

Une dialectique négative levinassienne ?

¿Una dialéctica negativa levinasiana?¹

Cristóbal Balbontín-Gallo

Universidad Austral (Chile), *IRePH Université Paris Nanterre* (Francia)

Recibido: 04.08.2021

Aceptado: 09.02.2022

RÉSUMÉ

Lévinas est traditionnellement perçu comme une voix critique à propos de la pensée de la totalité de Hegel et, ainsi, comme un philosophe qui cherche à dénoncer la négation de toute différence dans la pensée de l'identité, que ce soit dans l'unité de la vie, de l'esprit, du savoir ou du concept. Or, le paradoxe de Lévinas est de critiquer Hegel tout en réinterprétant et en s'appropriant certains de ses concepts fondamentaux. Plus particulièrement, c'est le cas avec la radicalisation de la puissance du négatif. Il s'agit donc de s'interroger sur l'effort de Lévinas pour développer une forme intrinsèque à la dialectique hégélienne que Hegel aurait entrevue sans développer dans sa philosophie, encore trop enracinée dans une métaphysique que Lévinas tente de quitter. Ce faisant, il s'agit d'éclaircir si l'on peut même parler d'une dialectique négative levinassienne.

MOTS CLÉES

DIALECTIQUE, L'AUTRE, NEGATIF, TOTALITÉ, CONTRADICTION

RESUMEN

Lévinas es considerado tradicionalmente como una voz crítica del pensamiento de la totalidad de Hegel y, por tanto, como un filósofo que pretende denunciar la negación de toda diferencia en el pensamiento de la identidad, ya sea en la unidad de la vida, de la mente, del conocimiento o del concepto. La paradoja de Lévinas es que critica a Hegel al tiempo que reinterpreta y se apropia de algunos de sus conceptos fundamentales. Se trata, pues, de cuestionar el esfuerzo de Lévinas por desarrollar una forma intrínsecamente negativa a la dialéctica que Hegel habría vislumbrado sin desarrollarla en su filosofía, todavía demasiado arraigada en una metafísica que Lévinas intenta dejar atrás.

PALABRAS CLAVE

DIALÉCTICA, EL OTRO, NEGATIVA, TOTALIDAD,
CONTRADICCIÓN

¹ Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

I. INTRODUCTION

LÉVINAS EST TRADITIONNELLEMENT PERÇU comme une voix critique à propos de la pensée de la totalité de Hegel et, ainsi, comme un philosophe qui cherche à dénoncer la négation de toute différence dans la pensée de l'identité, que ce soit dans l'unité de la vie, de l'esprit, du savoir ou du concept. Pourtant, les hégéliens répondent communément à cette critique en mettant en avant la dialectique hégélienne et la place prééminente du négatif dans ce dispositif de pensée. Cependant, la critique de Lévinas à l'égard de Hegel vise aussi sa dialectique. Le penseur juif signale à ce propos : « Le rapport avec l'Autre - absolument autre - qui n'a pas de frontière avec le Même, ne s'expose pas à ballergie qui afflige le Même dans une totalité et sur laquelle la dialectique hégélienne repose » (Lévinas, 1961 : 178). Désormais, la dialectique hégélienne décrit un mouvement ontologique qui cherche à supprimer et à surmonter toute différence dans l'unité de l'être et de l'essence. Ce faisant, il s'agit d'une fausse puissance soucieuse du négatif, parce qu'elle est intérieure au système et qu'elle reste encore liée à l'énergie de l'être. Même le néant demeure un aspect de la positivité de l'être. Positivité de l'ontologie qui ne veut pas laisser place à une quelconque différence sans qu'elle soit aussitôt dissoute dans le primat du principe d'identité. Dès lors, Lévinas critique Hegel pour avoir repoussé la véritable expérience d'une différence qui ne serait insurmontable dans aucune unité. Il s'agit de l'expérience du vécu sensible du visage de l'autre, que l'idéalisme hégélien aurait raté, trop soucieux de surmonter le concret à travers l'idée.

Or, le paradoxe de Lévinas est de critiquer Hegel tout en réinterprétant et en s'appropriant certains de ses concepts fondamentaux. Plus particulièrement, c'est le cas avec la radicalisation de la puissance du négatif. Il s'agit donc de s'interroger sur l'effort de Lévinas pour développer une forme intrinsèque à la dialectique hégélienne que Hegel aurait entrevue sans développer dans sa philosophie, encore trop enracinée dans une métaphysique que Lévinas tente de quitter. Comme Derrida l'avait bien vu à propos du texte *Totalité et infini* (1961) : « Lévinas est très proche de Hegel, beaucoup plus proche qu'il ne le voudrait lui-même et ceci au moment où il s'oppose à lui de la manière apparemment la plus radicale ». (Derrida, 1967 : 147). Ce faisant, il s'agit d'éclaircir si l'on peut même parler d'une dialectique négative lévinassienne.

II. LA DIALECTIQUE CHEZ HEGEL

Le concept de la dialectique représente peut-être la notion la plus importante de la pensée hégélienne. Il ne s'agit pas de n'importe quel concept fondamental parmi d'autres chez Hegel, mais du concept opératoire par excellence de la pensée hégélienne qui permet d'articuler des passages aux différents moments à l'intérieur du système². Ainsi, ce concept se veut être la clé de voûte de la pensée hégélienne, perceptible dans un assemblage allant de la *Logique* (1812-1816), à la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), puis à l'*Encyclopédie* (1817) et qui se poursuit dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Dit autrement, remettre en question la dialectique hégélienne c'est simultanément remettre en question la totalité du système. Si Platon constitue à bien des égards le modèle d'une certaine rationalité, néanmoins considérée comme fossilisée, Hegel revendique la fluidité voire la plasticité de la pensée insérée à l'intérieur de l'histoire (Cfr. Malabou, 1994). De cette façon, la puissance concrète du réel permet de comprendre combien la pensée s'établit par rapport à un certain contexte ou à l'intérieur de certaines relations. Désormais, il s'agit d'éviter d'invoquer la pensée de façon abstraite, et ainsi de se prémunir contre le risque de tomber dans le dogmatisme d'une philosophie critique - comme celle de Kant - qui, soucieuse d'être rigoureuse, retombe aussitôt dans certains excès qu'elle-même avait déclarés abandonnés. Cela dit, Hegel est l'un des premiers penseurs modernes à avoir dévoilé l'irrationalité de la raison, c'est-à-dire, suivant cette fois Platon, que pour Hegel la sagesse commence avec l'erreur. Loin de considérer les oppositions comme sources de contradiction logique, Hegel veut revendiquer la contradiction dans toute sa profondeur, faisant de la pensée une pensée mouvante, voire une pensée vivante. C'est à cet ordre des choses que correspond justement la dialectique. Et puisqu'il s'agit ici de mettre en avant la dialectique, ce concept opératoire est bien

² Eugen Fink fait la distinction entre concepts thématiques et concepts opératoires. Le concept thématique est le contenu à développer. Le concept opératoire est le véhicule à travers lequel le concept thématique est expliqué. Ainsi, par exemple, dans l'ouvrage de Husserl, à propos duquel la distinction est faite par Fink, la synthèse passive de la conscience correspond à un concept thématique et la notion d'épochè correspond à un concept opératoire. A ce propos voir : Fink, Eugen (1981). « Operative concepts in Husserl's Phenomenology », translation William Mckenna, in : *A priori and world : European contributions to Husserlian Phenomenology*, eds. R.M. Harlan and L.E. Winters, Den Hague : Martinus Nijhoff, pp. 56-70.

développé dans la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* à propos de la dite *petite Logique*. C'est en effet dans ce texte que Hegel essaie de démontrer cette tension qui parcourt le réel, cette alternance qui survient à chaque moment dans l'être. Autrement dit, chaque fois que l'on essaie de saisir un objet, Hegel nous met en garde sur le besoin d'explicitier le mouvement de l'objet en arrière-plan, ainsi que le sujet qui pense cet objet. C'est précisément ce mouvement perpétuel de chaque chose avec son opposé dans un mouvement continu de différenciation, qui concentrera l'attention de Hegel sous le nom de *dialectique*.

Or, saisir la pensée à l'intérieur de son contexte, cela n'implique-t-il pas déjà une détermination ontologique ? Certainement, et Hegel essaiera de l'appréhender dans sa puissante méditation sur le passage de l'être au néant et du néant à l'être. Hegel ne s'intéresse pas à la *pensée* indépendamment de la *matière* à être pensée, ni au *contenu* à penser sans considération des *formes* ou déterminations de cette pensée. En ceci il est proche d'Aristote (*Cfr.* Aristote, *De Anima*, II, 412a20). Il s'agit justement de mettre en avant cette interaction. Le mouvement de la pensée est le mouvement du réel. Et le mouvement du réel s'insère à son tour dans le mouvement de la pensée. L'un ne va pas sans l'autre. Toutefois, par rapport à Aristote, la nouveauté de l'argumentation hégélienne n'est pas seulement dans la nécessaire interaction des formes et des contenus, mais surtout dans la nécessaire considération de la contradiction de forces à l'intérieur desquelles la pensée surgit. Cela dit, notre dessein revient à comprendre comment le lien entre l'un et l'autre, entre le rationnel et l'irrationnel, évolue dans une sorte de conflit perpétuel à l'intérieur duquel surgit l'essence.

Or, si jusqu'ici la contradiction est le premier sens de la dialectique hégélienne, une question se pose : comment Hegel peut-il penser l'essence dans une économie sans repos de passage de l'être au néant et du néant à l'être ? Comment penser une détermination abstraite sans qu'aussitôt elle soit plongée dans un dualisme stérile qui finisse dans une situation extrême, sans se différencier d'un immobilisme parménidien, dont il s'agit de sortir ? L'être a besoin d'une détermination plus précise de *ce que c'est qu'être*. Autrement dit, l'être doit prendre une forme particulière malgré son universalité. Cette précision reflète le passage de l'être à l'être-là dans la *Logique*. En effet, il s'agit maintenant d'appréhender le mouvement de l'être dans sa différence, c'est-à-dire, dans sa détermination. Cela revient à affirmer

la possibilité d'une détermination positive à travers un mouvement négatif. Ce qui amène à consolider la dualité de moments différents qui étaient trop abstraits auparavant. En outre, la caractéristique de ce mouvement négatif dans la dialectique de l'être est de se renouveler à l'infini. Chaque chose est l'autre chose d'une autre, laissant un espace à la pensée des genres et des espèces. Néanmoins, ce processus risque d'être un processus infini de particularisation et donc de tomber dans un mauvais infini. Or, Hegel signale opportunément ce risque. Désormais, une deuxième négation est nécessaire. Cette nouvelle négation caractérise le passage de *l'être-là* à *l'être-pour-soi* (*Für-sich-sein*). Cette opération du pour-soi constitue un moment crucial de la dialectique hégélienne. Comme Hegel l'exprime lui-même, elle représente « le moment le plus intime, le plus objectif, de la vie et de l'esprit, par quoi il y a un sujet, une personne, quelque chose de libre » (W 6 : 563; 1981: 382). Elle peut être ainsi comprise puisque l'opération de l'être-pour-soi permet de s'extraire d'un flux infini de déterminations. Si Kant suit Descartes et caractérise la mise à distance face à l'objet comme étant la réflexivité de la conscience, soit l'acte même qui caractérise l'essence de la subjectivité à travers le *cogito* cartésien ; pour Hegel, cette réflexivité ne saurait être comprise qu'à l'intérieur même des déterminations du réel qui permettent cette prise de distance. Il s'agit encore une fois pour Hegel de justifier cette puissance de mise à distance d'un objet qui caractérise la réflexivité, là où Kant considère la capacité autoréflexive de la conscience comme un fait donné. La réflexivité de l'être-pour-soi se caractérise par une capacité de se mettre à distance, voire une capacité de nier les déterminations du réel ; mais en même temps l'être-pour-soi reste soumis à ces déterminations. Ce qui implique aussi la possibilité d'agir sur elles. Si pour Kant l'objet de la philosophie critique consiste à un argumentaire contemplatif qui cherche à repérer les lois qui gouvernent l'entendement et la sensibilité de la conscience ; pour Hegel il s'agit de revendiquer la valeur de la *praxis* sur la pensée contemplative. Autrement dit, il récuse la division tranchée entre les dimensions théoriques et pratiques de l'existence à partir de la possibilité qu'à *l'être-pour-soi* d'agir sur le monde et sur ses propres déterminations, et de se convertir en un principe moteur du réel et, de la même façon, convertir les déterminations du réel en un principe moteur de lui-même. C'est un fait connu qu'à bien des égards la pensée de Hegel consiste à trancher la fausse alternative entre la pensée subjective kantienne

et la pensée objective de Schelling. La liberté de l'être-pour-soi consiste justement à séparer la part de nécessité dans la détermination du monde et la part de liberté ; liberté qui, néanmoins, ne peut être pensée sans déterminations. Bref, le réel est le croisement de la nécessité et de la liberté. Désormais, *l'être-pour-soi* est, à la fois l'union instable d'un mouvement subjectif d'émancipation ontologique, et le résultat objectif de ce même mouvement. Hegel écrit :

Ce qui est pour soi l'est du fait qu'il sursume [*aufheben*] l'être-autre de même que le rapport et la communauté avec [un] autre. L'autre n'est dans lui que comme un sursumé, comme son moment. L'être-pour-soi ne s'outrepasse pas, en sorte qu'il serait à soi une borne, un autre, mais il consiste plutôt à avoir outrepassé la borne, son être-autre, et, comme cette négation, à être le retour dans soi infini (W 5 : 175 ; 2006 : 128).

Quelques pages auparavant, Hegel écrit aussi :

La déterminité de l'être-là a disparu comme rapport à [un] autre ; elle est parvenue à la déterminité se rapportant à soi-même, à l'être-déterminé absolu, dépourvu de borne. Ce pur être-déterminé dans soi, non par [un] autre, l'infinité qualitative, l'être égal à soi-même, [entendu] comme le rapport négatif à soi, est *l'être-pour-soi* (W 5 : 166 ; 2006 : 113).

En résumé :

Quelque chose se détermine ultérieurement de façon plus précise comme être-pour-soi, ou chose, substance, sujet, etc. Au fondement de toutes ces déterminations se trouve l'unité négative ; le rapport à soi par la négation de l'être-autre (W 5 : 124 ; 2006 : 94).

Dès lors, *l'être-pour-soi* se pose comme indépendant de l'être, il se veut isolé par rapport à la totalité des déterminations grâce auxquelles - néanmoins - il advient. C'est précisément cette puissance qu'a *l'être-pour-soi* de se rendre autonome vis-à-vis du processus ontologique, et en même temps de rendre compte de la totalité des déterminations à l'intérieur desquelles ce processus advient.

Or, si, jusqu'ici, nous avons suivi une succession de moments nécessaires qui vont de *l'être-en-soi* à *l'être-là* et ensuite à *l'être-pour-soi*, il faut ajouter un dernier moment qui est celui de *l'être-en-soi et pour-soi*. Ce moment correspond à l'être en tant que détermination concrète et singulière. Auparavant, nous étions partis de la dimension substantielle de tout ce qui

est. Ensuite, en s'exprimant, il faut que cette dimension se particularise. Maintenant, nous atteignons le moment de la singularité concrète des choses. Ainsi vient se consolider une négativité qui se veut absolue dans une réalité concrète et singulière. Mais cette réalité concrète et singulière ne peut se réduire à son pur caractère négatif, au risque sinon de nier sa propre réalité dans une indétermination négative, vide et perpétuelle. D'où le fait que d'une certaine façon, cette singularité et son caractère concret doivent impliquer une universalité à partir de laquelle cette même singularité pourra être dite. Autrement dit, c'est le moment de l'élévation au particulier de l'être-pour-soi à l'universel ; raison elle-même qui se sait en-soi et pour-soi. Désormais, nous voyons bien que cette ontologie générale mise en place par la dialectique se structure selon la forme du syllogisme logique : universel, singulier, particulier ; qui n'est pas autre chose que la détermination même de l'être dans l'existant.

C'est alors rétrospectivement, que l'on comprend comment les déterminations qui passent sans cesse à leur contraire trouvent leur unité nécessaire à travers un jeu de médiations. Hegel appelle ceci *Aufhebung*. Désormais, l'*aufheben* n'implique pas seulement une détermination négative, c'est à dire la suppression d'une chose par son autre, mais aussi le résultat positif de ce travail de négation à travers le passage à une nouvelle forme qui rassemble ce qui semblait, auparavant, opposé. Ainsi, le mouvement dialectique ferme son cycle en réalisant l'unité de ce qui semblait comme une pure opposition.

La négativité joue alors un rôle privilégié de rupture à l'intérieur de la dialectique. D'où le fait que Hegel, en tant que philosophe, s'ouvre à un monde contingent, imprévisible, où chaque partie réfracte la totalité des relations auxquelles elle participe et qui changent constamment. Il est vrai que, d'un point de vue spéculatif, l'identité chez Hegel est l'unité du possible et de l'effectif. Pourtant, Hegel ne dit pas que l'existence équivaut à l'essence comme dans la tradition scolastique, mais plutôt qu'il y a un être contingent qui est une identité contradictoire et instable du possible et de l'effectif (W 6 : 205-206). Ainsi, l'effectif est contradiction. La doctrine de l'essence dans la *Science de la Logique* insiste sur le fait que la contradiction est l'unité du positif et du négatif, non comme une calme réunification, mais comme une conversion incessante et contradictoire qui marque la

processualité de l'être et de la pensée³. La dialectique est alors bien, en un sens, une élévation du concret vers l'abstrait mais aussi à la fois, une descente de l'abstrait vers le concret, dans un mouvement qui doit être pensé simultanément dans les deux sens : du bas vers le haut et du haut vers le bas.

III. LÉVINAS ET SA CRITIQUE DE LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE

A travers une lecture attentive de Hegel dans *Totalité et infini*, puis encore plus attentive dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) et ses écrits postérieurs, Lévinas portera une critique aigüe à la dialectique hégélienne. Une critique de la dialectique qu'il s'agit ici pour nous de déceler.

En effet, si chez Hegel la dialectique semble être déterminée par le mouvement de la pensée et de l'être à travers une contradiction interne qui la pousse à se développer vers l'Autre, pour Lévinas il ne s'agit que de la mise en place d'un mouvement englobant qui cherche à annuler toute différence et qui vise à conserver la forme précédente dans une forme qui lui succède. Ainsi, la puissance d'intériorisation de Hegel, dont le concept d'*Aufhebung* est le moteur, relèverait moins d'un mouvement contradictoire qui cherche à remettre en question ce qui est établi, que d'un mouvement d'intériorisation qui cherche à synthétiser toute différence dans une totalité chaque fois plus englobante. Le mouvement est en définitive un mouvement conservateur qui se déploie en éliminant toute altérité comme toute transcendance. Autrement dit, la négativité dialectico-spéculative traverserait, articulerait et relativiserait toutes les dimensions multiples constitutives de l'intégralité spirituelle. Hegel aurait donc manqué la véritable portée de la négativité au profit la positivité d'un *logos* chaque fois plus englobant.

Or ce privilège d'un *logos* chaque fois plus englobant, qui mobilise la dialectique, avait déjà été critiqué par Adorno, Schelling, Heidegger et Rosenzweig. En effet, pour Adorno, la dialectique de Hegel postule l'identité entre l'esprit et la nature, entre la raison et la réalité, justifiant ainsi l'ensemble de la l'histoire et la compréhension de la société comme

³ Il faut remarquer l'importance du négatif dans la dialectique, plutôt que de voir chez Hegel l'identité indéterminée de l'absolu, indifférenciée et incapable par là même de rendre compte du contingent et de l'altérité.

un processus absolument rationnel. « Penser signifie identifier. Satisfait, l'ordre conceptuel glisse devant ce que le penser veut comprendre » (Adorno, 2003 : 14). Alors, Adorno rejette la dialectique de l'idéalisme, n'acceptant pas cette identification et sa conséquente justification de la positivité de « l'état de choses ». Pour lui plutôt, la réalité n'est pas rationnel, mais est atteint d'irrationalité. Cela ne l'amènera cependant pas à proclamer un abandon de la rationalité, mais une raison critique qui servirait de base à l'élaboration de sa philosophie. Cette raison critique doit s'exercer précisément dans ce qu'Adorno appelle une « dialectique négative » : qui es fondée sur la reconnaissance du caractère contradictoire de la raison humaine qu'il présente comme une critique et une négation de la positivité donnée.

Dans le cas de Schelling l'extase de la raison hégélienne ne saurait rendre compte du caractère imprévisible de la nature (Schelling, 2002). À son tour, dans son séminaire *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1927-1928), Heidegger reprend à son tour la critique de Schelling à l'encontre de Hegel, et définit la raison hégélienne comme une « faculté de système » (Heidegger, 1988 : 42). Ce faisant, Heidegger à la suite de Schelling met en avant la subordination de la multiplicité à un principe d'unité qui fait de chaque partie une fonction par rapport à la totalité. Un principe qui cherche l'homogénéité, la continuité dans le temps et la cohérence de ses parties. Le système chez Hegel prend la place que Schelling assigne au monde. Dès lors, la négativité, la contradiction, et la différence sont prises en considération seulement à partir d'une affirmation. Autrement dit, c'est à partir de l'identité comme système que les négations prennent place comme moments. C'est la raison pour laquelle la dialectique s'ouvre pour se fermer chaque fois de façon plus hermétique. Désormais, le négatif comme le faux ne sont rien d'autre que le vrai en tant qu'aspect partiel d'une positivité.

La critique de Rosenzweig à l'encontre de Hegel, se place aussi en parallèle à ce que l'on vient de dire. En effet, la critique de l'*ekstase* de la raison hégélienne, à travers la fausse portée négative du concept, sera reprise par Rosenzweig pour critiquer l'absence de dimension factice de l'existence chez Hegel, donc l'absence de place pour la contingence dans sa pensée qui maintient le privilège de l'essence dans une métaphysique spéculative. Mais à la différence des autres penseurs, Rosenzweig a mis

spécialement l'accent sur la prétention hégélienne d'englober le réel dans l'ensemble de la raison, en tant que système, comme un tout harmonieux. Encore une fois, c'est bien Hegel qui veut faire coïncider la négation avec l'affirmation, dans une fausse connivence où la synthèse affirmative l'emporte toujours sur le négatif. La synthèse dans la dialectique est toujours présente, dès le début, comme unité latente assumée mais non justifiée par l'idéalisme. L'éternité de l'essence récuse tout véritable mouvement, toute véritable contradiction voire toute véritable émancipation⁴. Autrement dit, le pouvoir de synthèse, élevé à sa plus haute expression ontologique, donne un privilège fondamental à la « thèse » dans un certain lexique hégélien vulgarisé. L'antithèse réduit la différence à une ruse de la raison afin d'articuler dans une synthèse de médiation la liaison du « Même » au « Même ». Comme l'exprime bien Rosenzweig : « C'est dans ces retrouvailles constantes de la thèse que s'accomplit la marche du savoir vers une connaissance toujours plus profonde » (Rosenzweig, 1982 : 270). En résumé, de Parménide à Hegel rien n'aurait changé. L'essence ramène encore une fois toute différence à une égalité comme dans la logique propositionnelle véhiculée depuis Aristote.

Lévinas suivra à bien des égards la critique mise en avant par Rosenzweig :

Cette référence de la négation au positif dans la contradiction, est la grande découverte de Hegel qui serait le philosophe de la positivité plus forte que la négativité. Le privilège rationnel de l'identité, du repos de l'être, se montre comme l'auto-fondation de la conscience de soi : l'immédiat d'une singularisation sans nom, qui ne se désigne que du doigt, retourne au repos absolu de l'identité, à travers les diverses figures de la médiation (Lévinas, 1982a : 177).

En résumé, c'est l'antique privilège grec de l'universel embrassant toutes les choses dans une totalité. Pour lutter contre l'achèvement de la dialectique dans une identité du réel et de la pensée, Lévinas lui-même revendiquera aussi la portée philosophique de *l'existence*, mais enrichie avec la portée inachevable de la phénoménologie. Celle-ci, à travers des réductions

⁴ Rosenzweig remarque que le fait que Hegel ne laisse aucune place au judaïsme dans son système implique la présence du judaïsme en tant qu'imposture. Dès lors, pour Rosenzweig il s'agirait justement de défendre la valeur du judaïsme dans son impossibilité d'être assimilé. Le judaïsme serait hors de tout système politique comme hors de l'histoire. Le refus de l'économie d'intégration dans la lutte pour la reconnaissance se situe en parallèle de ce refus de toute assimilation par ce peuple. Cela dit, pour Rosenzweig il s'agit aussi de penser le peuple autrement que ne le fait Hegel.

successives, met en évidence le caractère eidétiquement inachevable des phénomènes. Ce qui préfigure l'objection faite à la prétention hégélienne d'englober la totalité du réel dans un système qui identifie l'être avec l'essence. Ce qui implique à son tour de confronter la pensée de Husserl à celle de Hegel.

Or, l'une des citations critique à l'égard de Hegel dans *Totalité et infini* fait précisément référence à la dialectique en ces termes : « La phénoménologie hégélienne - où la conscience de soi est la distinction de ce qui n'est pas distinct - exprime l'universalité du Même s'identifiant dans l'altérité des objets pensés et malgré l'opposition de soi à soi » (Lévinas, 1961 : 6). Et encore quelques paragraphes après : « La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation. Les étants se ramènent au neutre de l'idée, de l'être, du concept » (Lévinas, 1961 : 60). Ainsi, Hegel réalise l'esprit grâce au pouvoir « positif » de la négation, c'est-à-dire grâce au pouvoir de la synthèse purifiée de toute donnée, intégrant sujet et objet dans l'aptitude à être concept. Telle est la signification profonde selon Lévinas de la différence chez Hegel suivant la formule du *Differenzschrift* (1801) : « l'identité comme l'identité de l'identité et la différence ». Comme l'exprime bien Richard Cohen :

Ici, l'indifférence est plus qu'une simple absence de souci envers autrui, plus qu'une inadvertance de la pensée : elle consiste dans la négation radicale de toute altérité radicale, ou dans l'intégration de toute altérité, par quoi l'altérité est retenue seulement en tant que niée, et retenue en vue d'une identité supérieure qui, en dernière instance, n'est rien d'autre que l'activité de l'esprit. L'une des plus longues citations donnée par *Totalité et infini* provient de la *Phénoménologie de l'esprit* ; elle concerne l'activité de la différenciation que Hegel identifie à l'activité ou à la liberté de la conscience de soi et, en définitive, à l'activité de l'être lui-même (Cohen, 1991 : 346.)

Lévinas veut montrer que, malgré l'effort de maintenir la différence au sein de l'identité chez Hegel, l'accent final n'est pas porté sur la différence mais sur l'identité englobée dans une totalité. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la différence n'est pas une différence, le « Je » comme autre n'est pas un « Autre », la négation du Moi par le Soi est précisément l'un des modes d'identification du « Moi ». La négativité a donc un sens purement formel. Et de ce fait, le paragraphe de *Totalité et infini* qui suit immédiatement la citation de Hegel signalée auparavant s'intitule : *La transcendance n'est*

pas la négativité, précisément pour mettre en avant le fait que l'infini dans l'ouvrage de Lévinas ne saurait se comprendre de façon dialectique, au risque sinon de réduire la transcendance à un aspect de la positivité.

Mais aussi, et surtout, il s'agit de critiquer la détermination ontologique dans laquelle cette *capitis diminutio* de la négativité s'insère. L'essence vient rendre compte d'un discours qui, faute de différents interlocuteurs, implique un monologue qui se retourne sur lui-même et sur « l'Aveu de l'ultimité de l'Essence, de l'immanence sans issue de son jeu clôturant » (Lévinas, 1974 : 222). Lévinas mène une lecture spinoziste de Hegel et suit Rosenzweig. C'est quelque chose que Lévinas semble confirmer dans *Autrement qu'être* lorsqu'il parle d'un seul chemin qui va de « Zénon à Spinoza et à Hegel » (Lévinas, 1974 : 222), pour décrire les variations de la pensée sous un même principe qui implique le jeu clôturant de l'essence sur elle-même. Ainsi chez Hegel, le négatif comme inquiétude interne de l'esprit le pousse à se poser, à s'éprouver dans son autre et à se déployer comme esprit. Il finit dans la satisfaction ou le contentement de soi en tant que savoir absolu. Un savoir qui se retrouve à travers toutes ses aventures. L'idéalisme absolu de Hegel représente la conclusion logique de cette allergie foncière à l'autre (Lévinas, 1967 : 189).

Ainsi, l'axiologie hégélienne est un axe-logique qui, à travers la dialectique réflexive de l'essence, permet à la conscience de soi de surmonter la finitude et « enveloppe de toutes parts sa singularité et l'absorbe dans l'universel et la mort » (Lévinas, 1974 : 222).

Plus tard, en 1975 et 1976, dans le cours *Dieu, la Mort et le Temps* (1992), Lévinas reviendra de façon plus approfondie sur cette critique de la dialectique hégélienne pour laquelle la négativité existentielle de la mort est absorbée dans la négativité du néant. Ainsi elle est posée comme condition à l'intérieur de la démarche de l'être. Elle est la preuve évidente de la façon dont Hegel ignore la dimension sensible du visage humain au bénéfice du problème métaphysique du néant :

Or, un néant tel celui de la mort, rigoureusement pensé, *n'est gros de rien*. Il est néant absolument indéterminé qui ne fait allusion à aucun être (...): la mort est mort de quelqu'un et l'avoir-été de quelqu'un n'est pas porté par le mourant mais par le survivant (Lévinas, 1993 : 83).

Comme signale la *Science de la Logique* de Hegel :

Les maximes populaires, surtout orientales, selon lesquelles tout ce qui est a dans sa naissance elle-même le germe de son disparaître, tandis qu'à l'inverse la mort est l'entrée dans une vie nouvelle, expriment au fond la même union de l'être et du néant. Mais ces expressions ont un substrat, qui est le lieu où se produit le passage ; être et néant sont maintenus à l'extérieur l'un de l'autre dans le temps, représentés comme se produisant tour à tour en lui ; mais ils [l'être et le néant] ne sont pas pensés dans leur abstraction, et non plus, par conséquent, de telle sorte qu'ils soient en-et-pour-soi la même chose (W 5 : 84-85 ; 2006 : 63).

Désormais pour Hegel, selon Eugène Fleischmann, « Le néant est dans la même détermination ou plutôt la même absence de détermination, et, pourtant absolument la même chose que l'être pur (...) mouvement où les deux sont différents, mais par le truchement d'une différence qui se dissout tout aussi immédiatement » (Fleischmann, 1968 : 68-70).

Or, le fait d'être « une seule et même chose », Lévinas l'assimile à la pensée de la *metabolé*, « retournement de l'être en néant et Aristote semble, en ce sens, admettre la possibilité de penser séparément le néant. Mais, dans ses analyses, la corruption, le passage au néant sont toujours pensés en liaison avec la génération. Génération et corruption, qui se distinguent certes de l'altération [*alloiôsis*] mais sont aussi structurées de la même manière. Comme si Aristote se refusait à penser le néant pour lui-même » (Lévinas, 1993 : 82). Il y aurait donc d'Aristote à Hegel une même voie métaphysique. Dès lors, dans la volonté d'absorber le mouvement du tout dans celui métaphysique du passage de l'être au néant et du néant à l'être, Hegel aurait gommé le problème existentiel de la mort sous le problème du néant comme forme de négativité absolue. Négativité absolue qui, quoi qu'elle soit, n'est pas suffisamment négative puisqu'elle est relative à l'être et donc convertible en positif. Que le néant et l'être soient englobés dans le devenir implique que l'événement absolu du négatif de la mort, dont est issue la mort, soit seulement pensé comme un moment du problème fondamental de l'être en général. Comme l'exprime bien Françoise Dastur :

D'Aristote à Hegel cette négativité absolue, cette césure radicale, cet impensable pur et simple qu'est la mort se voient convertis en « non-être relatif » et « négativité déterminée », en césure « relevable » et en simple limite du pensable : ce qui, en fin de compte, témoigne de l'incapacité de la métaphysique à affronter véritablement la mort (Dastur, 1995 : 36).

Lévinas semble déjà insinuer cette critique de Hegel à l'époque de *Totalité et infini* : « comme si le meurtre, plutôt que d'être l'une des occasions de

mourir, ne se séparait pas de l'essence de la mort » (Lévinas, 1961 : 210-211). En résumé, la stratégie argumentative de Lévinas vise à critiquer l'annulation de l'expérience concrète et vécue du négatif, remplacée par sa reconduction métaphysique en problème du néant. Et elle vise à critiquer la subordination de la portée négative du néant à n'être qu'un aspect de la positivité de l'être. C'est une perspective que l'on trouve déjà à l'époque de *De l'existence à l'existant* (1947) où Lévinas insistait déjà sur le fait que « l'être demeure comme un champ de force, comme une lourde ambiance n'appartenant à personne, mais comme universel, retournant au sein même de la négation qui l'écarte, et à tous les degrés de cette négation » (Lévinas, 1990 : 95). En résumé, la positivité d'une plénitude nocturne « qui résiste à toute négativité néantisante » (Guibal, 2005 : 33)⁵.

Pendant, Lévinas fera évoluer son analyse critique de la dialectique hégélienne au-delà de Rosenzweig et Heidegger. Pour Rosenzweig, aussi bien que pour Heidegger, Hegel réduit le négatif à la positivité de l'essence. Si jusqu'à *Totalité et infini* Lévinas favorise encore cette perspective, à partir d'*Autrement qu'être* le problème porterait plutôt sur la reconduction du négatif dans la positivité de l'être⁶. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué à la fin du chapitre précédent, dès le début d'*Autrement qu'être*, Lévinas insiste sur le fait que dans la dialectique spéculative de l'être et du non-être, la négativité qui essaie de repousser l'être, se trouve déjà comprise à l'intérieur de l'être qu'elle essaie de repousser (Lévinas, 1974 : 15). Rien d'étonnant au fait que l'attention de Lévinas à l'égard de Hegel se soit portée sur la *Phénoménologie de l'esprit* à l'époque de *Totalité et infini*. Mais à l'époque d'*Autrement qu'être* cette attention se concentre surtout sur la *Science de la Logique*. Désormais, sa critique de la dialectique comme celle à propos de la négativité chez Hegel varie. Dès lors, le principe d'identité logique, reflet du principe de domination de la raison, prouve une existence économique qui caractériserait la subjectivité et la prise en main (*griffen*) comme un geste qui commanderait la pensée comme concept (*begriffen*). Ainsi il s'agit de mettre en évidence une violence plus fondamentale. L'être dans son permanent remue-ménage se caractérise par un mouvement

5 Selon Francis Guibal lorsqu'il commenta la pensée de Lévinas exprimée dans *De l'existence à l'existant*.

6 Il faut signaler que la détermination de *l'il y a* comme pure positivité se rencontre déjà dans le texte *De l'existence à l'existant*.

qui revient au « Même », dans une identité avec soi, qui caractérise la subjectivité, qui est son épiphénomène. Cette positivité, ou identité de l'être avec lui-même, se prolonge donc dans la subjectivité comme principe d'identité, de persévérance de soi avec soi, comme violence originelle de l'être, une coïncidence avec soi dont le principe d'identité logique est solidaire.

Pour Lévinas, il s'agit ainsi de critiquer Heidegger aussi bien que Hegel. Nous assistons désormais à un étrange recouplement entre Heidegger et Hegel. En effet, ce déplacement de la critique contre la métaphysique de la subjectivité, vers la métaphysique objective, suit aussi l'évolution de la pensée heideggérienne depuis *Sein und Zeit* (1927). Heidegger a lui aussi porté une attention accrue sur Hegel à l'époque de la *Kehre*, et ce virage est précédé d'une intense lecture dans le séminaire de *Fribourg* (1930-1931) de la *Phénoménologie de l'esprit*. La négativité se veut alors négativité infinie, finalement immanente à la totalité ontologique. En faisant passer l'être dans le néant et le néant dans l'être, par ce mouvement qui domine la *Science de Logique*, mais qui s'exprime dans l'ensemble du *corpus* hégélien, Hegel n'aurait élaboré au fond qu'une philosophie «de la positivité plus forte que la négativité» (Lévinas, 2000 : 25). « Aucune négation ne saurait faire taire ce remue-ménage » dira Lévinas (1975 : 35). Cette perspective semble confirmée en 1986 dans l'entretien tardif de Lévinas *La proximité et l'autre*, contenu dans le recueil *Altérité et transcendance* (1995) : « Rien que n'est pas un rien, car ce rien est plein de murmure » (Lévinas, 1995 : 109). Nous voyons donc ressurgir l'impersonnel du *il y a* qui, derrière toute négation, renvoie à une positivité de l'être. Lévinas précise : « L'il y a remplit le vide qui laisse la négation de l'être (...). L'essence s'exerce ainsi comme une invisible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait à interrompre son exercice » (Lévinas, 1974 : 4). Et encore quelques passages plus loin : « l'essence imperturbable, égale est indifférente à toute responsabilité qui, désormais englobe comme dans l'insomnie de cette neutralité et cette égalité, en monotonie, en anonyme, en insignifiance, en bourdonnement incessant » (Lévinas, 1974 : 207). En faisant passer l'être dans le néant et le néant dans l'être, la coïncidence des deux est déjà déterminée par le geste positif de passer l'un dans l'autre. « Ils ont déjà, du point de vue de Lévinas, cette détermination d'être position »

(Simohn, 2006 : 68). Rien d'étonnant donc à penser que la négation soit encore un moment de l'affirmation.

Or, ce sera dans l'écrit très tardif de *Positivité et transcendance*, publié l'année 2000, que Lévinas reviendra de façon décisive sur le problème du négatif chez Hegel. Suivant le fil de la réflexion heideggérienne selon laquelle la métaphysique qui nous est transmise se caractérise par la détermination de l'être comme *παρουσία*, Lévinas infléchira plus profondément ces réflexions. En effet, pour Lévinas l'activité judiciaire de la conscience dans la synthèse affirmative d'identité entre sujet et prédicat s'appuie toujours sur une position assumée bien que non justifiée d'une positivité originelle. Si la dialectique spéculative peut se réaliser c'est parce qu'en-deçà, il y a déjà cette positivité originelle qui précède toute affirmation. Cette positivité originelle qui précède et succède à toute négation c'est la fermeté de la terre :

Elle pense ce qui se pose (penser, c'est poser), et elle pense le repos de ce qui se pose. [...] L'identité des êtres tient donc à une expérience profonde et fondamentale, qui est aussi une expérience du fondement, du profond et de la fondation. Ce repos est une expérience de l'être en tant qu'être, c'est l'expérience ontologique de la fermeté de la terre (Lévinas, 1993 : 149-150).

Certitude inébranlable, positivité qui se projette dans le savoir et dans la pensée qui se veut spéculative. C'est une philosophie occidentale dite métaphysique que Lévinas cherche à dévoiler comme insuffisamment métaphysique et donc comme encore attachée à la *physique* de façon inaperçue. Le propos a certainement pour dessein de contester la stratégie heideggérienne qui corrige le mauvais destin de la métaphysique en retournant à la *φύσις* présocratique, et en se dirigeant donc vers une possible sortie de la métaphysique à partir de ce retour. Or, Lévinas cherche justement à dénoncer cette prétention en englobant l'ensemble de la tradition avec Heidegger, en unissant la *φύσις* présocratique avec la métaphysique de la présence qui la suit. Lévinas écrit : « spiritualité accordée à la fermeté fondatrice de la terre, au fondement comme essence » (Lévinas, 1982a : 164). Sagesse qui sait sans l'éprouver. « L'activité du sujet (...) ou emphase de cette stabilité du monde » (Lévinas, 1993 : 150). Il s'agit donc d'une *croissance* en la fermeté de la terre avant toute rationalité mais que toute rationalité suppose. Pré-jugement à la base de tout jugement.

Ce faisant, Lévinas suit de près l'une des grandes découvertes de Rosenzweig qui signale que la croyance est une modalité originelle de la connaissance, différente du savoir. Ce n'est pas une catégorie théologique. C'est la certitude inscrite au fond de l'expérience, de la réalité de notre propre existence, du monde et de Dieu. C'est donc la connaissance de la réalité antérieure à toute pensée. Lévinas vise aussi à mettre en évidence comment cette croyance, cette foi dans la positivité de la nature, cette fascination pour la présence immobile des étoiles et l'admiration de l'ordre fixe du cosmos, implique de façon implicite un paganisme qui agit à l'arrière-plan de toute pensée d'ordre théorétique. Le paganisme est ainsi élevé au rang de thèse philosophique qui commande le privilège de l'ordre et de la synthèse dans la vie théorétique de la conscience, dans cette admiration qui devient foi et croyance en la positivité d'un ordre naturel. Ce n'est rien d'autre que la positivité originelle du cosmos, une « cosmologie » qui a aussi tant fasciné les anciens grecs et qui continue de fasciner l'histoire de la philosophie, Hegel y compris. Comme Lévinas le dit bien :

La référence au ciel et à la terre, aux mortels et aux dieux, à ce monde Blanchot rappelle que sa totalité n'est pas totale, que le discours cohérent dont il se targue, ne rattrape pas un autre discours qu'il n'arrive pas à faire taire, que cet autre discours est dérangé par un bruit ininterrompu, qu'une différence ne laisse pas dormir le monde, et dérange l'ordre où l'être et le non-être s'ordonnent en dialectique. Ce neutre n'est pas quelqu'un ni même un quelque chose. Ce n'est qu'un tiers exclu qui, à proprement parler, n'est même pas. Pourtant il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entr'ouvert (Lévinas, 1975 : 51-52).

Nous pouvons rapporter ce passage au texte suivant de Blanchot :

Cela quand la dialectique nous propose l'accomplissement de tous les possibles, pour peu que nous sachions (en y coopérant par le pouvoir et la maîtrise dans le monde) laisser le temps prendre tout son temps. La nécessité de vivre et de mourir de cette double parole et dans l'ambiguïté d'un temps sans présent et d'une histoire capable d'épuiser (afin d'accéder au contentement de la présence) toutes les possibilités du temps : voilà la décision irréparable. (...) (Blanchot, 1980 : 48).

À son tour, ces propos critiques à l'égard de la dialectique se retrouvent dans *Positivité et transcendance* sous les termes suivants :

La négation prétendant sortir de l'être est encore, dans son opposition, une position sur la terre à laquelle elle s'appuie et dont elle part. Cet appui prend la négation dans le terrain même où la position se pose, et dont elle emporte la

poussière sur les semelles de ses pieds - cette référence du négatif au positif dans la contradiction - où de prime abord les termes en contradiction semblent marquer du terrain commun encore concédé aux termes contraires - est la découverte de Hegel qui serait le grand philosophe de la positivité plus forte que la négativité. La négation qui s'appuie sur la positivité, la rejoint dans l'identité de l'identique et du non identique (Lévinas, 2000 : 25).

Ainsi, alors que Hegel critique l'indétermination mystique d'une religiosité romantique, Lévinas renverse cette critique contre Hegel en critiquant, non pas l'indétermination, mais la détermination positive du cosmos en tant qu'arrière-plan de la raison comme du divin⁷.

IV. LA TRANSCENDANCE N'EST PAS LA NÉGATIVITÉ

Lévinas rejette explicitement la possibilité de comprendre l'Autre de façon négative, au risque de réduire la transcendance à un aspect de la dialectique qu'il vient de critiquer⁸ (Lévinas, 1961 : 11). Il s'agit, en revanche, de sortir de la portée spéculative de la différence chez Hegel, au bénéfice de l'intuition d'une dimension concrète de l'altérité qui soit irréductible à l'identité dans la pensée. C'est dans la troisième section de *Totalité et infini* nommée *Visage et extériorité*, que Lévinas développe le thème de cette dimension concrète de la rencontre avec l'Autre face-à-face.

Le visage d'Autrui - nous signale Lévinas - se présente d'abord comme une surprésence, comme une résistance à être contenu dans la conscience ou comme *noème* d'une *noèse*. Il se refuse à la possession, aux pouvoirs que le privilège de la vision suppose. Autrui implique ainsi la défection de la phénoménologie. Comme le dit Lévinas : « Le visage où autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage » (Lévinas, 1961 : 190). Ni vu, ni touché, autrui est transcendance qui tranche sur le visible. La présence ne saurait entrer dans la sphère du Même, elle nous conduit vers un rapport totalement différent de l'expérience transcendantale qui jusqu'à maintenant se révélait comme relative et égoïste. Faisant éclater ses formes plastiques, le visage d'Autrui fait signe vers l'infini. Dans son extériorité à l'ordre du monde, le visage se montre absolument insurmontable,

⁷ Lévinas peut-être inclut aussi d'une certaine façon la critique heideggerienne de l'ontothéologie faite à l'encontre de Hegel. Mais il la radicalise pour la retourner aussi contre Heidegger chez qui l'être prend, selon Lévinas, la place de Dieu.

⁸ Cfr. LÉVINAS, E. (1961) : *Totalité et infini*. La Haye : Martinus Nijhoff, note de bas de page X, preface.

impossible à saisir malgré tous les efforts. En effet, je peux saisir le corps d'Autrui, mais non Autrui qui déborde de ses formes plastiques vers un au-delà inlassable. Ce faisant, autrui se pose dans une différence absolue. Il ne saurait être compris comme une altérité relative, comme une comparaison de l'espèce qui se placerait encore dans une communauté d'un genre.

Infiniment transcendant, infiniment étranger, autrui demeure opposition par excellence. Mais dans cette opposition absolue, voire inconditionnelle, le visage s'affirme lui-même *Kath Auto*. C'est dans son épiphanie, dans son expression, que le visible encore saisissable se mue en résistance totale à une emprise. Ambiguïté, clignotement du visage dans son absence vers l'infini mais aussi, et à la fois, surenchère de sa présence dans l'expression. Comme Lévinas le précise :

Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées (...). Le prétendu scandale de l'altérité, suppose l'identité tranquille du Même, une liberté sûre d'elle-même qui s'exerce sans scrupules et à qui l'étranger n'apporte que gêne et limitation (Lévinas, 1961 : 177-178).

Ainsi, l'irruption du visage introduit dans le monde un défi, non seulement à la liberté constitutive de la conscience transcendantale, mais cette irruption dévoile aussi la faiblesse de mes pouvoirs, mon impossibilité de puissance. Cela implique, non seulement de remettre en question le pouvoir représentationnel du « Moi », mais aussi son existence même au centre du monde. Lévinas le décrit pertinemment : « La dialectique solipsiste de la conscience, toujours soupçonneuse de la captivité dans le Même, s'interrompt » (Lévinas, 1961 : 169). Le visage, encore chose parmi les choses, perce autant la forme que la limite. La profondeur ouverte avec une telle sensibilité modifie la nature même du pouvoir, qui ne peut dès lors plus l'intégrer, mais seulement la tuer. Ce meurtre vise encore une donnée sensible, mais l'être ne saurait s'y soustraire par une appropriation. Ni la destruction des choses, ni la chasse ou l'extermination des vivants ne relèvent de l'expérience du visage. Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre, nous dit Lévinas, exerce donc un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Ainsi, l'autre révèle la contingence d'une conscience qui n'est pas *causa sui*, qui n'est pas le commencement du monde. C'est l'infini de l'autre dans sa « liberté à

l'égard de soi qu'exige cette dépossession » (Lévinas, 1961 : 185). Alors cette relation avec autrui qui remet en question la brutale spontanéité de ma destinée immanente, éveille en moi ce qui n'était pas de « Moi ».

En effet, l'idée de l'infini en moi, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit sous les auspices d'une relation avec le visage. L'infini maintient l'extériorité de « l'Autre » par rapport au « Même », malgré le rapport dans lequel les parties se trouvent. Ainsi, se produit une articulation analogue à l'argument ontologique d'après Lévinas : en l'espèce, l'infini s'inscrit dans le fini. Et dans le même souffle Lévinas continue : « Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (...) déploie son énergie dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini » qui dépasse mes pouvoirs (Lévinas, 1961 : 170). Lévinas nous éclaire : « En revenant à la notion cartésienne de l'infini - à « l'idée de l'infini » mise dans l'être séparé par l'infini, on en retient la positivité, son antériorité à toute pensée finie et à toute pensée du fini, son extériorité à l'égard du fini » (Lévinas, 1961 : 171). Et pourtant, l'expérience extérieure de l'infini dans le visage d'Autrui suppose le fini. Lévinas s'oppose là expressément à Hegel :

Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l'infini, mais en en excluant toute multiplicité, en posant l'infini comme l'exclusion de tout « Autre » qui pourrait entretenir une relation avec l'infini et qui, par là, limiterait l'infini. L'infini ne peut qu'englober toutes les relations. Comme le Dieu d'Aristote, il ne se rapporte qu'à soi, bien qu'au terme d'une histoire. Le rapport d'un particulier avec l'infini équivaldrait à l'entrée de ce particulier dans la souveraineté d'un Etat. Il devient infini en niant sa propre finitude (Lévinas, 1961 : 170-171).

Ainsi, Lévinas reconnaît la finitude de l'homme par opposition à la finitude englobée dans l'infini hégélien. Le fait que cet infini ne soit pas issu d'un fond *a priori* mais de l'expérience par excellence, n'est pas autre chose que l'expérience de la rencontre d'Autrui, qui réveille ce désir du visage, ce désir de l'infini en moi. Ainsi, ce mouvement qui part de l'autre, déploie une énergie en moi de désir de l'autre. « L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui le met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement » (Lévinas, 1961 : 178). L'incessante réception de l'enseignement de l'autre implique un « incessant débordement de soi » (Lévinas, 1961 : 179). Une relation de la pensée avec ce qui dépasse sa capacité. Lévinas appelle cette situation l'accueil du visage.

Pourtant, Hegel critique précisément l'idée d'un infini immédiat, qui hors du monde tombe dans une pure indétermination dont on ne peut même dire qu'il est ou qu'il n'est pas. À cet égard, Derrida commenta de façon pertinente : « Dire que l'extériorité infinie de l'Autre *n'est pas* spatiale, est *non*-extériorité et *non*-intériorité, ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative, n'est-ce pas reconnaître que l'infini (...) ne se dit pas ? » (Derrida, 1967 : 167). Ainsi, souligne Derrida, si je pose l'altérité infinie de l'Autre par la négation spatiale, c'est parce que l'Autre chez Lévinas est une positivité infinie, c'est-à-dire, une transcendance. Mais cette transcendance formulée en ces termes, ne désigne-t-elle pas une expérience impossible ? En effet, comment penser et dire l'Autre, si le mot qui doit maintenir et établir cette séparation absolue est encore ancré dans le monde que Lévinas cherche à transcender précisément parce qu'il ignore la séparation et l'altérité absolue ? Ainsi, l'infiniment Autre comme pure positivité ne désigne-t-il pas une expérience sans fin, et avec elle le risque de tomber dans « l'etc. » qui caractérise le mauvais infini signalé par Hegel ? En effet, Hegel critique ainsi le mauvais infini : « Si l'infini sort de lui-même pour aboutir au fini, c'est parce qu'il est dépourvu de toute vérité, de toute stabilité ; de même, et inversement, si le fini entre dans l'infini, c'est pour la même raison, c'est-à-dire à cause de sa nullité » (SW 4 : 180 ; Gregoire, 1953 : 207). Désormais, le « bon » infini - l'infini dont on peut parler - c'est l'infini relatif au fini, c'est-à-dire l'unité de l'infini et du fini. Hegel le signale ainsi : « L'infini englobe en soi (*an sich*) le fini, si bien qu'il est l'unité de lui-même et de son Autre » (SW 4 : 180 ; Gregoire, 1953 : 207). C'est-à-dire que, pour sortir de cette difficulté, l'infini doit comprendre l'implication du « Même » et de l'« Autre ». Voici donc la raison pour laquelle la *Dialectique négative* (1966) d'Adorno est plus porteuse, en ce sens, que la transcendance levinassienne décrite dans *Totalité et infini*.

En effet, dans cet ouvrage tardif, Adorno s'engage aussi à critiquer le principe d'unité et la toute puissance du concept souverain, qui, dans la pensée dialectique, veut (et cela dès Platon) produire un positif par le moyen de la négation. Ce faisant, Adorno signale ainsi son propos : « Ce livre voudrait délivrer la dialectique d'une telle essence affirmative », mais par opposition à Lévinas, ne « rien perdre en détermination » (Adorno, 2003 : 7). Désormais il s'agit - avec les moyens de la dialectique hégélienne - d'avancer « ce qui échapperait à l'emprise d'une telle unité » chez Hegel

(Adorno, 2003 : 8). Alors, Adorno revendique à partir de cette dialectique négative la contradiction comme « indice de la non-vérité » (Adorno, 2003 : 13). Ce faisant, la dialectique négative est la conscience rigoureuse de la non-identité. Ainsi, tout en revendiquant l'extériorité de l'Autre, Adorno signale le besoin de la médiation (*Vermitteltheit*) de l'expérience pour échapper précisément au risque de « l'admission d'un en-soi », d'une altérité irréductible qui fait office d'une cuirasse mythique (Adorno, 2003 : 97). Alors, le renvoi de l'identité au non-identique dans cette revendication de l'expérience concrète et contingente de la différence « tel que Hegel l'a presque réussi » - selon Adorno - « constitue l'objection contre toute philosophie de l'identité » (Adorno, 2003 : 151). Il ne s'agit pas d'une différence immanente au concept, mais d'une expérience antagoniste, qui même si elle mobilise la dialectique de l'universel et du particulier, le fait sans réconciliation ni synthèse. Adorno le signale explicitement : « Mais une fois la dialectique devenue irrécusable, elle ne peut, comme l'ontologie et la philosophie transcendantale, en rester à son principe, elle ne peut être maintenue comme structure portante, quelque modification qu'on lui apporte » (Adorno, 2003 : 169). Ainsi, « la forme opérante du tout dans toute détermination n'est pas seulement sa négation mais elle-même aussi le négatif, le non-vrai » (Adorno, 2003 : 175). Ce faisant, « il s'agit de poursuivre dans la connaissance dialectique l'inadéquation entre la pensée et la chose ; de l'éprouver [cette résistance] dans la chose » (Adorno, 2003 : 189). En synthèse, il s'agit pour Adorno de s'opposer d'une part, à une pensée simple de l'Autre qui « perd toute possibilité de détermination » (2003 : 453), et d'autre part, de rejeter la violence de l'universel abstrait qui opprime et dégrade l'immédiateté (Adorno, 2003 : 397). Désormais, revendiquer une dialectique négative doit permettre d'éprouver la médiation dans l'immédiateté de l'expérience de façon problématique « où l'expérience exclut de soi le concept au sens fort comme moment autonome, bien que médiatisé » (Adorno, 2003 : 367).

Cependant, Lévinas, nous dit Derrida, veut dans *Totalité et infini* justement chasser la négativité... (1967 : 168). Désormais, la seule sortie possible pour revendiquer une infinité positive est de renoncer à tout langage et, tout d'abord, aux mots « infini » et « Autre ». En résumé, l'Autre devient impensable, impossible et indicible. Mais, ce faisant, on quitte la transcendance pour le mystère. Voici donc l'une des raisons pour laquelle

la pensée levinassienne subit un tournant majeur dans son deuxième grand ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Mais, d'après ce tournant, peut-on comprendre la transcendance levinassienne comme dialectique négative ?

V. UNE DIALECTIQUE NÉGATIVE LÉVINASSIENNE ?

L'essai *Tout autrement*, publié dans le journal *L'arc* en 1973, et reproduit dans le recueil *Noms propres* (1976), rend compte du fait que Lévinas était au courant de la critique de Derrida exprimée dans *Violence et métaphysique*, dont le texte est rempli d'allusions à Derrida (Lévinas, 1976 : 81). Concrètement, la reproduction des arguments que Derrida emploie à l'égard de Lévinas est l'évidence de cette lecture. Pourtant, ce sera dans *Autrement qu'être* que Lévinas s'engagera explicitement à répondre à la critique hégélienne signalée auparavant par Derrida.

D'abord, il faut signaler que Lévinas lui-même s'engage explicitement à préciser qu'*Autrement qu'être* déploie un tout nouveau lexique qui permet de mesurer la distance entre les deux ouvrages : « Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et infini* n'est pas du tout un langage définitif » (Lévinas, 1982a : 133).

En effet, d'une part il s'agit pour Lévinas de radicaliser son discours de l'altérité pour sortir des limitations du langage nominatif, voire du langage apophantique, où l'acte même de la parole doit être compris à partir du corps sensible, la passivité, qui fait signe comme exposition immédiate à autrui retenu dans l'un-pour-l'autre de la responsabilité. Lévinas résume ainsi son propos :

Ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le quotidien extraordinaire de ma responsabilité pour les autres (...) *L'un-pour-l'autre* jusqu'à *l'un-otage-de-l'autre* : dans son identité d'appelé sans retour à soi ; dans son port de soi-même, expiation pour autrui ; dans son « essence », exception à l'essence ou substitution (Lévinas, 1974 : 179).

Radicalisation où l'autre prend la place de l'offenseur, ce qui amène Lévinas à parler de *l'un-pour-l'autre* de la responsabilité comme d'une « hémorragie » (Lévinas, 1974 : 93). Ce faisant, Lévinas semble s'en tenir à sa pensée de la transcendance, déjà critiquée. En fait, le penseur juif semble le confirmer dans l'entretien avec Phillippe Nemo, dans lequel il résume ainsi son propos dans *Autrement qu'être* :

Il est alors nécessaire de décrire 'positivement' le visage et non pas seulement négativement. Vous vous souvenez de ce que nous disions : l'abord du visage n'est pas de l'ordre de la perception pure et simple, de l'intentionnalité qui va vers l'adéquation. Positivement, nous dirons que dès lors qu'Autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. (...) Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signifiante même du visage (Lévinas, 1982b : 93-94).

Mais, ce faisant, Lévinas n'insiste-t-il pas dans les mêmes difficultés qui lui avaient déjà été objectées par Derrida ?

Ce n'est pas certain. Car cette radicalisation de la transcendance lévinasienne doit être comprise en tenant compte du réaménagement de la figure du tiers dans sa pensée. En effet, dans le schéma de *Totalité et infini*, autrui est compris à la fois comme tiers, comme visage de tous les visages : « La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage » (Lévinas, 1961 : 282). Or, dans le schéma d'*Autrement qu'être*, le tiers n'est pas seulement l'autre *que* l'autre mais surtout l'autre *de* l'autre. Il est « un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable » (Lévinas, 1974 : 200). Désormais, le tiers introduit une contradiction dans l'univocité de sens éthique. Trouble qui est si important que toute la pensée de Lévinas doit être reconsidérée.

En effet, l'apparition du tiers -son interposition, comme le signale Derrida (1997) - implique que l'immédiateté éthique se fait problème. Lévinas lui-même semble le confirmer et tirer des conséquences philosophiques de ceci :

Le tiers introduit une contradiction dans le Dire, dont la signification devant l'autre allait jusqu'alors dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question. Qu'ai-je à faire avec justice ? Question de conscience. Il faut la justice, c'est-à-dire, la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence comme synchronie : *ensemble-dans-un-lieu* (...) L'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience, du rassemblement en être et à la fois, dans l'être, l'heure de la suspension de l'être en possibilité, la finitude de l'essence accessible à l'abstraction du concept (...) (Lévinas, 1974 : 200).

En bref, l'entrée du tiers implique, selon Lévinas, que sont désormais nécessaires l'universel, la médiation, le concept, l'ontologie, le langage

nominatif (portant sur le Dit) (Lévinas, 1974 : 204), voire la visibilité des visages, là où l'éthique allait auparavant dans le sens unique de la transcendance. Lévinas dira même qu'il s'agit d'une « trahison à l'égard de ma relation anarchique avec l'iléite » (Lévinas, 1974 : 201).

Mais s'agit-il vraiment d'une trahison, et donc de renier tout ce qui caractérise la philosophie lévinassienne ? Rien n'est moins sûr. Il s'agit plutôt pour Lévinas de poser deux ordres des sens en correction permanente : la société et la socialité. Lévinas lui-même semble confirmer cette interprétation lorsqu'il écrit : « Lequel passe avant l'autre ? L'autre se tient dans une relation avec le tiers - dont je ne peux répondre entièrement même si je ne réponds - avant toute question - de mon prochain seul. L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un et l'autre, m'éloignent de l'autre et du tiers » (Lévinas, 1974 : 200). Miguel Abensour commenta à ce propos que, chez Lévinas, la contradiction insurmontable devient évidente (Abensour, 2002 : 128). Il en va de même de la compréhension du problème du langage, que fait maintenant Lévinas.

En effet, Lévinas développe dans *Autrement qu'être* la question du langage avec une nouvelle dyade de concepts qui n'étaient pas présents dans *Totalité et infini* : Le *Dit* et le *Dire*. Pour Lévinas, la question de l'ontologie relève de la manifestation, de ce qui se montre dans le *Dit*. Une situation face à laquelle il serait possible de remonter vers la situation pré-originelle d'un *Dire* rapporté à la pure exposition du sujet à l'Autre. Cette exposition serait le sens de la sensibilité avant toute dimension grammaticale du langage. Le discours philosophique de Lévinas cherche donc à décrire la transcendance dans une certaine ambiguïté propre au langage, entre un *Dire* qui se fait un *Dit* mais qui aussitôt implique un *Dédire*. Un écart se creuse alors dans le langage entre le *Dire* et le *Dit*. Cet écart marque une structure complexe d'échanges et de fractures, comme une sorte de contradiction, et une ambiguïté permanente dans le discours. Le *Dit*, l'ordre du *logos* même, laisse entendre alors une transcendance, même si c'est sous forme de contradiction. Le *Dire* se laisse donc trahir dans le *Dit* en y apparaissant comme *logos*. Malgré cela, le *Dire* se montre dans le *Dit*, même de façon équivoque. Ainsi, le langage se nourrit de proximité, de sensibilité, d'un domaine pré-linguistique. De ce fait, à travers le *Dire*, Lévinas semble faire ressortir une signification du langage au-delà de sa fonction nominative. Cette dimension marque l'orientation fondamentale du langage comme

un « *répondre à* » un autre dans lequel le langage coïncide avec l'un-pour-l'autre de la responsabilité comme signification. La transcendance est alors à la base même du langage grammatical que l'on connaît. Pourtant, ce langage au vocatif ne peut se dire sans recours au *Dit*. Désormais, le *Dire* risque de se trahir. En fait, le *Dit* a *déjà* trahi l'altérité au-delà de l'être, qui marque l'orientation et la transcendance du langage dont il faut aussitôt un *dédire*. Implication contradictoire donc du Dire dans le Dit.

Ce faisant, Lévinas semble être plus hégélien que ce que l'on croit lorsqu'il essaie de penser maintenant « l'Autre » dans le « Même ». Comme Lévinas l'exprime bien : « L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre » (Lévinas, 1974 : 32). Légitime discours, qui cherche à parler de l'expérience de l'Autre, mais limité par une parole encore enracinée dans l'ontologie, sous le signe dérangeant -néanmoins- d'une trace de l'infini plus vieille que tout passé qui ne finisse jamais de se faire présent. Le passage du Dire au Dit -une nouvelle forme qui rassemble pour parler *de* l'Autre- implique néanmoins un *dédire* suite à la trahison que cela comporte pour l'altérité.

Peut-on donc parler de dialectique négative ? Lévinas lui-même semble l'autoriser lorsqu'il signale que l'an-archie dans *Autrement qu'être* «ne peut que troubler -mais d'une façon radicale- et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affirmation » (Lévinas, 1974 : 128 n°3). En synthèse, comme pour Adorno, chez Lévinas la contradiction est insurmontable et *doit* rester insurmontable. Abensour note à ce propos :

Trouble qui ouvre à une véritable dialectique négative au sens adornien du terme, c'est-à-dire si l'on s'en tient à l'ouverture de *Dialectique Négative* à une forme de dialectique, spécifique en ce qu'elle est délivrée de toute essence affirmative, en ce que le moyen de la négation ou le jeu de la négativité, la négation de la négation, cesse de produire du positif. Dialectique négative pour Emmanuel Lévinas, même s'il n'emploie pas le terme, car elle rend « possibles des instants de négation sans aucune affirmation » (sic.) (Abensour, 2002 : 120).

Et encore, dans un écrit daté de 1976 - donc postérieur à *Autrement qu'être*- on retrouve ce passage chez Lévinas, lequel - bien que dédié à la pensée de Jean Wahl -, nous parle aussi de sa conception : « Disproportion à soi qui, concrètement, signifie la subjectivité : désir, questionnement et

dialectique. Mais dialectique sans synthèse : sans repos, sans totalité, sans fermeture, sans conclusion » (Lévinas, 2006b : 101) ⁹.

Cependant, il faudra approfondir avec prudence ce rapprochement avec Adorno, du fait que la dialectique négative chez lui emporte aussi, parmi différents éléments, l'idée d'antagonisme. Notion que Lévinas sans doute refuserait à l'égard de sa dialectique de l'altérité¹⁰.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abensour, M. (2002) : « L'anarchie entre métapolitique et politique », *Lévinas et la politique. Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 14, pp. 109-132.

Adorno, Th. (2003) : *Dialectique négative*. Paris : Payot.

Blanchot, M. (1980) : *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard.

Cohen, R. (1991) : « La non-in-différence dans la pensée », en C. Chalier y M. Abensour (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, pp. 343-351.

Cohen, R. (2009) : *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée.

Dastur, F. (1995) : *La mort. Essai sur la finitude*. Paris : Hatier.

David, A. (1991) : « S'orienter dans la pensée », en C. Chalier y M. Abensour (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Herne, pp. 226-240.

Derrida, J. (1967) : « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, pp. 117-228.

Derrida, J. (1997) : *Adieu Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée.

Fleischmann, E. (1968) : *La science universelle ou la logique d'Hegel*. Paris : Plon.

Guibal, F. (2005) : *Lévinas ou l'intrigue du sens*, Paris : PUF.

Hegel, G.W.F. (W 5) : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*. Werke Bd.5. *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer and Karl Markus (eds.), Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1969. Traduction française. 2006.

⁹ Le passage se trouve originalement dans : « Jean Wahl sans avoir ni être » in: E.Lévinas, P.Ricoeur, X. Tilliette, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris: Beauchesne, 1976. Repris dans *Hors sujet*, Paris : Fata Morgana, 2006.

¹⁰ C'est Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* qui utilise le premier cette expression pour décrire le geste levinassien.

Science de la logique. Premier tome-Premier livre, L'Être, Édition de 1812. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris : Kimé.

Hegel, G.W.F. (W6) : *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil : Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff.* Werke Bd.6. *Werke in zwanzig Bänden.* Eva Moldenhauer and Karl Markus (eds.), Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1969. Traduction française. 1981. *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept.* P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris : Aubier Montaigne.

Hegel, G.W.F. (SW4) : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein.* Sämtliche Werke Bd.4. H. Glockner (ed.), Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1988. In : Grégoire, F. (1953). «L'attitude hégélienne devant l'existence». *Revue Philosophique de Louvain.* Troisième série, 51, N° 30.

Heidegger, M. (1988) : *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809).* Gesamtausgabe 42- Sommersemester 1936. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann Verlag.

Lévinas, E. (1961) : *Totalité et infini.* La Haye : Martinus Nijhoff.

Lévinas, E. (1967) : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris : Vrin.

Lévinas, E. (1974) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haye : Martinus Nijhoff.

Lévinas, E. (1975) : *Sur Maurice Blanchot.* Montpellier : Fata Morgana.

Lévinas, E. (1976) : *Noms propres.* Montpellier : Fata Morgana.

Lévinas, E. (1982a) : *De Dieu qui vient à l'idée.* Paris : Vrin.

Lévinas, E. (1982b) : *Ethique et infini.* Paris : Fayard.

Lévinas, E. (1990) : *De l'existence à l'existant.* Paris : Vrin.

Lévinas, E. (1993) : *Dieu, la mort et le temps.* Paris : Grasset.

Lévinas, E. (1995) : *Altérité et transcendance.* Paris : Fata Morgana.

Lévinas, E. (2000) : *Positivité et transcendance.* Paris : PUF.

Lévinas, E. (2006a) : *Le temps et l'autre.* Paris : PUF-Quadrige.

Lévinas, E. (2006b) : *Hors sujet.* Paris : Fata Morgana.

Malabou, C. (1994) : *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique.* Paris : Vrin.

Moses, S. (2004) : *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas.* Paris : Éditions de l'éclat.

Rosenzweig, F. (1982) : *L'étoile de la rédemption.* Paris : Seuil.

Schelling, F. W. (2002) : *Weltalter-Fragmente*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag.

Simohn, A. (2006) : *Lévinas critique d'Hegel*. Bruxelles : Ousia.

CRISTÓBAL BALBONTÍN-GALLO es Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalier. Actualmente se desempeña como profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile y como investigador asociado al Institut des Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre.

Líneas de investigación:

- Filosofía social
- Teoría crítica
- Fenomenología

Publicaciones recientes:

- (2021) *Lévinas o la posibilidad de un republicanismo social-libertario*. Berlin: Peter Lang Verlag.

- (2021) «Trois critiques à l'égard de la lutte pour la reconnaissance hégélienne». *Kriterion, Revista de Filosofia*, vol.62.

- (2021) «Levinas et son appropriation de la lutte pour la reconnaissance hégélienne». *Tijdschrift voor Filosofie*, vol.83.

Dirección electrónica: cbalbonting@gmail.com

