

EMMANUEL LEVINAS
À LA MÊME LIBRAIRIE

De Dieu qui vient à l'idée, 1998, 272 pages.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 2001, 336 pages.

De l'existence à l'existant, 2013, 172 pages.

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930, 8^e tirage, 2001,
224 pages.

Sur Emmanuel Levinas :

J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, 2012, 2015², 224 pages.

L. Ponton, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Levinas*, 1990, 216 pages.

A. Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, 2010,
224 pages.

Arrachement et évasion. Levinas et Arendt face à l'histoire, sous la direction de
M. Botbol-Baum et A.-M. Roviello, 2013, 190 pages.

PROBLÈMES & CONTROVERSES

Directeur : Jean-François Courtine

RELIRE *TOTALITÉ ET INFINI*
D'EMMANUEL LEVINAS

Textes réunis 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^e
2015

À László Tengelyi

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 et 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*, 2015
Imprimé en France

ISSN 0249-7875
ISBN 978-2-7116-2567-3

www.vrin.fr

ABRÉVIATIONS DÉSIGNANT LES ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 2006 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1974].
AS	« Autrement que savoir », dans <i>Autrement que savoir : Emmanuel Levinas</i> , Études de G. Petitdemange et J. Rolland (dir.), Paris, Osiris, 1988.
AT	<i>Altérité et transcendance</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 2006 [Montpellier, Fata Morgana, 1995].
AV	<i>L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques</i> , Paris, Minuit, coll. « critique » 1982.
CC	<i>Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1</i> , Paris, Grasset/IMEC, 2009.
DMT	<i>Dieu, la Mort et le Temps</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1995 [Paris, Grasset, 1993].
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i> , Paris, Vrin, 1982.
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i> , Paris, Vrin, 1988 [1949].
EE	<i>De l'existence à l'existant</i> , Paris, Vrin, 1990 [Paris, Éd. de la revue Fontaine, 1947].
EI	<i>Éthique et Infini</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1984 [Paris, Fayard, 1982].
EN	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1993 [Paris, Grasset, 1991].
EPP	<i>Éthique comme philosophie première</i> , préface de Jacques Rolland, Paris, Rivages poche, 1998.
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i> , Paris, Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1987 [Paris, Fata Morgana, 1972].
HN	<i>À l'heure des nations</i> , 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.
- 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*, J.-L. 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].
- TrI *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

ENVOI¹

L'année 1961 marque un tournant important dans la philosophie française. Elle est sous le signe de la disparition de Maurice Merleau-Ponty et de la parution de *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas, véritable pavé dans la mare des recherches phénoménologiques post-husserliennes et post-heideggériennes. Si les grands travaux sur Levinas ayant fait date se sont principalement focalisés sur *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (paru en 1974), il est opportun, plus d'un demi-siècle après sa parution, d'attirer une nouvelle fois, après « Violence et métaphysique » de Derrida, le regard analytique et critique sur ce chef d'œuvre de Levinas. Au terme de ce demi-siècle, qui fut témoin d'une réception de plus en plus diversifiée, au-delà des limites de la philosophie académique et au-delà aussi de la seule sphère francophone, il s'agit de replacer cet ouvrage dans son contexte, dans ses sources phénoménologiques. L'objectif est d'interroger, tant le débat avec Husserl à propos de l'intentionnalité (et ses soubassements éventuellement pré-intentionnels, voire non-intentionnels), que celui avec Heidegger sur le statut « ekstatique » et « transcendant » du *Dasein* mettant en jeu le rapport à autrui. Bien entendu, l'ouvrage ne manquera pas de jeter des ponts avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et ce, afin de discuter les proximités et ruptures entre les deux ouvrages. Aussi ce collectif rassemble-t-il des chercheurs nationaux et internationaux qui sont, ou bien des spécialistes de la phénoménologie, ou

1. On trouvera ci-dessous les Actes du colloque international consacré à *Totalité et Infini* organisé par l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), le « Collège des études juives et de philosophie contemporaine – Centre Emmanuel Levinas », le « Centre d'études de philosophie classique allemande et de sa postérité », en collaboration avec les Archives Husserl de Paris (ENS). Ce colloque s'est tenu les 18 et 19 novembre 2011 à l'École normale supérieure. Nous remercions Chiara Pavan pour la relecture du manuscrit.

bien des philosophes qui se sont inspirés des mêmes sources – phénoménologiques ou non phénoménologiques. Il s'agit à la fois de revenir sur les contributions fondamentales de cet ouvrage difficile à la philosophie française de la seconde moitié du vingtième siècle et d'inscrire ces contributions dans le débat contemporain. Par ailleurs, il est clair que le questionnement lévinassien sur l'éthique est ici envisagé dans un face à face ininterrompu avec la tradition philosophique et en particulier avec la phénoménologie.

La requête qui consiste à penser l'autre comme un sujet unique et incomparable nous oblige à interroger à nouveaux frais la question de l'intentionnalité. Pour Levinas, cette question ne saurait en rester à l'immanence pure. Elle exige un rapport à la transcendance d'autrui, d'où la critique de la totalité, d'un système qui toujours s'annonce à partir d'un horizon de sens, d'un monde. Ce que Levinas décrit comme retournement de l'intentionnalité n'est rien d'autre que le changement de sens dans sa visée même qui s'opère dès lors que les modes hétérogènes ne peuvent plus être ramenés à une représentation, dès lors que le rassemblement de sens sous la visée se trouve comme débordé par une transcendance qui ni ne s'annonce ni ne s'anticipe.

Dans *Totalité et Infini*, c'est autour de l'exposition sensible du sujet que Levinas s'engage dans une critique de l'immanentisme. Décrire le mouvement de la transcendance, c'est déjà et prioritairement briser le cercle magique de l'économie de l'être. Une première réponse consiste à prendre en considération la position quasi matérielle du sujet, à savoir, le passage de l'hypostase comme effort constant grâce auquel l'être se déprend de son caractère d'*il y a*, à la jouissance grâce à laquelle la rencontre avec une altérité absolument autre est possible.

Les textes réunis dans ce volume mettent en évidence le caractère irréductible de cette pensée animée par une exigence éthique et témoignent de ce processus de libération effective en provenance d'autrui conduisant vers une signification eschatologique et prophétique du temps et de l'avenir.

Danielle COHEN-LEVINAS et Alexander SCHNELL

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	7
ENVOI par Danielle COHEN-LEVINAS et Alexander SCHNELL	9
Remarques sur un retard de lecture par Jean-Luc MARION.....	11
Le langage ontologique de <i>Totalité et infini</i> par László TENGELYI	15
Le statut ontologique du transcendantal par Alexander SCHNELL.....	29
Apologie de la métaphysique par Jocelyn BENOIST	45
L'infini, l'altération et le Dieu. Traverser <i>Totalité et infini</i> par Philippe CAPELLE-DUMONT.....	61
L'évidence du visage et le sens social des valeurs par Emmanuel HOUSSET	73
Être à l'infini – La fécondité par Raoul MOATI	95
Éros en plusieurs temps. De la caresse à la justice par Danielle COHEN-LEVINAS	117
Visage érotique et visage éthique. À partir d'Emmanuel Levinas par François-David SEBBAH	133
Temps intérieur et vie en sursis par David BREZIS.....	149
Monde et subjectivation dans <i>Totalité et infini</i> par Dan ARBIB	167
TABLE DES MATIÈRES	195

LE STATUT ONTOLOGIQUE DU TRANSCENDANTAL

Si le terme générique de « phénoménologie » est aujourd'hui utilisé pour désigner des approches très différentes à la fois du point de vue méthodologique et eu égard aux champs des objets qu'elles visent, il n'en est pas moins légitime de revenir sur le constat assez immédiat que, dans tous les ouvrages programmatiques de la phénoménologie parus après les *Recherches logiques* et *L'idée de la phénoménologie*, leur auteur a insisté sur l'impossibilité de dissocier « phénoménologie » et « phénoménologie transcendante ». Et si l'on fait remarquer, en outre, que Husserl emploie le terme de « transcendantal » dans un contexte relevant de la théorie de la connaissance, plus précisément, dans le but de parvenir à une légitimation ultime (« *Letztbegründung* ») de la connaissance, il ne peut que sembler naturel que l'on s'interroge sur le *sens* de ce concept de « transcendantal » dans les divers contextes phénoménologiques et notamment, chez les représentants majeurs de la phénoménologie qui en proposent une définition précise ou, du moins, et à défaut, suffisamment d'éléments qui nous permettent d'en saisir la signification implicite – ce qui est le cas, par excellence, chez Levinas. Mais cette interrogation ne se limitera nullement, bien entendu, à une perspective strictement gnoséologique : l'objectif des présentes réflexions est d'attirer l'attention sur le fait que dans les textes préparatoires de *Totalité et infini*, Levinas élabore une conception originale du transcendantal à propos duquel il s'interroge aussitôt sur son statut ontologique, et que dans sa thèse proprement dite, il « applique » ce qui a d'abord été établi de façon programmatique et formelle.

Tous les phénoménologues qui se réclament de près ou du loin d'une certaine forme de transcendantalisme partagent en commun avec les idéalistes transcendantsaux immédiatement post-kantiens l'orientation qui consiste à faire subir au concept de « transcendantal » une modification

essentielle vis-à-vis de son acception kantienne stricte. Alors que, comme on sait, les « conditions transcendantales » introduites dans la première *Critique* ne sont susceptibles d'être exhibées dans aucune forme d'expérience *précisément parce qu'elles rendent l'expérience d'abord possible*, tout philosophe transcendantal *après Kant*, exige que « ce » transcendantal s'auto-exhibe dans un type de manifestation spécifique, ce qui met en œuvre une forme d'expérience originale, non sensible. Et l'une des possibilités de caractériser les différents idéalismes transcendantsaux post-kantiens pourrait précisément consister dans le fait d'analyser les différents types d'expérience et d'intuition à chaque fois mobilisées pour justifier et légitimer ce déplacement ou ce glissement opéré sur le transcendantal *contre* son acception kantienne « orthodoxe ». Or, cela pose une question très simple : pourquoi ne pas simplement renoncer à cette appellation « transcendantale » (que ce soit explicitement, comme pour Husserl et Fink, ou plutôt implicitement, comme pour Heidegger et Merleau-Ponty, dont les œuvres principales foisonnent d'expressions de type « conditions de possibilité », « rendre possible », « conditionner », etc.), étant donné que l'on déplace la perspective transcendantale originelle d'une manière aussi significative ? C'est que, et ce sera l'une des thèses que je défendrai ici, la phénoménologie heideggérienne a ouvert le débat sur le rapport entre une perspective transcendantale et l'ontologie qui, même s'il déplace les termes par rapport à leur première mise en place chez Kant, n'en dévoile pas moins un potentiel qui se rattache encore dans une certaine façon à la perspective kantienne (et j'y reviendrai en filigrane tout au long de cette étude). Chez Levinas, en général, et dans *Totalité et infini*, en particulier, est tissé un réseau très complexe d'analyses que l'on peut effectivement encore qualifier de « transcendantales » (je me justifierai tout de suite à ce propos) et de réflexions qui cherchent à en dégager le statut ontologique.

*

Dans l'article « La ruine de la représentation », paru en 1959, Levinas souligne que le « renouvellement du concept même du transcendantal [...] nous paraît être comme un apport essentiel de la phénoménologie »¹. 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. Le « transcendantal » est en effet, pour lui (et après Heidegger, dont il prend certes ses distances), solidaire d'une perspective ontologique : « Une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme *fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue* »². Quel est, dans une première approche, ce sens ontologique du transcendantal ?

1. EDE, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 130 sq. (c'est nous qui soulignons).

De toute évidence, l'apparente circularité¹ (que pointe la proposition de Levinas que je viens de citer) s'exprimant dans le rapport entre l'être « fondant » la pensée et la pensée « constituant » l'être, dénote au moins un certain « flottement » chez Husserl. Ce flottement, affirme cependant Levinas, « n'est pas sa faiblesse, mais sa force »². Le transcendantalisme de la phénoménologie levinassienne se concentre 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 »³. La thèse fondamentale – qu'il faudra certes expliquer – étant que *le constitué est constituant et que le constituant est constitué*. Si Levinas trouve cette idée d'un « conditionnement mutuel » du transcendantal d'abord dans la conception husserlienne de l'expérience *sensible* (Levinas insistant sur le fait que « [l']expérience sensible est privilégiée, parce que, en elle, se joue cette ambiguïté de la constitution, où le noème conditionne et abrite la noèse qui le constitue »⁴), il se l'appropriera complètement dans *Totalité et infini* où il en développera de multiples conséquences.

Cette « descente vertigineuse vers l'abîme » (cette formule est également de Levinas) du conditionnement transcendantal mutuel entraîne par ailleurs, pour notre auteur, une critique radicale de la représentation – qui résulte de l'application de l'*épochè* 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'*épochè* 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. Levinas oppose à la perspective de la représentation celle du *langage* et de l'*enseignement* qui mettent en jeu le *visage* et sa « hauteur ».

Or si dans ses premiers travaux (critiques), Levinas avait encore caractérisé son projet d'une phénoménologie transcendantale comme une nouvelle « ontologie », il se rend à l'évidence, à partir de *Totalité et infini*, que ce projet se situe, en réalité, sur un terrain qui n'est ni seulement *gnoséologique* (comme l'est encore dans une certaine mesure le projet husserlien d'une légitimation ultime de la connaissance), ni seulement *ontologique* (comme l'est l'« analytique existentielle » heideggérienne⁵), mais précisément « au-delà de la théorie [de la connaissance] et de l'onto-

1. À propos de la circularité dans le transcendantalisme (notamment chez Kant, Fichte et Husserl), cf. notre ouvrage *Hinaus. Studien zur phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, « Orbis Phaenomenologicus », Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011 (chapitre II de la première partie).

2. EDE, p. 133.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 134 (c'est nous qui soulignons).

5. Il faut néanmoins éviter toute caricature consistant à opposer de façon simpliste une phénoménologie de la connaissance à une phénoménologie de l'être, puisque c'est précisément Husserl qui ne cesse de faire valoir, *contre Kant*, nous l'avons déjà dit, une « expérience transcendantale », et que les analyses heideggériennes de la « possibilisation » et de la « transcendence » (cf. par exemple M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, Niemeyer, 1929) dépassent bien entendu largement le seul cadre d'une ontologie.

logie»¹. – Et il va falloir interroger le sens de cet «au-delà» ! – En tout cas, ce projet n'oppose pas massivement une éthique comme philosophie première à la philosophie de la représentation que partageraient en commun toutes les métaphysiques traditionnelles, mais c'est plutôt de l'intérieur d'une refonte nécessaire de la phénoménologie que se dégage une perspective que Levinas définit d'abord, d'une manière quasi formelle, comme mettant en œuvre une *remise en question du Même par l'Autre* (et qu'il qualifiera d'«éthique», un terme qu'il regrettera plus tard), alors que toute ontologie (du moins celles dont il a hérité) est caractérisée, à l'inverse, par la réduction de l'Autre au Même. Cette remise en question est analysée par Levinas d'une manière proprement phénoménologique. Et il en tirera ensuite les conséquences eu égard à une approche ontologique (se situant à un *autre* niveau) qui se démarquera de l'ontologie phénoménologique heideggérienne.

La phénoménologie levinassienne – telle est la critique fondamentale que Levinas adresse à la métaphysique traditionnelle – vise à sortir du cadre de toute philosophie de la totalité et ce, non pas en versant dans l'irrationalisme ou dans n'importe quelle forme de «déconstruction de la métaphysique», mais en respectant fermement les «contraintes phénoménologiques» – et cela veut dire, avant tout, en pensant ensemble sa conception du transcendantal et les conséquences de sa critique de la totalité. Cela donne lieu à une pensée de l'infini qui, sans s'appuyer sur un présupposé théologique, sort pourtant du cadre de toute philosophie *théorique*.

La phénoménologie transcendantale de Levinas se place en effet *en amont* de toute intentionnalité objectivante et même, nous l'avons déjà dit, en amont de la représentation tout court. Tout son projet se concentre dans ces affirmations importantes qui clarifient le «passage» de la «totalité» à l'«infini» :

On peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini. Cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique, et l'on aurait tort de soutenir la rationalité philosophique de celui-ci au nom de la vérité transcendantale de l'idée de l'infini. Car la façon de remonter et de se tenir en deçà de la

1. *TI*, p. 33. La perspective ontologique n'est pas pour autant abandonnée. Levinas conserve en effet une dimension ontologique dans son idée d'une «production de la transcendance» (cf. *infra*).

certitude objective [...] se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendantale [...]»¹.

En quoi se justifie ici cette référence à la «méthode transcendantale» ? Cela tient très précisément à l'interprétation levinassienne du transcendantal qui se joue dans la situation privilégiée de «l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui». Celle-ci ne traduit rien d'autre que le «conditionnement mutuel» caractérisant précisément le transcendantal, sachant que ce conditionnement ne donne pas lieu à une circularité fallacieuse.

Cette acception du transcendantal implique, plus fondamentalement, une nouvelle compréhension de la *subjectivité* fondée dans l'idée de l'*infini*. Cette figure inédite de la subjectivité met en œuvre un rapport – tout à fait spécifique – à l'altérité transcendante. Ce rapport est unique dans la mesure où l'un de ses termes, la transcendance, n'annule certes pas le fait qu'il soit précisément en rapport avec l'autre, mais empêche cependant de former avec lui un Tout, susceptible d'être embrassé par un regard synoptique ou de surplomb. Il a d'abord été pensé par Descartes dans ce que ce dernier a appelé l'«*idée de l'infini*». Sa caractéristique fondamentale est que ce dont l'idée est l'idée dépasse le contenu de l'idée elle-même (il y a «excès» de l'*ideatum* vis-à-vis de l'*idea*). Et Levinas en fait la *détermination essentielle de l'autre* : «[l']infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre»². Remarquons d'ailleurs en passant que Levinas fait valoir ici, pour la phénoménologie, une figure très originale de la «réflexion de la réflexion» (qu'il trouve dans la *Troisième Méditation* de Descartes) :

Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche – *réflexion de la réflexion* – il s'aperçoit des *conditions* de cette certitude. Cette certitude tient à la clarté et à la distinction du *cogito* – mais la certitude elle-même est recherchée à cause de la présence de l'infini dans cette pensée finie qui sans cette présence ignorerait sa finitude [...]»³.

Cette figure ne s'appuie pas – dans la recherche des «conditions de la certitude» – sur la réflexibilité fichtéenne (autre grande réalisation d'une «réflexion de la réflexion»), laquelle peut être mobilisée, dans le sillage

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

2. *TI*, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 232 (c'est nous qui soulignons).

de Fink, en vue de l'élaboration d'une « phénoménologie constructive »¹, mais précisément sur l'« idée de l'infini » qui, d'une part, permet au sujet pensant de prendre conscience de sa finitude et, d'autre part – et c'est absolument capital –, fonde donc justement la subjectivité dans cette « idée de l'infini ».

Mais cette « fondation » doit être conçue en même temps² comme *production* de l'infini dans la relation du Moi à Autrui (au double sens d'une effectuation et d'une révélation) – où la subjectivité reste primordiale (« le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue »³) puisque cette production exige une sortie de soi. Quel est le sens de cette « production » ?

Ce concept est la notion clef de la dimension *ontologique* de la phénoménologie lévinassienne – et l'on ne saurait en surestimer l'importance. Ici, l'écart vis-à-vis de Heidegger est le plus signifiant et l'apport le plus original. On sait que la critique de la sous-détermination ontologique de la phénoménologie husserlienne a été le moteur de l'élaboration, dans *Sein und Zeit*, d'une *ontologie* phénoménologique. Il s'agissait par là de se démarquer de la gnoséologie néo-kantienne. Cependant, pour Levinas, ce projet d'une ontologie phénoménologique est à son tour sous-déterminé d'un point de vue ontologique (et c'est pour cela que je parlais tout à l'heure d'un « autre niveau » ontologique) – mais dans un autre sens, certes, que l'idéalisme transcendantal husserlien pour Heidegger. Levinas renvoie ainsi dos à dos Kant et Heidegger.

Ce qui pose d'abord problème, c'est que toute philosophie de la totalité n'est pas en mesure de cerner les phénomènes fondamentaux (tels que le visage, le langage, le désir, etc.) dans leur « distance en profondeur », c'est-à-dire dans cela même qui constitue proprement le « face à face ». La perspective de l'analytique transcendantale kantienne, en particulier, dans laquelle tout objet ne se constitue que dans des synthèses (« logiques ») opérées par l'entendement sur le divers sensible, n'atteint pas cette profondeur d'une *altérité* par rapport au sujet transcendantal. La *synthèse* – et

1. Cf. la première partie de notre ouvrage *En voie du réel*, « Le Bel Aujourd'hui », Paris, Hermann, 2013. Nous verrons à la fin que l'acception lévinassienne du transcendantal peut tout de même être rapprochée de celle que mobilise la « phénoménologie constructive ».

2. Ce double rapport (de la fondation du moi dans l'idée de l'infini et de la production de l'infini à partir du moi) explicite et illustre bien entendu le « conditionnement mutuel » caractéristique du transcendantalisme proprement lévinassien que nous avons développé plus haut.

3. *TL*, p. 11.

le schématisme transcendantal le montre de manière tout à fait explicite – n'a jamais lieu qu'entre le Même et le Même.

Mais, ce qui semble surtout insuffisant aux yeux de Levinas, c'est la conception de la vérité comme « dévoilement », élaborée dans *Sein und Zeit*. Levinas pointe ici deux insuffisances. D'une part, tout étant se dévoile à la lumière de l'être qui en constitue l'horizon ontologique au sein duquel il peut se donner (c'est ce qui explique pourquoi Levinas caractérise parfois la phénoménologie – heideggérienne – comme « jeu de lumière »). Levinas remet cette priorité en cause et la renverse : c'est l'étant qui précède l'être. Et ce renversement se justifie, d'autre part, par le fait que l'ontologie ne se réalise véritablement que si la pensée, la conscience, le Moi, l'intériorité, etc. ne sont pas un simple « reflet » de l'être, une représentation, un enregistrement, voire même (et c'est ainsi que Levinas critique tout transcendantalisme formel) une « invention psychologique », mais « la *brisure* même de l'être » et donc « la production [...] de la transcendance »¹. Au cœur de la théorie lévinassienne de la subjectivité est donc l'idée que l'altérité n'est possible qu'à partir de *moi* parce que ce n'est que grâce à ce dernier que s'ouvre et peut avoir lieu « l'événement de l'être ».

*

Ces remarques systématiques sur le transcendantal, chez Levinas, et la figure inédite de la subjectivité correspondante étant faites, nous pouvons à présent identifier les différents moments dans *Totalité et infini* où Levinas « applique » pour ainsi dire son propre concept du transcendantal.

À ce sujet, je mentionnerai d'abord brièvement le statut transcendantal de la *jouissance*. En effet, la jouissance déploie ce sens du transcendantal (où le constitué entre de manière constituante dans le constituant lui-même) d'abord sur le plan du *sensible*. Car ce dont nous vivons fait précisément l'essence même de la jouissance. Ce dont nous avons besoin pour vivre, ce dont nous dépendons (mais sans que joue ici le moindre intérêt), « vire », affirme Levinas, en « souveraineté », en « égoïsme ». Et ce « revirement » fait justement écho au caractère *mutuel* du conditionnement transcendantal.

Quel est, plus particulièrement, le statut du *corps* dans l'économie du rapport entre le Même et l'Autre ? « [Ê]tre corps, c'est [...] être *moi* tout en vivant dans l'*autre* »². Être corps, c'est surmonter ce dont je dépends. C'est *incarner* l'enjambement d'une distance. D'une manière d'abord purement

1. *Ibid.*, p. 29.

2. *TL*, p. 121.

formelle, le corps est élévation et position. Le corps humain s'élève et pèse. « Le corps nu et indigent, identifie le *centre* du monde qu'il perçoit, mais *conditionné* par sa propre représentation du monde, il est par là, comme arraché au centre d'où il partait – telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher »¹. Être corps, vivre corporellement, c'est, à l'inverse de la constitution intentionnelle qui incorpore l'autre dans le même, « tenir à l'extériorité ». « Le corps nu et indigent est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en vie qui est supportée par ces représentations et qui *en vit* ; son indigence – ses besoins – affirment "l'extériorité" comme non-constituée, avant toute affirmation »². L'existence corporelle, saisie en son essence, constitue très concrètement cette « ruine de la représentation » déjà évoquée. L'extériorité n'y est pas *constituée*, mais *assumée*. Comme je l'ai déjà indiqué à l'instant pour la jouissance, ce geste signifie l'inscription du transcendantal levinassien dans l'être corporel :

Assumer l'extériorité, c'est entrer avec elle dans une relation où le Même détermine l'autre, tout en étant déterminé par lui. [...] La façon dont le Même est déterminé par l'autre et qui dessine le plan où se situent les actes négateurs eux-mêmes, est précisément la *façon* désignée plus haut par « vivre de... ». Elle s'accomplit par le corps dont l'essence est d'*accomplir* ma position sur terre, c'est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d'ores et déjà, supportée par l'image même que je vois³.

L'« intentionnalité de la jouissance », avec son « conditionnement mutuel »⁴, a la double particularité, d'une part, de ne pas rendre compte d'une constitution seulement *après coup* : « l'originalité [de ce conditionnement tenant] à ce que le conditionnement se produit *au sein du rapport de représentant à représenté, de constituant à constitué* »⁵, et, d'autre part, d'éviter de s'installer dans l'éternité d'un « instant inconditionné » (hypothèse, somme toute métaphysique, que Levinas récuse).

Mais le moi n'est pas seulement jouissance, il est aussi « *apologie* ». En quoi consiste sa « position apologétique » ? La réponse à cette question exige une première clarification. Levinas considère, à la suite de Platon, que tout ce qui *est* peut en droit se trouver accompagné de (ou redoublé par)

1. *Ibid.*, p. 133.

2. *Ibid.*, p. 134.

3. *Ibid.*

4. Ici, « le constitué [...] devient au sein de la constitution, la condition du constituant », *Ibid.*, p. 135

5. *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).

son *simulacre*, être « *illusoire* » et « *inconsistant* ». Et il précise : « [l]e pouvoir de l'illusion n'est pas un simple égarement de la pensée, mais un *jeu dans l'être même*. Il a une portée ontologique »¹, tout en ajoutant que l'apologie – qu'il définit comme un « appel à autrui », comme l'acte de « justifier de sa liberté devant l'autre »² – ne relève précisément pas d'une telle illusion (qui touche bien plutôt le règne de la *représentation*). Pour le dire d'une manière très prégnante, il s'agit de « présenter la vie intérieure [...] comme *événement* de l'être, comme ouverture d'une dimension *indispensable*, dans l'économie de l'être, à la *production de l'infini* »³. Mais en quoi consiste alors exactement une telle « justification » ?

Cette notion a une double signification. D'un côté, c'est la vérité qui « se justifie » (au sens d'une « déduction transcendantale »). Et quelle vérité doit ici être justifiée ? Celle de l'apologie. D'un autre côté, la justification renvoie aussi à un sens proprement éthique puisqu'il s'agit précisément de justifier (au sens d'une légitimation ou d'une « confirmation » morale) de sa liberté devant les autres libertés (sachant que la liberté intérieure appelle « *de soi* »⁴ une telle confirmation !). Ce sens, qui dévoilera en même temps toute la signification de ce caractère « apologétique » de la vie intérieure, fondera effectivement la dimension éthique du transcendantalisme levinassien.

L'apologie consiste en ceci que la subjectivité *porte elle-même secours* à son propre jugement. Mais il ne s'agit pas là de porter secours à soi-même en cherchant des arguments ou des faits pour simplement défendre son point de vue, pour donner une apparence de légitimité à son égoïsme, mais il faut que la subjectivité « puisse, *par-delà l'apologie*, *VOULOIR son jugement* »⁵. La configuration (heideggérienne) à combattre est, pour Levinas, le néant (angoissant) de la mort comme possibilité – ultime – de l'impossibilité d'exister : « Ce n'est pas le néant de la mort qu'il faut surmonter, mais la passivité à laquelle la volonté s'expose en tant que mortelle, en tant qu'incapable d'attention absolue ou de veille absolue et en tant que nécessairement surprise, en tant qu'exposée au meurtre. »⁶ Que veut alors dire, pour le moi, « vouloir son jugement » ? Et comment faut-il comprendre cette exposition au « meurtre » ?

1. *Ibid.*, p. 268 (c'est nous qui soulignons).

2. *Ibid.*, p. 282 (c'est nous qui soulignons).

3. *Ibid.*, p. 268 (c'est nous qui soulignons).

4. *TI*, p. 268 (c'est nous qui soulignons).

5. *TI* (c'est nous qui soulignons).

6. *Ibid.*

Levinas relie dans la figure du «*moi apologétique*» et de sa «*responsabilité*» les deux phénomènes 1) de l'altérité radicale (appelée ici «*Dieu*», qui formule à son tour un «*jugement*») et 2) de l'altérité personnelle (en tant qu'*autrui*). Et ce qui sert de médiateur, c'est le «*meurtre*». L'idée fondamentale étant que dans le fait de «*vouloir son jugement*» s'opère une *inversion* : celle, «*sous le jugement de Dieu*», précisément, de «*la peur de la mort*» en «*peur de commettre un meurtre*»¹.

Se reflète alors ici, sur un plan proprement éthique, le scénario de la sortie de soi vers l'*autre* sur la sortie de soi vers le *monde* (laquelle reste, pour Levinas, prisonnière du «*même*»). «*Vouloir mon jugement*» signifie dès lors assumer ma *responsabilité* d'*autrui*. Ce qui porte secours à moi-même, c'est l'*autre dont je réponds* – donc non pas *autrui* en tant que tel, mais précisément ma *responsabilité* à son égard. Nous retrouvons ainsi ici le motif, sur le plan éthique, d'un «*conditionnement mutuel*» sous la forme de l'«*assistance*»² et du fait de «*porter secours*» : je ne peux être jugé par l'*Autre* – dont je reste séparé et ce, à un tel point que, «*indispensable à la production de l'infini*»³, j'en suis en quelque sorte la «*source inépuisable*» – que si je veux être jugé, si je porte secours à ce jugement ; et ce vouloir exige l'idée d'assumer ma responsabilité à l'égard d'*autrui* – le passage de cet *Autre* radical (=Dieu) à *autrui* étant assuré, j'insiste là-dessus, par l'inversion évoquée de la peur de mourir en peur de tuer. Je ne peux être jugé que par celui dont je réponds. Et le «*jugement de Dieu*» n'est donc pas un jugement universel et impersonnel, énoncé par un «*esprit absolu*», mais un jugement auquel la subjectivité acquiesce de la sorte.

Dans cette mise en rapport des concepts de «*vérité*» et de «*justice*», plus particulièrement dans les interrogations sur une fondation (et une légitimation) possible de la connaissance apparaît ainsi de façon prégnante le lien entre la «*philosophie première*» et l'«*éthique*». La critique de Levinas se déploie ici à un double niveau. Elle s'adresse autant, sur le plan gnoséologique, à Kant que, sur le plan éthique, à Sartre. Plus exactement, elle ne dissocie pas ces deux plans : pour Levinas, fonder la connaissance consiste à chercher une condition au conditionné en deçà du conditionné – ce qui revient précisément à justifier la spontanéité qui est liberté. Mais, selon lui, cette fondation n'échappe pas plus à une régression à l'infini qu'exister ne signifie être condamné à être libre. Ainsi, on le voit, Levinas

1. *Ibid.*, p. 273.

2. «*Mon être se produit en se produisant aux autres dans le discours, il est ce qu'il se révèle aux autres, mais en participant à sa révélation, en y assistant*», *ibid.*, p. 283.

3. *Ibid.*

met en évidence le lien entre l'insuffisance de vouloir légitimer la connaissance sur le seul plan du Même et celle de considérer la liberté comme n'étant fondée qu'en elle-même.

La seule possibilité permettant de pallier ces insuffisances est de se rendre à l'évidence que l'existant ne peut aller en deçà de ses origines, qu'il ne peut pénétrer en deçà de sa condition – c'est-à-dire, ici, qu'il ne peut «*justifier la connaissance*» – que parce qu'il y a moyen d'aller effectivement en deçà de lui – parce qu'il est *créature* ! En effet, la liberté n'est pas fondée que sur elle-même. «*Le savoir dont l'essence est critique, ne peut se réduire à la connaissance objective. Il conduit vers Autrui*»¹. Levinas d'insister :

si la remontée à partir d'une condition en deçà de cette condition, décrit le statut de créature, où se nouent l'incertitude de la liberté et son recours à la justification, si le savoir est une activité de créature, cet ébranlement de la condition et cette justification viennent d'*Autrui*².

Quel contenu peut-on assigner à *Autrui* ? S'agit-il de l'*autre* comme *autrui* ? Ou plutôt d'une altérité radicale, divine (Levinas écrit : «*Autrui*») ? Il entre ici dans un débat implicite avec Descartes ainsi qu'avec les grands représentants de la philosophie classique allemande. Pour lui, la recherche de la certitude, du fondement de la connaissance, qui exprime un doute à l'égard de ce qui est *factuellement* donné, suppose l'idée du parfait. À l'instar de Fichte, mais en s'appuyant précisément sur l'idée de l'infini, Levinas ouvre sur une sphère qui invalide la distinction entre l'immanence et la transcendance :

L'idée de l'Infini n'est ni l'immanence du *je pense*, ni la transcendance de l'objet. Le *cogito* s'appuie chez Descartes sur l'*Autre* qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la réminiscence de visions anciennes³.

Mais alors que, pour Fichte, l'ouverture de cette sphère s'effectue – moyennant une activité pré-subjective – dans le sens d'une immanenti-sation mettant en œuvre des «*points de transcendance*» (selon une expression juste de C. Théret), Levinas a recours au «*paradoxe d'un Infini admettant un être en dehors de soi qu'il n'englobe pas*». Levinas est par là le seul successeur de Kant qui reste fidèle à l'aspect déterminant de son

1. *TI*, p. 84.

2. *Ibid.*, p. 85.

3. *TI*

acception du transcendantal en revenant à l'idée initiale de Kant : « [l]a thématization ne peut servir à fonder la thématization [...] ». Mais en ajoutant que « la présence d'Autrui n'équivaut pas à sa thématization et ne requiert pas, par conséquent, cette spontanéité naïve et sûre d'elle-même »¹, il opère un pas décisif en direction d'une métaphysique phénoménologique, puisque, d'un point de vue strictement phénoménologique, l'idée que ce qui relève du non thématizable au fondement de la thématization soit *Autrui* ne s'impose assurément pas d'emblée. En effet, comment Levinas justifie-t-il l'idée que l'impossibilité de thématiser *Autrui* dans le cadre d'une approche gnoséologique en fait effectivement le fondement de toute thématization ?

C'est que, en réalité, intervient ici une dimension *éthique* « où le mouvement de thématization s'inverse » – et il faut être sensible à ce « virement », à cette « inversion » de la direction que nous avons déjà rencontrée dans d'autres contextes auparavant. La vérité est fondée dans la justice parce que l'accueil d'Autrui qui a lieu au fondement de la thématization est la conscience de mon *injustice* à son égard – ce qui signifie pour Levinas que la vérité n'est pas « dévoilement », mais « expression »². Le parallèle entre la recherche du fondement théorique et la dimension éthique est ici strict : de même que le doute – c'est-à-dire ce qui réveille ce désir du fondement, ce qui nous pousse à nous interroger d'une manière de plus en plus approfondie sur les « conditions de possibilité » – suppose l'idée du parfait, le fait de l'injustice vécue concrètement, dans le phénomène de la *honte*, suppose la justice. Si Levinas critique l'idée de l'être (heideggérien) comme lumière qui n'éclaire que l'« ouvert » du monde, dans lequel le *Dasein* ne se rencontre finalement que lui-même, c'est au nom du soleil (platonicien), source à la fois du Vrai et du Bien.

Levinas s'oppose ainsi à toute la tradition philosophique « idéaliste » qui cherchait le fondement de soi dans le soi *lui-même*. Il ne cherche ni le « connais-toi toi-même » socratique, ni la « conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) » kantienne ou post-kantienne, « accompagnant » nécessairement toute conscience. Le soi est *créature*. Levinas la définit, essentiellement, non pas comme produit d'un créateur, mais comme unité de la liberté et de la descente en deçà de la liberté.

L'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder – s'appelle *créature*. La merveille de la création ne consiste pas seulement à

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 43.

être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral¹.

C'est dans la figure de la fécondité que l'acception lévinassienne du transcendantal apparaît pour une dernière fois. Il s'agit ici d'une figure du transcendantal « *au-delà de l'éthique* » – si l'on reprend la définition lévinassienne de l'éthique comme « mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui ».

Dans la perspective « masculine » qui est (inéluçablement) celle de Levinas, le rapport illustrant le mieux ce qui se joue dans la fécondité est le rapport père/fils. Chair issue de ma chair, personne ne m'est plus proche que mon fils (que *chaque* fils dans la mesure où chacun est « "fils" unique », « "fils" élu »²). « Mon enfant [...] n'est pas seulement à moi, car il est moi. [...] Pas seulement mon œuvre, ma créature [...] »³. En même temps, *et tout l'effort de Levinas consiste à le souligner avec force*, mon fils est « moi étranger à soi »⁴. Le fait qu'avant sa naissance, il soit impossible d'imaginer comment il sera une fois né (de même que nourrisson, il est impossible de se le représenter adulte), n'est que *l'une* des différentes traductions empiriques possibles du fait qu'il se soustraie par principe à toute forme d'anticipation. C'est que le fils n'est *pas* ses parents, et s'il est le fruit de la rencontre du moi avec Autrui en tant que féminin (en tant qu'altérité *transcendante*), ce n'est là que la condition nécessaire pour qu'advienne très précisément « l'avenir de l'enfant *d'au-delà du possible, d'au-delà des projets* »⁵. Voici en quoi la « fécondité » – qui, à l'opposé de l'*Éros*, n'est donc plus une « catégorie », mais se manifeste ici dans son statut « métaphysique » (voire « méta-ontologique ») – représente donc un nouvel aspect du transcendantal lévinassien : le fils est la figure de la subjectivité qui incarne le dépassement de moi (père) par moi-même (fils), d'une condition par son conditionné.

Il ne reste plus qu'à établir, enfin, le lien entre le concept du « transcendantal » et celui de la « transcendance ». Si la notion du « transcendantal » n'est pas seulement en rapport direct à la transcendance

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *TI*, p. 311.

3. *Ibid.*, p. 299.

4. *TI*, p. 299.

5. *TI*, p. 299 sq. (c'est nous qui soulignons).

du monde¹, mais à la transcendance *radicale*, alors la *tension* qui caractérise cette dernière doit rejaillir sur ce concept du transcendantal lui-même. Nous avons vu, tout au long de ces réflexions, selon quelles figures différentes se déclinait l'acception levinassienne du transcendantal conçu comme « conditionnement mutuel ». Nous avons mis en évidence, en particulier, le statut transcendantal de la *jouissance*, de l'inscription *corporelle* dans le monde, de la position *apologétique* du moi, de la dimension *éthique* dans la recherche de la *légitimation d'un fondement théorique* et de la *fécondité* (et on pourrait en énumérer encore d'autres²). Et à chaque fois, nous étions effectivement en présence d'une « tension » ou d'un « flottement » dus à la difficulté caractérisant le dépassement du penser (conditionnant) par le pensé (conditionné, mais qui, en vertu même de ce dépassement, devient conditionnant à son tour). La solidarité, rigoureusement phénoménologique, de la pensée de la *transcendance* et d'une acception originale du *transcendantal* constitue, me semble-t-il, l'héritage majeur du projet levinassien d'une phénoménologie transcendantale. Si celle-là ne vient certes pas « remplir » l'« écart » qui « met à distance de soi-même le moi », elle le manifeste cependant dans son caractère « é-vident » et irréductible.

*

Je voudrais clore ces réflexions en revenant encore une fois sur le statut du « transcendantal » chez Levinas. J'avais soulevé plus haut la question de savoir ce qui justifie ce rattachement à la tradition de la philosophie transcendantale étant donné que tous les « transcendantalistes » post-kantiens font opérer un glissement à ce concept qui l'éloigne de son acception inaugurale. Je rajouterais à présent une autre question : parler d'un « conditionnement mutuel » du constituant et du constitué, cela ne revient-il pas tout simplement à introduire un contre-sens au sujet du concept du « transcendantal » ? Comment le constitué pourrait-il avoir un statut constituant pour le constituant lui-même (ce qui justifie précisément l'expression d'un conditionnement *mutuel*) ? C'est que le transcendantalisme levinassien – et c'est précisément le sens de l'idée que nous nous situons ici « au-delà » du clivage gnoséologie/ontologie (« au-delà », et non

1. Cf. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, in *Husserliana* XXXV, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 267 ; trad. fr. A. Mazzù, « Conférences de Londres », dans *Annales de Phénoménologie*, n° 2, 2003, p. 194.

2. En particulier le statut transcendantal du langage dans la « production du présent », cf. *En face de l'extériorité*, op. cit., p. 104.

pas « en-deçà », ce qui impliquerait une toute autre acception d'une « métaphysique phénoménologique ») – cherche à sortir d'une conception de l'ontologie (« fondamentale ») qui fait du *Dasein* la seule source de tout projet ontologique (sachant que l'exister est le seul mode d'être auquel le *Dasein* a accès (du moins dans la lecture levinassienne de *Sein und Zeit*)) et à affronter l'être dans ce « face à face » qui seul permet de rendre compte de sa vertu « productrice » – « production » qui suppose certes, de façon réciproque (dans ce conditionnement mutuel maintes fois évoquée), la « subjectivité ». Voilà en quoi consiste donc cet « autre niveau » ontologique qui est le niveau ontologique du transcendantal lui-même : c'est l'ouverture à une dimension qui suppose la subjectivité tout en la conditionnant à son tour puisqu'elle est la seule à véritablement pouvoir la mettre face à elle-même.

Alexander SCHNELL
Université Paris-Sorbonne