10 (abrégé, *TI*).