



HAL
open science

**Le statut de l'altérité au regard des absolus :
l'Absolument Autre de Levinas contre le Savoir Absolu
de Hegel**
Devy Benoit

► **To cite this version:**

Devy Benoit. Le statut de l'altérité au regard des absolus : l'Absolument Autre de Levinas contre le Savoir Absolu de Hegel. Philosophie. 2024. dumas-04799917

HAL Id: dumas-04799917

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04799917v1>

Submitted on 23 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License



Devy Benoit

Le statut de l'altérité au regard des absolus : l'absolument Autre de Levinas contre le Savoir Absolu de Hegel

BENOIT, Devy. *Le statut de l'altérité au regard des absolus [en ligne] : l'absolument Autre de Levinas contre le Savoir Absolu de Hegel*. Sous la direction de Mai LEQUAN. Mémoire de master recherche 2^e année : Philosophie. Philosophie contemporaine. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : <https://www.sudoc.fr/281638179>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »

Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Jean Moulin Lyon 3
Faculté de Philosophie
Mémoire de Master 2 Philosophie Contemporaine
Préparé sous la direction de Mme. Mai Lequan
Présenté et soutenu par BENOIT Devy
Année scolaire 2023-2024

Le statut de l'altérité au regard des absolus

L'absolument Autre de Levinas contre le *Savoir Absolu* de Hegel



Robert van Audenaerd (d'après Carlo Maratta), v.1640, « Janus aux portes solsticiales », (image rognée, domaine public)



Remerciements :

Je commencerai par remercier ma directrice de mémoire, Madame Mai Lequan, professeure à l'Université Jean Moulin Lyon 3, d'avoir accepté de me diriger dans ce travail de recherche. Elle a toujours été une professeure très intimidante pour la richesse de ses cours et la précision des références philosophiques qu'elle nous y transmet. Elle perpétue selon moi un sens de l'excellence dans son enseignement, qui pourtant ne se meut jamais en condescendance. C'est avec la même bienveillance qu'elle me dirigea dans ma recherche : jamais elle ne m'a considéré illégitime à travailler sur Hegel malgré ma très faible connaissance de l'allemand, jamais non plus elle n'a repoussé prématurément mes hypothèses de lectures. Cette grande exigence de rigueur et d'exhaustivité fut une véritable source de motivation. J'aimerais alors, par ce travail, me rendre digne de sa haute figure.

Je remercie également Monsieur Tristan Garcia, second membre du jury et également mon professeur à de nombreuses occasions au cours de ces cinq années de formation à l'Université. Pendant le séminaire de méthodologie du mémoire, il m'a permis de revenir sur le chemin duquel j'étais initialement parti et duquel aussi je m'étais égarée, emportée par la force de tous les exégètes qui m'ont précédés. Je ne pouvais pas rêver meilleur observateur pour mon travail alliant métaphysique, éthique et littérature.

Mes pensées vont aussi aux autres professeurs, avec lesquels j'ai pu échanger sur mon travail. Je pense en particulier à Madame Inga RÖMER, professeure à l'Université de Fribourg en Brisgau, que j'ai eu la chance de rencontrer à l'occasion d'un colloque sur l'idéalisme allemand tenu à la Sorbonne le samedi 16 mars 2024. Ses mots d'encouragements m'ont beaucoup marqués. Je pense également à Madame Évelyne Buisnière, professeure en classe préparatoire littéraire au Lycée Champollion de Grenoble, pour la recommandation et le partage de son livre *La dialectique sans la téléologie : Hegel, Gentile, Adorno* que je n'ai cependant pas pu exploiter comme je l'aurais voulu dans ce présent travail - faute de temps et d'une découverte trop tardive - mais que j'approfondirai volontiers prochainement.

Mais ce travail ne serait pas ce qu'il est non plus sans l'aide précieuse de mes amis. Je remercie chaleureusement Étienne Leben, ami et camarade d'étude de philosophie, pour m'avoir partagé sa connaissance de la langue allemande. Puis Lucie Ressousche, Lucie Philippon et Antoine Jeanson pour leur aide à la relecture.

Sommaire :

Introduction :	5
I.L'accusation de réduction de l'altérité dans le système hégélien et la solution levinassienne de l' <i>absolument autre</i>	15
II.La détermination du statut de l'altérité dans le cadre d'une pensée de la séparation : l'examen critique du judaïsme philosophique au prisme des textes hégéliens	53
III.La production de l'identité par l'expérience de l'altérité : le voyage formateur de la conscience.....	102
Conclusion	151
Bibliographie	160

ABRÉVIATION ET RÉFÉRENCES DES ŒUVRES MAJEURES

(MONOGRAPHIES DE LEVINAS ET HEGEL)

** NB : Les références des éditions utilisées se trouvent dans la section « Bibliographie » ajoutée à la fin du document. Merci de bien vouloir s'y référer.

Nous avons décidé en outre de ne pas mettre d'abréviation pour la littérature secondaire et les œuvres moins mobilisées. L'ordre des abréviations n'est pas établi selon l'ordre alphabétique ou selon la date de parution des œuvres, mais d'après le volume et le nombre d'occurrences qu'elles représentent dans ladite recherche.

Hegel :

PhE - *Phénoménologie de l'esprit* (par défaut traduction de Bernard Bourgeois indiqué (B), sinon précisé lorsqu'il s'agit de la traduction de Jarczyk et Labarrière)

ECD - *L'esprit du christianisme et son destin*

PE - *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*

Ency - *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, mention suivie des chiffres romains I, II ou III selon le tome

FS - *Foi et Savoir*

SL - *Science de la Logique*, mention suivie des chiffres romains I, II ou III selon le tome

Diff - *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*

LM - *Logique et métaphysique, Iéna 1804-1805*

PPD - *Principes de la philosophie du droit*

Levinas :

TI - *Totalité et Infini*

AE - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

EDE - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

NP - *Noms propres*

EI - *Ethique et Infini*

EN - *Entre nous*

AT - *Altérité et Transcendance*

DL - *Difficile Liberté*

TA - *Le Temps et l'Autre*

EE - *De l'existence à l'existant*

DMT - *Dieu, la Mort et le Temps*

Introduction :

Se lancer à écrire sur Hegel, c'est toujours prendre un risque, car il pourrait sembler, sinon prétentieux, au moins dérisoire de vouloir proposer un travail philosophique qui traiterait d'un système pensé lui-même comme aboutissement et synthèse du savoir philosophique. De fait, vouloir proposer une réflexion dialectique à l'égard de cette œuvre majeure de l'histoire de la philosophie encourt le risque toujours possible d'une redondance fade et confuse. Mais d'autre part, tout projet un tant soit peu sérieux de lecture de l'histoire de la philosophie – et en particulier de la métaphysique – se doit d'en passer par Hegel. Son œuvre représente une balise philosophique majeure¹ qui achève et mène à son terme toutes les thèses de la modernité et ouvre la discipline à la philosophie contemporaine à sa suite. C'est par ailleurs dans la manière dont cette même philosophie contemporaine s'est saisie du texte hégélien pour le louer ou le discréditer que nous trouvons le motif qui engage la présente étude. Merleau-Ponty en parlera dans les termes du « monstre hégélien », et souligne la « difficulté légendaire »² du texte de la *Phénoménologie de l'esprit*. Tandis que Levinas dira à cet égard que « fixer ses positions à l'égard de Hegel, pour un philosophe, cela correspond à ce que serait pour un tisserand l'installation de son métier, préalable à l'ouvrage qui y sera mis et remis »³. Mais ce même Levinas est aussi éminemment critique à l'égard de Hegel, et son ouvrage *Totalité et Infini* sera alors pensé dans une volonté de s'échapper du système, de le percer. Bien d'autres lecteurs et commentateurs de Hegel accusent aussi sa philosophie systématique d'être le lieu d'une disparition de l'altérité, et affirment cette disparition comme une conséquence nécessaire de sa philosophie dans les caractéristiques suivantes : la circularité close du système, l'identité de l'être et de la pensée réactualisée dans l'identité du « rationnel » et de « l'effectif » (*das Wirkliche*), la disposition apparemment téléologique⁴ qui émane des schèmes tels que « la ruse de

¹ Pierre-Jean Labarrière, Liminaire in *Revue internationale de Philosophie : La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. (2007). Univ. Libre. p.118 : « On a affirmé qu'il s'agit là du livre peut-être le plus étonnant, le plus inclassable, le plus ambitieux, et sans doute l'un des plus féconds de notre tradition de pensée occidentale. Et l'on est revenu de l'opinion qui crut voir en lui un ouvrage « de jeunesse », une œuvre de circonstance qui aurait perdu par après son intérêt. La *Phénoménologie de l'esprit*, bien des études des dernières décennies ont su le montrer, est un livre dont la richesse est considérable, puisqu'il expose déjà, dans l'« élément » de la dualité conscientielle, ce qui formera le contenu total de la *Science de la Logique* et de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* ».

² Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. (Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J., Trad.), Gallimard., p.8

³ Levinas, E. (1984). « Un langage qui nous est familier ». In *Cahiers de la nuit surveillée*. Lagrasse, Verdier. p.327

⁴ Sur la question de la téléologie du système hégélien, nous voulons marquer ici une attention toute particulière à ce point de controverse, dans la mesure où Hegel lui-même dès la *Science de la logique* dénonce les pensées strictement « téléologiques » qui procéderaient d'un téléos extérieur à la marche de l'histoire. Voir le chapitre sur la « Téléologie » dans Hegel, G. W. F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique* ; (texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois). Librairie philosophique J. Vrin., p.262-266, ou 440-446. Mais on trouve chez Philippe Grosos, une interprétation hégélienne de la téléologie qui serait un héritage kantien : « par rapport aux démarches des philosophes contemporains [Fichte ou Schelling], Hegel ne cherche pas à déterminer un principe premier, ou *Grundsatz*, à partir duquel pourrait se déduire avec certitude l'ensemble de la connaissance scientifique, mais seulement à mettre en place une processualité par laquelle le savoir va se déployer et ainsi accéder à lui-même. Circularité et téléologie sont alors les maîtres mots de cette démarche digne d'une *odyssée*. [...] Le concept hégélien de téléologie peut en effet à la fois être compris comme

la raison » et « *la fin de l'histoire* ». Toutes ces caractéristiques marqueraient ainsi la disparition de l'altérité dans l'évacuation de la contingence et de la nouveauté, de l'inassimilable et de l'extériorité. L'accusation est formulée ainsi : si tout est pris dans les mailles de la dialectique et du système, alors il n'y a plus rien à lui opposer qui pourrait être son autre. Dans l'établissement des concepts tels que l'Esprit du monde (*Weltgeist*) – entendu littéralement comme le fait que c'est l'esprit qui fait monde – ou de la *Naturphilosophie* – où ici l'esprit s'identifie à la nature sans hiatus – l'effacement des distinctions (ou du moins leur subsomption) constituerait l'occasion de cette réduction de l'altérité. D'après ces lectures donc, il semblerait que le concept d'altérité se dissipe progressivement au cours de la dialectique de l'esprit. Dans la multitude des lectures critiques de Hegel, Levinas est un interlocuteur privilégié, dans la mesure où il revendique ostentatoirement son travail comme une opposition à celui de Hegel, et d'autre part en ce qu'il apparaît comme le philosophe par excellence de la problématique de l'altérité dans le paysage intellectuel français contemporain. Or, Levinas accuse Hegel d'avoir supprimé l'altérité et de l'avoir réduit à la mêmeté dans son système. Il s'agirait alors, à partir de la lecture levinassienne, de traiter de la dissolution paradoxale du concept d'altérité comme conséquence de l'édification du système philosophique comme Savoir Absolu, et « identité de l'identique et du non-identique ».

Mais comment une œuvre aussi monumentale que celle de Hegel aurait-elle pu manquer l'altérité ? Y-a-t-il véritablement disparition de l'altérité dans le système hégélien ? Si oui, est-ce de l'altérité en général ou bien d'une seule forme d'altérité ? – auquel cas, il conviendrait d'en distinguer les formes plurielles. Est-ce que toutes les formes de l'altérité ont la même valeur ? – celle d'autrui qui me fait face, celle du monde, celle du devenir, celle du divin ? L'importance de ces questions est majeure, et leur pertinence réelle. C'est à tout le moins ce que l'on peut conclure de la prise en charge de cette critique d'un prétendu réductionnisme du système par les hégéliens eux-mêmes, comme en témoigne le travail de Gwendoline Jarczyk. En effet, cette dernière semble prendre très au sérieux cette problématique puisqu'elle lui consacre un traitement approfondi dans son ouvrage intitulé *Le négatif ou L'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel* dont la quatrième de couverture s'ouvre très précisément sur la question qui nous anime.

s'inspirant des acquis de la *Critique de la faculté de juger* de Kant et comme étant destiné à en dépasser les difficultés internes. [...] il met en évidence la nécessité de concevoir un jugement téléologique, c'est-à-dire l'existence d'une finalité non plus externe, mais interne [...]. Certes, ce jugement interne ne sera conçu que comme jugement réfléchissant et non comme déterminant, c'est-à-dire du point de vue du concept et non de la chose même, et c'est la raison pour laquelle l'ensemble des grands post-kantiens, à savoir Fichte, Schelling et Hegel étendront, chacun à leur façon, ce jugement à la structure du réel, c'est-à-dire son effectivité. Aussi la question de la téléologie interne est toujours chez eux liée à la nécessité de faire coïncider les deux pôles structurants par lesquels, disent-ils, l'existence devient pensable, à savoir ceux du *moi* et du *monde*, ou plus essentiellement ceux de la *subjectivité* et de l'*objectivité* ». - Grosos, P. (2016). « Schelling ou Hegel : Odyssée ou phénoménologie de l'esprit ? », in *Revue germanique internationale*, 24, Article 24., p.47-48. – En contraste avec cette lecture, on peut se référer au travail d'Evelyne Buissière : Buissière, É. (2015). *La dialectique sans la téléologie : Hegel, Gentile, Adorno*. Éditions Kimé.

Hegel a-t-il réduit l'*altérité* au bénéfice qu'une intelligence conceptuelle placée sous le signe du *même* ?

Question cruciale, qui traverse l'histoire de l'interprétation hégélienne. Une lecture de *La Science de la logique*, rebrassant son contenu pour le disposer selon les trois niveaux que sont *l'ontologie du négatif*, *L'autre en réalité* et la *totalité négative*, permet de montrer que l'autre, ni oublié ni évincé de cette pensée, se révèle intérieur à son dynamisme constitutif et inséparable de son fondement dernier.⁵

De son côté donc, « l'ambition de cet ouvrage est de manifester, à même le texte de la *Science de la logique*, les ressources du négatif, dans son ampleur aussi bien que dans sa profondeur, tant pour l'intelligence de cette œuvre que pour saisir au mieux l'importance de l'altérité dans toute sa pensée dialectique »⁶. Cet ouvrage servira de base sous-jacente au traitement de ce problème, mais à ceci près que le point focal de la philosophie de Hegel qui sera considéré ici pour le traiter ne sera pas celui de la *Science de la logique*, mais bien plutôt des écrits antérieurs ; à partir surtout de la *Phénoménologie de l'Esprit* - car il est vrai que la philosophie française contemporaine a eu pour la *Phénoménologie*, une attention toute particulière⁷. L'important dans cette visée programmatique qui clôt l'introduction de l'ouvrage de Gwendoline Jarczyk, c'est bien l'idée d'une *pensée dialectique de l'altérité*. Cela pourrait paraître évident à première vue du fait que l'on se situe sur le terrain hégélien, mais - on le verra - mérite en fait une attention toute particulière. Or, le propre de la dialectique étant le changement, le devenir, le fait de l'être-passé, cela implique de fait que l'altérité y soit de fait saisie en diverses acceptions - et peut-être même passée elle aussi. L'objet de cette étude sera de restituer l'évolution du statut de l'altérité dans les premiers pas de la philosophie hégélienne, afin de proposer une réponse à l'accusation réductionniste dont elle est l'objet chez Levinas. Cet objectif ainsi posé, il faudra bien, préalablement, restituer les critiques et les accusations réductionnistes qui pèsent sur le corpus hégélien et s'en saisir à bras-le-corps, puisque c'est bien à partir de ces lectures qu'émerge la nécessité d'un tel travail. Par conséquent, l'axe problématique qui guidera notre recherche sera le suivant : Comment penser l'altérité dans un système dialectique sans pour autant la dissoudre en la réduisant à la mêmeté dans « l'identité de l'identité et de la non-identité » et la vider par là de son concept ? Est-ce seulement possible ? Mais enfin, Hegel n'est-il pas celui qui critique avec virulence Schelling pour sa pensée de l'absolu comme formalisme monochrome ? Certes oui, et c'est bien dans cet écart philosophique que va s'acter la rupture d'une profonde amitié ! Aussi, c'était l'essentiel de sa critique à l'encontre de Schelling et de ses disciples qui, enfoncés dans la pensée de l'Identité absolue, ne voyaient pas que l'Absolu qu'ils poursuivaient

⁵ Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1999). *Le négatif ou L'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*. Ellipses

⁶ *Ibid.*, p.23

⁷ Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. (Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J., Trad.), Gallimard., p.9 : « C'est en France que l'entreprise fut menée avec le plus d'enthousiasme, au point que l'on put parler d'une école phénoménologique hégélienne qui s'épanouit là avec les noms d'Alexandre Koyré, de Jean Wahl, d'Alexandre Kojève, de Jean Hyppolite enfin, dont le rôle fut si essentiel »

n'était qu'un formalisme vide de contenu où s'effacent les distinctions, comme « la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires »⁸. Pour cette raison, nous ne pouvons pas non plus faire l'économie de la référence à Schelling. Ce qui nous conduit alors à préciser derechef la problématique formulée plutôt en ces termes : Comment la dialectique hégélienne propose une définition de l'absolu, qui échappe au grief d'une Identité monochrome en laissant une place à l'altérité et se soustrait ainsi à l'accusation réductionniste de la critique Levinassienne ?

Pour mener l'enquête que nous nous proposons, il convient en premier lieu de proposer des définitions – au moins préliminaires – aux termes que nous posons ici. À cet égard, deux distinctions conceptuelles doivent être établies. Tout d'abord, il s'agit de déterminer ce qu'est un « statut » (*Standpunkt* ou *Status*) par différence d'avec une valeur ou bien une figure (*Gestalt*) ; et d'autre part – mais ce sera là l'enjeu continu de cette recherche et son repère rémanent – il faudra tenter de distinguer l'altérité (*das Anderssein*) de la simple différence (*der Unterschied*), de l'opposition ou de la non-identité. Concernant le terme de « statut », on se conviendra d'abord qu'il ne peut pas se réduire à la terminologie de « figure » (*Gestalt*) pour au moins deux raisons : la première et la plus évidente est méthodologique, dans la mesure où le terme de « figure » est déjà occupé par un vocable qui porte une signification bien précise dans le paysage hégélien ; l'autre raison, que nous qualifierons de sémantique, prendra en considération les spécificités du terme de « statut » pour montrer en quoi elles peuvent servir notre propos. Méthodologiquement, il faut d'abord se référer à la notice destinée aux libraires⁹ pour la publication de la *Phénoménologie de L'Esprit*, dans laquelle l'œuvre était encore pensée comme le « Premier tome » du Système de la science. On trouve dans ce prospectus le terme de « figure » explicitement mobilisé avec une signification bien définie :

La *Phénoménologie de l'Esprit* doit venir en place des explications psychologiques, ou encore des discussions abstraites sur la fondation du savoir. [...] Elle saisit en soi les diverses figures de l'Esprit comme des stations du chemin par lequel elle devient savoir pur ou Esprit absolu. Elle se décompose en conséquence dans les divisions capitales de cette Science, la Conscience, l'Autoconscience, la Raison observante et opérante, l'Esprit lui-même, comme Esprit éthique, cultivé et moral, et finalement comme religieux.

Les « figures » cardinales seront ensuite identifiées dans la table des matières comme les six stations itinérantes du Savoir Absolu dont ce dernier clôt la série. Sémantiquement maintenant, il s'agit de faire

⁸ Hegel, G. W. F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin., (désormais *PhE* (B)), p.68

⁹Gwendoline Jarczyk fait état « [D'une] précieuse *Selbstanzeige*, « Présentation personnelle » destinée à annoncer au monde philosophique cette parution – un texte rédigé par Hegel lui-même et publié dans diverses gazettes littéraires, et d'abord dans la *Bamberger Zeitung* des 28 juin et 9 Juillet 1809 », dans l'article qu'elle consacre à cette œuvre monumentale qu'est la *Phénoménologie de l'esprit* pour un numéro spécial de la *Revue internationale de philosophie* paru en 2007 à l'occasion du bicentenaire du texte. Voir : *Revue internationale de Philosophie : La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. (2007). Univ. Libre. p.123

voir ce que le terme de « statut » a à offrir de plus pour la compréhension de notre propos. Le mot « statut » peut être compris philosophiquement comme une notion qui renvoie à la position ou au rang d'un objet, d'une entité ou d'un concept dans un système donné. Par rapport à la simple « définition » qui consiste à donner les propriétés essentielles d'une chose et à en expliquer la nature dans une démarche substantive, le « statut » quant à lui bénéficie d'une condition de relation dans la mesure où il s'agit toujours d'un statut de quelque chose dans un contexte ou un système donné. Aussi, imprégné par la lecture d'Emmanuel Levinas, la question du fini et de l'infini nous semble essentiellement intriquée avec la question de l'altérité, et pour cette raison, la limite qu'induit la *déterminité finie* de la *définition* dans les termes du *Horos*¹⁰ grec serait à mettre à l'écart, car elle viendrait court-circuiter par avance la réflexion. D'autre part, pour penser l'altérité, le terme de « statut » a, sur d'autres termes - tels que « figure », « valeur » ou « définition » -, l'avantage de pouvoir se penser en termes d'activation ou de désactivation, de l'apparaître et du disparaître. Or, ce qui est désactivé est ce qui n'apparaît plus sans être pour autant réduit à rien. Cette possibilité du disparaître sans annihilation est le propre du devenir dialectique et de la sursumption dans son ensemble, comprise comme conservation dans la négation. La notion de statut porte ainsi en elle l'idée d'actualisation qui ne présuppose pas nécessairement de devoir changer de régime d'interprétation systématiquement. Cela signifie donc qu'un même statut peut être actif sur plusieurs figures durant. Cette évolution peut alors se penser dans une unité synthétique qui rend justice à la dynamique de l'ouvrage, dans la mesure où le fait de penser l'altérité dans les termes du statut permet d'entrevoir l'évolution de sa définition en deçà ou au-delà de la structure d'hétérogénéité des figures. Par exemple, nous dirons que le statut de l'altérité est essentiellement le même dans les quatre premiers chapitres de l'ouvrage (ce contre quoi la subjectivité constitue son identité).

Nous aimerions par ailleurs, au terme de cette recherche, défendre l'idée d'une lecture dite de type « initiatique » à propos de la *Phénoménologie de l'esprit* et ce que nous entendons par là pourrait être restitué en ces termes : nous estimons d'abord qu'une approche de type herméneutique¹¹ et internaliste serait la plus appropriée pour mettre à l'épreuve notre problématique, dans la mesure où les variations entre les « figures » de l'Esprit se prêtent particulièrement à une analyse de ce genre, et que la méthodologie de Hegel lui-même serait de type internaliste dans l'ouvrage comme le relate Robert Stern¹². La *Phénoménologie* doit être lue par elle-même et pour elle-même, même lorsque sa lecture est nécessitée par une force ou une détermination qui lui est externe. Car c'est par l'attention au processus

¹⁰ *PhE* (B), p.63

¹¹ Avec une préférence pour le sens ricœurrien du terme, comme faculté de mettre en récit sa propre histoire

¹² Stern, R. (2013). Taylor, transcendental arguments, and Hegel on consciousness. *Hegel Bulletin*, 34(1), p.85 : "the methodological approach Hegel has set out in the Introduction to the Phenomenology, which is that a position held by consciousness should not be rejected on grounds that are external to it and which it does not itself accept; rather, all legitimate criticism, if it is to avoid dogmatism, must be internal or immanent, by showing consciousness to be incoherent in its own terms".

et à la différenciation des structures qui commandent l'émergence du concept que nous pourrions seulement la comprendre sans la déformer¹³. De sorte que cette progression du texte nous invite à suivre le voyage, le parcours, l'itinéraire de l'esprit dans son savoir de lui-même à travers l'histoire. La forme même de *la Phénoménologie de l'Esprit*, qui navigue alors entre l'autoréflexion idéaliste de la conscience transcendante et l'exposition des grandes structures de pensées de l'histoire dans leurs approches morales, religieuses et esthétiques, invite à découvrir – de manière interne – l'ouvrage comme un récit initiatique autant que comme un traité logico-métaphysique. On peut d'ailleurs penser au terme de « roman de culture philosophique » utilisé par Jean Hyppolite dans son ouvrage de présentation sur *La Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, mais encore une compréhension plus générale de la *Phénoménologie de l'esprit* dans les termes du *Bildungsroman* qui évoque la dimension odysseenne de l'ouvrage sous un jour didacticiel. Nous soutenons donc en suite de cela l'affirmation qu'il se trouve une dimension proprement initiatique dans le texte en renvoyant à la tendance pédagogique de l'ouvrage que de nombreux commentateurs ont remarqué. De fait, si l'on trouve déjà chez Bernard Bourgeois une stratégie de lecture herméneutique sur l'ensemble du système hégélien, nous voudrions insister sur la pertinence de cette méthode en l'éclairant par le souvenir de cette portée pédagogique, et la prolonger à notre échelle. Nous dirons encore cela de l'approche herméneutique : qu'en dépit de sa forme éminemment descriptive, elle se refuse à être purement pensée en terme statique et synchronique. Un doute se pose en revanche à propos de la revendication d'une analyse de type internaliste, car il faut bien rappeler que l'impulsion de ce questionnement sur le statut de l'altérité nous provient toutefois du dehors dans la mesure où elle est l'objet d'une accusation par des lectures critiques des philosophes du XX^e siècle, en particulier celle de Levinas, et donc d'une forme d'extériorité dans la postérité. Cependant, comme il s'agit de vouloir commencer en premier lieu par une lecture la plus neutre possible des textes hégéliens afin de mettre à l'épreuve une objection, on pourra défendre que l'analyse demeure bien internaliste en un sens par l'exigence de ne lire Hegel qu'à la seule mesure des moyens qu'il nous donne lui-même pour le lire. En somme, il s'agit de ne pas projeter ou plaquer en surplomb depuis l'extérieur une grille de lecture ou d'interprétation étrangère au texte lui-même – quand bien même l'impulsion qui nous invite à cette nouvelle relecture de l'œuvre par une thématique donnée serait, elle, externe. C'est la synthèse de ces trois exigences, ou de ces trois composantes fondamentales que nous voudrions retranscrire ici par le terme « initiatique » : l'observation d'une évolution

¹³ Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière semblent aussi de cet avis lorsqu'ils écrivent que « l'habitude qu'a Hegel de dépecer les mots les plus communs, les lexies du langage quotidien [...] – la façon qui est siennne de prêter attention aux étymologies et aux assonances d'un vocable, de le remettre enfin au mouvement d'un discours qui révèle peu à peu ses facettes intimes et sa déroutante polysémie -, tout cela conjugué, la clef du livre se découvre davantage à qui accepte de le rapporter avant tout à lui-même et à la nécessité qui l'habite. D'où la primauté d'une attention aux structures qui commandent l'émergence du concept au sein des représentations. » - Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. (Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J., Trad.), Gallimard., p.20

conceptuelle qui s'en tienne au texte lui-même (internaliste), qui intègre les interprétations des commentateurs sur le *sens* et *l'intention* du texte sans pour autant que l'interprétation n'en déforme la substantialité (herméneutique), et dont la dualité entre le contenu et le destinataire instaure une relation dialogique pour poursuivre à un niveau supérieur le souci pédagogique du texte. Car bien que tout discours soit dialogique par définition, *la Phénoménologie de l'Esprit* - prise comme un ouvrage proprement initiatique - est peut-être un des textes les plus dialogiques qui soit. La multitude des figures de l'Esprit aux prises dans l'unité de son processus d'élévation nécessaire que représente la dialectique, tout autant que la contradiction dans l'identité, donne à ce texte une vie organique manifeste qui comprendrait finalement en son sein toujours la question de l'altérité. Mais encore, et à plus forte raison, la structure de type initiatique suppose une dualité intrinsèque nécessaire, car l'initiation est une prédication binaire : il s'agit toujours d'initier quelqu'un à quelque chose, ou quelque chose à quelqu'un. Nous retrouvons¹⁴ enfin cette dénomination de l'initiatique dans l'article « *la Phénoménologie de l'Esprit* comme traité de la subjectivation » d'Olivier Tinland paru en 2017 dans l'ouvrage *La subjectivation du sujet*, sur lequel nous nous appuyons également. Au détour de ce parcours phénoménologique, il apparaîtra que l'altérité gagnée ne consiste non pas dans l'altérité rencontrée absolument extérieurement - car comme une antinomie, il semble que s'il y a bien quelque chose *d'absolument extérieur* alors on ne pourrait jamais le rencontrer -, mais d'une altérité développée, médiatisée et médiatisante. Nous pouvons là retourner l'objection levinassienne à l'avantage de Hegel lui-même : s'il est vrai que la parenté de la pensée et de l'être conditionne de façon apriorique notre rapport au monde, alors en ce sens la rencontre de l'altérité révèle de fait la structure qui est sa condition de possibilité : à savoir la propre altération de soi. Dans la mesure où l'on ne fait que rencontrer ce qui nous est propre, ce qui nous est compatible, que l'on ne fait que se rencontrer soi-même, alors la rencontre effective de l'altérité ne peut avoir lieu qu'à la seule condition de changer soi-même. C'est là le sommet de la lecture herméneutique du texte qui trouve sa plus grande évidence dans une nouvelle compréhension du concept d'*expérience* (*Erfahrung*) comme processus de transformation par la mise à l'épreuve et transformation du sujet.

dans la *Phénoménologie de l'esprit*, s'articulent les deux dimensions déjà évoquées : d'un côté, le sujet comme sujet de la connaissance, comme sujet objectivant - pour aller vite, le sujet « cartésiano-kantien » - de l'autre le sujet comme mise à l'épreuve de soi, comme mise en jeu de son propre sens. L'articulation de ces deux dimensions constitue à mon sens la clé du concept central de l'introduction à la *Phénoménologie*, et au-delà de l'ouvrage entier : le concept d'*Erfahrung*, qui signifie l'expérience, non pas simplement au sens du donné empirique, mais aussi - et avant tout - au sens de l'épreuve et du voyage initiatique.¹⁵

¹⁴ Tinland, O. (2017). III. La *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel comme traité de subjectivation: In *La subjectivation du sujet* (p. 75-96). Hermann.

¹⁵ *Ibid.*, p.77

C'est la question de l'épreuve de soi qui permettrait de réconcilier la conquête de l'identité du sujet dans le Savoir absolu et la défense d'une altérité non-réduite qui structure l'ensemble de l'architecture dialectique. Non seulement les objections qui accusent Hegel d'avoir procédé à une réduction - voire à une annihilation - de l'altérité ont manqué cette lecture, mais encore, elles se sont engagées à bras-le-corps dans une attaque aux fondements fragiles car reposant sur une conception de l'altérité trop complexe pour être véritablement approchée. En exigeant de l'altérité une étrangeté radicale et indépassable dans les termes de *l'absolument autre*, on rend par là caduque et précaire toute possibilité de sa rencontre. Levinas alors ne croit pas si bien dire lorsqu'il fait de l'altérité la dimension métaphysique par excellence si on l'entend alors dans les termes d'une compréhension kantienne de « métaphysique » comme étant ce dont on ne peut pas faire l'expérience. La pertinence de la lecture levinassienne comme réflexe critique envers toute définition de l'altérité, qui représenterait le risque d'une réduction encyclique catégorielle et qui serait du même coup une atteinte à l'exigence d'étrangeté qui régit son concept de façon analytique, se paye hélas d'une aporie irrésolue sur l'impossibilité paradoxale de pouvoir dire ou de pouvoir penser cette extériorité radicale, et donc l'altérité elle-même. En exagérant le trait, cette lecture levinassienne ne nous porte que nécessairement à une aporie dont les deux alternatives sont également insatisfaisantes : ou bien il n'y a pas d'altérité, car ce que je rencontre ce n'est que moi-même à travers ce qui n'est pas moi ; ou bien il existe réellement une altérité que nous devons envisager dans une extériorité absolue, mais qui par là même devient impensable et impossible (en tout cas problématique) à rencontrer. Tout l'enjeu de ce présent travail consistera alors à se déprendre de ces deux écueils, afin d'envisager ce que l'altérité a de différences nécessaires pour ne pas se confondre avec la conscience qui la rencontre et réduire ainsi l'Autre au Même (qui rendrait l'altérité impossible dans son concept), et d'autre part ce que l'altérité a d'identique dans la mesure où il faut bien que ce soit l'autre de quelque chose, puisque les termes de « *l'absolument autre* » nous condamnent à l'impossibilité de la penser d'altérité. Ce que l'on pense ce n'est pas l'altérité et l'altérité c'est ce que l'on ne pense pas. Pour résoudre cette aporie levinassienne de l'absolument autre, et argumenter du même coup en faveur d'une subsistance de l'altérité dans la dialectique hégélienne, nous pensons devoir faire un détour par d'autres textes de Hegel, à savoir ses textes sur la religion, et en particulier *L'esprit du christianisme et son destin*, dans lequel se joue la constitution du concept hégélien d'esprit en propre. C'est en effet dans la différence de considération du divin comme figure de l'altérité que se jouerait l'essentiel de la problématique de l'altérité. Dans cette perspective, la différence religieuse qui existe entre Levinas et Hegel serait le principe explicatif de leur différence dans leur compréhension de l'être-autre ou de l'altérité¹⁶. Le judaïsme se trouve distingué du christianisme de par son maintien de la

¹⁶ Nous nous trouvons confortés dans cette interprétation par la proximité de la position de Francis Guibal qui écrit alors, à propos de l'opposition de Levinas à Hegel : « On se demande pour finir si ce différend philosophique ne renvoie pas à des

séparation absolue entre l'humain et le divin. Or, s'il est vrai que c'est à travers les cours d'Alexandre Kojève que Levinas se familiarisa au texte hégélien, il n'en pas moins vrai que son indignation contre cette même philosophie idéaliste lui vint d'une tradition juive, notamment par Franz Rozenzweig et Jean Wahl, qui introduisit en France une nouvelle pensée de la philosophie hégélienne.

La Phénoménologie de l'Esprit s'est elle-même trouvée enrôlée au service des deux orientations adverses, sans plus d'intérêt, pendant tout un temps, pour son appartenance au système. Ainsi a-t-on pu mesurer, en France, l'influence qu'ont eue, sur une compréhension de type disons « marxisante » de la *Phénoménologie*, et tout spécialement de la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, les cours d'Alexandre Kojève professés entre 1933 et 1939 ; et en sens inverse, le rôle qu'a d'abord joué Jean Wahl, dès 1929, avec *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, pour accréditer une interprétation de sa philosophie de type « existentialiste », que la réactualisation des critiques adressées à Hegel par Kierkegaard au nom de la singularité historique du Christ ne pouvait que recentrer sur l'auteur de *l'Esprit du christianisme*.¹⁷

Aussi, s'il arrive souvent que la *Phénoménologie de l'Esprit* soit présentée comme le « simple porche », le « vestibule » ou le « narthex » du système, parce qu'elle en est sa première formulation et l'introduction à la science, il n'est pas moins vrai qu'elle est tout aussi bien une œuvre d'achèvement, dans laquelle les intuitions des écrits religieux, politiques, et logico-métaphysiques de la période de Frankfort trouvent enfin leur unité. Ainsi, « la *Phénoménologie*, à l'articulation de ces mondes, se présente à la fois comme une conclusion et comme une ouverture »¹⁸. Nous la prendrons donc comme cette œuvre charnière, en montrant la nécessité de ne pas la couper des écrits qui la précède, en intégrant notamment la lecture de *L'esprit du christianisme et son destin* comme appendice nécessaire aux sections Esprit et Religion de la table des matières de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ce travail sur le statut de l'altérité au regard de l'absolu, ce travail sur la religion nous apparaît essentiel, en ce qu'il serait un principe explicatif venant éclairer cette problématique du statut de l'altérité dans l'affrontement des philosophies de Hegel et de Levinas. Parler du statut de l'altérité au regard des absolus, cela signifie alors de confronter le *Savoir absolu* (Hegel) avec *l'absolument autre* (Levinas), pour révéler les forces et les faiblesses de chacune de ces conceptions philosophiques.

Nous envisagerons donc un traitement de la question dans une argumentation tripartite en conformité avec l'essence de l'œuvre. À cette occasion, nous espérons faire voir la structure logique propre à l'hégélianisme par l'exposition de ces trois moments que nous nous efforcerons, autant que

traditions spirituelles distinctes pourtant vouées à se rencontrer et sans doute à « s'entamer » réciproquement ». Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine*. Hermann., p.171

¹⁷ Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel* (P. Osmo, Trad.). Gallimard, impr. 2004., p.17

¹⁸ Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit*. (Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J., Trad.), Gallimard., p.7

faire se peut, de faire coïncider avec la forme dialectique proprement dite. Le premier moment consistera, comme il se doit, en la restitution de l'accusation réductionniste de Levinas à l'encontre de Hegel. Nous examinerons à cette occasion le statut de l'altérité au regard de l'absolu par la perspective levinassienne de l'altérité comme relevant de « l'absolument autre », et nous verrons en quoi cette perspective destinée à percer la clôture du système hégélien est intimement héritée d'une tradition de pensée juive qui a abouti chez Levinas à faire du judaïsme une catégorie philosophie en propre. Puis, il faudra alors analyser les caractéristiques propres de ce judaïsme philosophique, dans le traitement de la différence entre lui et le christianisme, relativement au problème de la séparation et de l'union. Car il est vrai que l'alternative levinassienne de l'absolument autre contre la logique du Même avec laquelle il entendait rompre s'établit très justement sur l'idée d'une séparation infinie, là où le christianisme est au contraire une religion déjà dialectique qui est caractérisée par l'union des choses séparées. Ici, nous montrerons que le judaïsme philosophique contemporain ne fait rien d'autre que d'opposer un absolu contre un autre – contre celui de Hegel, et nous exposerons les angles morts et problèmes que posent ce judaïsme philosophique. Enfin, enrichis par cette épreuve de l'accusation réductionniste, nous pourrions considérer sous un jour nouveau l'idée de l'identité de l'être et du penser, non plus en termes réductionnistes d'un prétendu panlogisme hégélien, mais dans une lecture herméneutique qui restitue au moment spéculatif sa complexité, où, acceptant l'idée selon laquelle l'esprit ne rencontrerait jamais rien d'autre que soi-même dans le monde, la pluralité irréductible et processuelle de ses figures présuppose alors toujours de fait l'altérité prise dans les termes d'une altération de l'esprit lui-même - de son ignorance vers son concept (depuis la certitude sensible jusqu'au savoir absolu). Dans ce dernier moment, le statut de l'altérité y est désormais pensé au détour d'une redéfinition du terme d'expérience prise au sens d'*Erfahrung* qui précise le schème de « l'identité de l'identité et de la non-identité »¹⁹ et délivre une nouvelle interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans la perspective du voyage initiatique. À la faveur d'une telle redéfinition qui porte à son sommet le statut de l'altérité dans la distinction conceptuelle qui s'y esquisse entre elle et la simple différence, *dans* et *par* l'expérience, nous espérons ainsi résoudre les tensions initiales et dépasser les apories qui s'étaient établies sur le chemin. La perspective du voyage initiatique s'établit ainsi comme le parangon d'une considération de l'altérité, en ce qu'elle synthétise alors la sensibilité à l'égard de la menace réductionniste (Levinas) avec la conscience de l'identité processuelle entre le sujet et son environnement ou son monde (Hegel).

¹⁹ *Diff.*, p.168

I. L'accusation de réduction de l'altérité dans le système hégélien et la solution levinassienne de l'absolument autre

I.1. L'hégélianisme s'établit comme une philosophie du Même dans l'identité de l'être et de la pensée

I.1.A. L'identité de l'être et de la pensée dans la synthèse historico-transcendantale (la critique levinassienne enrichie par la critique de Rudolf Haym)

L'œuvre d'Emmanuel Levinas entend porter un jugement et un diagnostic sur la tradition philosophique : la philosophie occidentale serait l'expression de la domination du Même. Il tente donc d'apporter une alternative²⁰ à ce diagnostic par la redéfinition de la métaphysique, non plus comme ontologie, mais comme éthique. De sorte qu'il ne s'agit pas seulement d'une thèse *de* philosophie, mais aussi et surtout une thèse *sur* la philosophie. De Parménide à Hegel, de « Ionie à Iéna » comme le dira Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption* (livre qui accompagnera la rédaction de *Totalité et Infini*), Levinas voit, dans cette centralisation de la philosophie sur la question de l'être une domination du Même, au détriment de l'éthique et de la considération pour l'Autre. Cette histoire de l'ontologie, c'est d'abord l'histoire de l'identité de l'être. Or, l'identité de l'être à lui-même n'est pas une révélation en soi, car l'affirmation tautologique $A=A$ n'a rien de fécond²¹. Levinas voit dans le *Moi* la source de cette identité du Même comme processus d'identification qui ramène l'hétérogénéité du dehors des phénomènes à l'homogénéité du dedans de la conscience. La conscience, la pensée, qui n'est pas capable d'accueillir l'altérité en tant qu'altérité, l'identifie à elle-même dans un processus d'assimilation constant. L'enjeu consiste alors dans la nécessité pour la pensée de se reconnaître et de se retrouver elle-même dans le monde qu'elle appréhende. Ainsi, l'être est identique à lui-même dans la médiation avec (ce qui semble être) autre chose que lui : la pensée. Le savoir lui-même n'est rien d'autre alors que l'affirmation

²⁰ Levinas, E. (1990). *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. Librairie générale française, p.2 (désormais *TI*) : « Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être - stations inévitables de la Raison - soient les instances ultimes du sensé. »

²¹ Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : Édition suivie d'Essais nouveaux* (éd. suivie d'essais nouveaux, 3. éd. corr). Vrin., p.261(désormais *EDE*) : « Le Moi est l'identification par excellence, l'origine du phénomène même de l'identité. L'identité du Moi n'est pas, en effet, la permanence d'une qualité inaltérable. Je suis moi-même non pas à cause de tel ou tel trait de caractère que j'identifie au préalable pour me retrouver le même. C'est parce que je suis d'emblée le même - *me ipse* - une ipséité - que je peux identifier tout objet, tout trait de caractère et tout être. Cette identification n'est pas une simple « redite » de soi : le « A est A » du Moi, c'est le « A anxieux pour A » ou le « A jouissant de A », toujours le « A tendu sur A ». Le hors du moi le sollicite dans le besoin : le hors du moi est pour moi. La tautologie de l'ipséité est un égoïsme. »

d'une correspondance entre la pensée et ce qu'elle pense, entre une *noèse* et un *noème* (chez Husserl), entre le *subjectif* et l'*objectif* (chez Hegel). Levinas évoque alors la « parenté » de la pensée et de l'être dans les termes de la *sungeneia* (*συγγένεια*) platonicienne. Nous pouvons encore référer à cette identité de la pensée et de l'être en citant le *Sermon 51* de Maître Eckhart : « Toute ressemblance est un préalable. Je ne peux voir aucune chose qu'elle ne me soit égale et je ne peux connaître aucune chose qu'elle ne me soit égale »²². En somme, tout ce qui me vient me convient. Chez Hegel par exemple, tout l'enjeu de la *Phénoménologie de l'esprit* c'est que l'évolution de la conscience, depuis son point de vue naïf dans la *certitude sensible* jusqu'à son élaboration la plus achevée dans le *savoir absolu*, se présente comme une entreprise de rectification perpétuelle devant les échecs successifs de la conscience à atteindre cette identité du sujet et de l'objet, et c'est par là qu'elle se complexifie elle-même²³. Cette identité de l'être et de la pensée, c'est le propre de la totalité hégélienne, le projet même de son idéalisme. Levinas l'aborde et la critique selon un angle historique :

Dans la critique de la totalité que comporte l'association même de ces deux mots [Totalité et Infini], il y a une référence à l'histoire de la philosophie. Cette histoire peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps la conscience du tout. Contre cette totalisation, il y a eu, dans l'histoire de la philosophie, peu de protestation. En ce qui me concerne, c'est dans la philosophie de Franz Rosenzweig, laquelle est essentiellement une discussion de Hegel, que j'ai rencontré pour la première fois une critique radicale de la totalité.²⁴

Cette approche historique de Levinas s'éclaire par le fait qu'il considère que la philosophie de Hegel représente l'accomplissement de la pensée du Même et donc aussi de la philosophie occidentale²⁵. Ainsi,

²² Nous ne citons pas ce Sermon pour notre seul bon plaisir ou pour une quelconque recherche de style ou d'approbation d'une culture philosophique étendue. Il se trouve en réalité que ce *Sermon* a été choisi par Gwendoline Jarczyk pour ouvrir son livre censé défendre la *Logique* de Hegel contre l'accusation qui lui est faite d'avoir réduit l'altérité sous le signe du même. Est-ce un choix judicieux ? - Voir Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1999). *Le négatif ou L'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*. Ellipses, p.5

²³ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.308 : « Tout savoir - c'est ainsi que Hegel introduit les développements de la Phénoménologie - est relation établie entre quelque chose qui diffère de la conscience et justement cette conscience différenciante [...]. L'évaluation du savoir dans ses diverses formes consiste donc pour lui à se demander si et jusqu'à quel point il y a correspondance, à chaque étape, entre l'être-en-soi de la chose sue et l'être-pour-nous, entre l'objet et le concept. S'il n'y a pas de correspondance entre eux deux lors de leur comparaison, il faut les déplacer tous deux dans un nouveau rapport : la conscience fait l'expérience qu'elle doit se modifier, se hisser à un degré plus élevé. La Phénoménologie tout entière consiste dans l'incessante répétition de la correction de ce rapport, jusqu'à ce qu'on parvienne enfin à la complète identité du concept et de l'objet dans le savoir absolu. »

²⁴ Levinas, E., & Nemo, P. (2011). *Ethique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo* (Éd. 16). Librairie Général Française., p.69-70 (désormais *EL*)

²⁵ *Ibid.*, p.70 : « C'est en effet toute la marche de la pensée occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la philosophie occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fut le péché de l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute

puisque Hegel représente le couronnement de la métaphysique occidentale, de l'ontologie, de la philosophie du Même, nous pouvons considérer que son nom se trouve présent derrière chaque critique que fait Levinas contre cette même philosophie. En fin de compte, chez Levinas, Hegel est, tout comme Rozenzweig, « trop souvent présent [...] pour être cité »²⁶ à chaque fois. Or chez Hegel, effectivement, la marche de l'Esprit consiste dans cette identification entre le sujet et l'objet, entre le rationnel et l'effectif, entre la pensée et l'être. C'est le sens de la phrase de Levinas qui annonce que « La conscience de soi est en même temps la conscience du tout », telle est l'identité du monde extérieur et de la pensée qui l'embrasse. Ainsi dans la *Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, Hegel écrit par exemple : « si la Raison se reconnaît comme absolue, c'est là où l'on cesse de partir ainsi de la réflexion que la philosophie commence : à l'identité de l'idée et de l'être »²⁷. Mais le traitement de cette identité de la pensée et de l'être se fera avant tout dans l'étude de la *Phénoménologie de l'esprit*. La focalisation sur cette œuvre du corpus hégélien ne s'explique cependant pas seulement par cette prééminence contingente de l'accès privilégié qu'en a eu Levinas dans l'horizon de la philosophie française du XX^e siècle, mais elle s'explique également par le fait que la *Phénoménologie* est la première des grandes œuvres du système proprement dit, c'est-à-dire là où cette identité prend corps véritablement²⁸.

La philosophie de Hegel apparaît, dès avant la crise d'aujourd'hui, comme informée de cette *hybris* de la philosophie parlant la langue de la perception ou exprimant l'arrangement de l'ordre cosmique ou l'enchaînement d'événements historiques. [...] La perception, la science, la narration, dans leur structure ontique de corrélation entre un sujet et un objet auquel le sujet se conforme, ne portent plus le modèle de la vérité ; elles constituent des moments déterminés, des péripéties de la dialectique. Mais le discours comme logos n'est pas, de son côté, un discours *sur* l'être, mais l'être même des êtres ou, si l'on veut, leur être en tant qu'être. [...] Philosophie qui récupère les « vérités » de l'histoire de la philosophie, malgré leurs contradictions réciproques et leurs apparents exclusivismes. Les vérités de la *Représentation* occupent, à des moments déterminés du discours dialectique, ou du mouvement de l'être en tant qu'être, la place qui leur revient logiquement, mais le processus de la pensée et de l'être et sa vérité ne sont plus du ressort de la *Représentation*. La rationalité consiste à pouvoir passer de la *Représentation* au *Concept*, lequel n'est plus une modalité de la représentation. [...] Le rationnel est synthèse, *synchronisation* de l'historique, c'est-à-dire présence [...]. La pensée de l'animalité raisonnable s'accomplit dans l'*Idée*

sa satisfaction à l'esprit. » ; voir également Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.55

²⁶ *TI*, p.14

²⁷ Hegel, G. W. F. (1986). *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (B. Gilson, Trad.). J. Vrin. ; p.129 (désormais *Diff*)

²⁸ Dans les années 1802-1804, celles qui précèdent immédiatement la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière évoquent dans la présentation qu'ils écrivent pour la tradition de l'œuvre : « Semestre après semestre, polissant des parties de son système futur, Hegel sent naître en lui la nécessité de produire une étude qui permette à ceux qui doutent de la valeur objective de la pensée ou au contraire se réfugient dans le seul traitement de l'imédiateté de naître à une vision nouvelle des choses ; bref, il lui faut faciliter une vraie conversion des esprits à certaine conscience de l'identité fondamentale entre l'être et la pensée. » - Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit* (G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Trad.). Gallimard., p10-11

où l'histoire se présente. Vers elle tend la dialectique où se retrouvent – c'est-à-dire s'identifient, sublimés et conservés –, les moments parcourus diachroniquement. Philosophie de la Présence, de l'Être, du Même. Conciliation des contradictoires : de l'identique et du non-identique l'identité ! C'est encore la philosophie de l'intelligibilité du Même, par-delà la tension du Même et de l'Autre.²⁹

Levinas en revient ici au *logos* des Grecs, qui n'est pas un simple discours, mais qui exprime l'intelligibilité totale de l'être où le langage et le monde – c'est-à-dire la pensée et l'être – s'identifient. Cette identité manifeste alors la quasi-équivalence entre les termes grecs du « nous » et du « logos » ; et, à bien y regarder, la *Phénoménologie de l'esprit* se présente bien comme cette intelligibilité « de l'ordre cosmique ou l'enchaînement d'évènements historiques ». Cette référence hellénistique montre bien toutefois que Levinas a su voir l'héritage grec qui façonne l'idéalisme allemand, et en particulier hégélien ; cet idéal de l'unification harmonieuse du Tout où le système hégélien rejoint le cosmos grec dans la béatitude de la totalité. Or, cette harmonie ne peut se proclamer dans une parfaite autarcie, sans prêter attention aux contradictions et aux points de rupture qui font l'Histoire. Il faut qu'elle les intègre en soi comme en sa maison. La récupération des thèses de l'histoire de la philosophie comme « moments » de la philosophie hégélienne est d'ailleurs la marque d'une identification des différences. Levinas y réitère alors ses accusations : la philosophie hégélienne est une philosophie « de la Présence, de l'Être, du Même », et il réfère à une formule hégélienne pour asseoir son affirmation : la formule de « l'identité de l'identité et de la non-identité »³⁰ qu'Hegel pose dans la *Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*. Enfin, nous ferons attention au défaut d'*hybris* qui est attaché à la philosophie hégélienne dès le début de cet extrait.

Il nous faut désormais, pour mieux saisir cette critique de l'identité de l'être et de la pensée, retracer brièvement le parcours de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il s'agira notamment de montrer ce processus d'identification de l'un et de l'autre dans la progression des divers moments que constituent l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu. D'abord, l'esprit subjectif concerne l'expérience intérieure et le développement de la conscience individuelle. ; son évolution depuis la perception sensorielle simple vers des états de conscience de plus en plus complexes. Ce processus débute par la conscience (le savoir immédiat de l'objet), évolue vers l'autoconscience (la reconnaissance de soi dans l'autre), pour arriver à la raison où l'individu comprend et intègre sa relation avec le monde extérieur. Ce premier moment de l'esprit subjectif s'étend sur plus de la moitié du texte, il comprend trois des six Sections (« Conscience », « Autoconscience », « Raison »), et cinq des huit chapitres (la section (A) « Conscience » étant elle-même subdivisée en trois chapitres que sont I. « La certitude sensible, le ceci et l'acte d'opiner » ; II. « La perception, la chose et l'illusion » ; III. « Force et entendement, phénomène

²⁹ Levinas, E. (1993). *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*. Libr. Générale Française., p.88 (désormais *EN*)

³⁰ *Diff.*, p.168

et monde suprasensible »). Vient ensuite l'esprit objectif, dans la quatrième section parmi les six de la table des matières intitulée « Esprit », qui désigne la sphère des institutions sociales et éthiques où l'esprit subjectif trouve son expression extériorisée (objectivée). C'est le domaine du droit, de la morale et de l'éthique sociale, où l'individu se réalise en participant à la vie sociale et politique. C'est ici que Hegel fait entrer sa réflexion dans l'historicité proprement dite. Le droit caractérise les lois et les normes qui régulent les interactions humaines, formant la base de la société civile ; la morale formule les principes éthiques qui guident les actions individuelles ; tandis que l'éthique concerne les coutumes, les institutions et les pratiques qui incarnent les idéaux moraux d'une communauté, culminant dans l'État comme réalisation de l'esprit objectif. Enfin, l'esprit absolu est le stade où l'esprit se réconcilie avec lui-même, intégrant les dimensions subjectives et objectives. C'est le domaine de l'art, de la religion et de la philosophie. Les deux dernières sections, les sections « Religion » et « Savoir Absolu », relèvent de ce troisième moment de l'esprit absolu. Dans l'absolu, la distinction entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif n'est plus, puisque le sujet et l'objet sont désormais identiques. Dans la philosophie hégélienne, le déploiement de cet esprit absolu, cherchant à se réaliser pleinement à travers l'évolution de la conscience humaine, s'effectue dans la progression de cette conscience depuis le stade le plus bas de l'esprit subjectif dans la certitude sensible pour s'acheminer vers la figure ultime de sa réalisation dans l'esprit absolu. Mais dans cet acheminement de l'Esprit vers sa propre conscience de soi, tout se déroule, malgré les moments de doutes, de violence et de déchirement qui caractérisent le moment négatif, avec une trop parfaite continuité. L'argument transcendantal des premiers chapitres³¹ se fonde – et peut-être porte avec elle la *confusion* de la *fusion* – « trop bien » dans l'analyse historique. Le processus de la *Phénoménologie de l'esprit* pourrait alors s'appréhender comme une forme de théorie de la récapitulation à la manière de Ernst Haeckel ; à la seule différence qu'il ne s'agit pas cette fois d'affirmer que la phylogénèse (développement d'un organisme vivant – notamment les stades embryonnaires) récapitule l'ontogénèse (exposition des phénotypes des espèces animales dites « ancestrales » selon un

³¹ Sur ce point, voir la thèse de Charles Taylor, dans le recueil d'articles MacIntyre, A. C. (Éd.). (1976). *Hegel: A collection of critical essays*, p.158 : “how [consciousness] transform itself ? Because, says Hegel, “natural consciousness”, or the ordinary commonsense notion of consciousness, comes to see its own untruth or inadequacy. [...] But how, then, can a false notion of experience be shown to be wrong from the inside? It can, Hegel claims, because a notion of experience contains its own “yardstick”; it contains, that is, an idea of what it is to know an object. [...] In other words, natural consciousness can be transformed from within, because it is not just a given effective experience but an effective experience shaped by a certain *idea* of what experience is. [...] Hence, it has the kind of duality that can enable it to be in contradiction with itself, where what it is effectively when attempts to realize a given model violated that model. The change that results from this kind of contradiction Hegel calls dialectical movement. [...] Hence, any inadequate notion of consciousness will transform itself from within in the following way: as a notion of consciousness, it must contain an idea of experience, of what it is to know an object. If it turns out that effective experience guided by this model contradicts it, that we cannot attain knowledge along this path without violating the model in some way, then it will be shown to be impossible and will have to be changed. We will make the change that the contradiction revealed by this particular experience has shown to be necessary, and this will yield us another notion of consciousness with which to start another test.”; voir également Stern, R. (2013). “Taylor, transcendental arguments, and Hegel on consciousness”, in *Hegel Bulletin*, 34(1), 79-97. ; pour une interprétation de la démarche hégélienne dans le sillage de la philosophie kantienne comme idéalisme philosophique et philosophie transcendantale, voir Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism : The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.

ordre hiérarchisée censés représenter la complexification linéaire des formes de vie), mais chez Hegel, on peut dire que le processus de l'histoire récapitule le développement transcendantal de la conscience. La formule de l'identité de la pensée et de l'être de l'idéalisme hégélien se poserait ainsi : la philosophie hégélienne est une théorie de la récapitulation où l'historique récapitule le transcendantal. Si bien qu'on se doit alors, de questionner cette synthèse historico-transcendantale de l'Esprit d'un peu plus prêt.

La perplexité et la suspicion de Levinas à l'égard de cet arrangement qui se manifestait dans l'extrait que nous avons étudié ci-dessus, ne représentent pas un cas isolé dans la critique philosophique à l'encontre du système hégélien. Nous voudrions désormais, et pour la suite de notre analyse, associer la critique levinassienne à une autre critique, plus ancienne, mais aussi plus directement proche de la philosophie hégélienne – tant par la langue dans laquelle elle est posée que par l'époque où elle voit le jour – : celle de Rudolf Haym dans son grand livre de 1857 sur le maître dialecticien, *Hegel et son temps*. Le docteur Haym, comme nombre des plus grands contempteurs de Hegel, était pourtant hégélien lui-même avant de commettre le parricide³². Ainsi, dans son livre *Hegel et son temps*, il propose une présentation non-apologétique de la philosophie hégélienne, et se situe dès lors comme un commentateur antagoniste à Karl Rosenkranz qui avait quant à lui écrit en 1858 – soit un an après la parution de *Hegel et son temps* –, une *Apologie de Hegel contre le docteur Haym* qui fût ajoutée en suite de la *Vie de Hegel* dans laquelle le même Rosenkranz s'était chargé de dresser la biographie du maître. Cela dit, les deux hommes disposent après la mort de Hegel d'une base de matériaux extrêmement similaires. En matière de biographie, l'œuvre de Rosenkranz est si achevée et fournie qu'elle reste encore aujourd'hui une référence. Haym, qui n'ignore pas cette vérité, n'apportera pas de grande nouveauté sur le pan strictement biographique à propos de Hegel et il renvoie volontiers son lecteur à l'œuvre de Rosenkranz aussi souvent qu'il en juge bon³³. L'apport réel de Haym, c'est en fait et avant tout un apport critique de la philosophie hégélienne. *Hegel et son temps* se présente alors comme un recueil de dix-sept « Leçons » sur la philosophie, la vie et la formation de Hegel dans une attitude hautement contestataire à l'égard de l'autorité philosophique de ce dernier³⁴. La onzième leçon,

³² Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.19 : « On est en 1845 ; Haym devient professeur de lycée. Son immersion dans l'hégélianisme paraît totale, il est « imprégné de pensée hégélienne » même quand il enseigne la littérature : « Je pensais dans les pensées, écrivais et parlais dans la langue de la Phénoménologie », le livre des livres comme je l'appelais » ; il fait ses cours sur le modèle de la dialectique hégélienne. »

³³ *Ibid.*, p.14 : « Cela étant, si l'entreprise de Haym s'explique par ses attentions contestataires et ne se justifie que par le renouvellement dont elles sont la promesse, on comprend que la plupart du « biographique » à proprement parler se trouve réduite dans son travail : il n'y a rien à changer, et si peu à ajouter sur la base des mêmes documents, à la relation scrupuleuse que Rosenkranz a faite de la vie de Hegel [...]. Aussi bien, Haym se contente-t-il de rappeler au lecteur, dès la première note de sa 2^e Leçon, que « toute la présentation qui va suivre se rattache sur la plupart des points de l'histoire externe » à l'œuvre de Rosenkranz [...]. En réalité, la présence de cette œuvre à l'arrière-plan le dispense d'entrer dans les détails. Et c'est ce qui permet à Haym de faire effectivement autre chose que Rosenkranz »

³⁴ *Ibid.*, p.12 : « *Hegel et son temps* est assurément, bien que dans une certaine ambiguïté, un vrai brûlot attaché au flanc de la postérité hégélienne. Nous verrons combien Haym insiste lui-même, dans ses souvenirs, sur la charge proprement militante de son œuvre, et combien il assume, à la fin de sa vie, les objectifs consciemment visés [...]. Son entreprise aura donc été un

consacrée exclusivement à la *Phénoménologie* de Hegel, nous fournit des passages éclairants sur la philosophie hégélienne, mais aussi et surtout, témoigne d'une critique à son encontre qui évoque de réelles convergences avec la critique levinassienne. Posant, de manière introductive, la question du contenu et de la signification de la *Phénoménologie*, s'interrogeant sur ce qu'elle promet et sur ce qu'elle réalise effectivement, Haym affirme d'emblée que « cette philosophie ne peut pas ce qu'elle doit, et qu'elle n'est pas ce qu'elle veut »³⁵. Il retrace alors les motivations, les inspirations et la démarche hégélienne dans son rapport à l'histoire de la philosophie. Il reconnaît par là que le sens de l'historicité est prégnant dans l'élaboration du système hégélien à Iéna, mais qu'il ne s'agit pas de se contenter de cette affirmation. Bien plutôt, il s'agit de mettre à l'épreuve ce motif :

La double tâche qui nous attend consistera non-seulement à déplier ce qui a été artificiellement réuni dans des plis, mais à nous procurer en même temps quelque intelligence de la méthodologie complexe de sa démarche. Deux de ces motifs démonstratifs, tout d'abord, se détachent du reste quand on essaie d'élaguer le taillis qu'ils forment, mais ils ne s'en détachent cependant que pour mieux fusionner entre eux avec encore plus de complexités. Il s'agit de la démonstration *transcendental-psychologique* et ce celle *historique*.³⁶

La lecture de la *Phénoménologie* dans la perspective des philosophies transcendantales selon l'hypothèse de Charles Taylor n'est donc pas infondée. Haym évoque alors les trois *Critiques* kantiennes qui avaient établi le sol de la philosophie transcendantale, il mentionne ensuite l'évolution de cette philosophie dans les travaux de Fichte et de Schelling qui l'avaient « transformées en un voyage de découverte méthodique et cohérente », avant d'en arriver enfin à Hegel qui, selon Haym « ne peut que se ranger à cette dernière conception de la tâche ». Pour justifier son propos, Haym cite alors un passage de la *Phénoménologie* qui évoque le sujet transcendantal comme structure impersonnelle dans la réalité du connaître : « Il s'agit de « considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi, dans sa formation » »³⁷. Nous retrouvons dans le texte de Haym, une analogie biologique qui nous conforte à rapprocher l'explication de la genèse du savoir absolu par la synthèse historico-transcendantale à la théorie de la recapitulation telle qu'elle prendra forme chez Ernst Haeckel : « De même que la physiologie est propre à fournir une telle histoire du développement du germe jusqu'au fruit, de l'œuf jusqu'à l'être vivant, de même la *Phénoménologie* s'efforce de fournir une telle histoire du développement de la conscience naturelle, en quelque sorte embryonnaire, jusqu'au summum de sa culture et de sa maturité »³⁸. Toutefois, l'essentiel de notre propos ne consiste pas dans l'analyse d'une lecture biologique

défi globalement lancé à l'autorité, à ses yeux néfaste et à bien des égards usurpée, de l'hégélianisme comme tel, parachevé et cuirassé dans son encyclopédisme, et si longtemps dominateur à travers son « École ». »

³⁵ *Ibid.*, p.294

³⁶ *Ibid.*, p.297 sqq

³⁷ *Ibid.*, p.297; *PhE* (B), p.76

³⁸ *Ibid.*, p.298

de l'évolution de la conscience, mais bel et bien de cette « identité de la pensée et de l'être » qui prend, chez Hegel, nous l'avons dit, la forme de l'interpénétration du transcendantal et de l'historique. Pourquoi cette interpénétration pose problème ? D'après Haym, le problème est double : d'abord cette synthèse admet un présupposé qui n'est pas lui-même interrogé scientifiquement d'une part, et d'autre part, que cette fusion serait davantage alors une *con-fusion* :

Dans la déduction transcendantale-psychologique s'intercale la construction historique du point de vue scientifique [...] cette interférence repose sur une présupposition que Hegel s'épargne d'abord de prouver, mais qui fait corps très étroitement avec toute sa vision du monde – avec l'idéalisation esthétique de l'univers. [...] À ses yeux, le tout de l'histoire devient lui aussi, et ce d'autant plus qu'elle procède de façon conséquente, un tout bien ordonné, un tout dont l'ordonnance concorde avec l'ordre du concept. Sa tendance à la fusion du concret et de l'abstrait aidant, elle ne voit absolument aucun saut dans le fait qu'elle identifie l'esprit en général, l'esprit universel, avec l'esprit de l'histoire mondiale. [...] La présupposition est toute prête : les étapes et le processus évolutif de la conscience individuelle et de la conscience en général se présente tout à la fois comme des époques de l'histoire, comme évolution de l'esprit du monde se déployant dans le temps. *L'histoire transcendantale-psychologique de la conscience est essentiellement identique à l'histoire de la formation du monde*. L'ensemble de l'humanité, au cours des siècles de son existence, a dû essentiellement parcourir le même cursus d'apprentissage, s'acquitter des mêmes travaux qui constituent les étapes de l'individu et les moments de la conscience considérée en soi.³⁹

Or, il y a bien un saut conceptuel. Mais ce saut n'est pas perceptible tant l'art de la transition dans la dialectique hégélienne a atteint une finesse inégalée. Car chez Hegel, l'association des événements historiques de l'histoire mondiale aux faits psychologiques n'est pas une association de simple illustration et d'exemplification, mais il affirme que la correspondance des phénomènes des deux domaines – celui de l'histoire mondiale et de la conscience individuelle – est *effective (Wirkliche)*. « C'est au contraire dans la confusion <Confundirung> » nous dit Haym, « qui se pratique subrepticement entre les étapes du processus psychologique et celles de la marche de l'histoire mondiale que consiste précisément le caractère distinctif de la *Phénoménologie* »⁴⁰. L'ensemble des pages qui composent cette onzième Leçon de Hegel et son temps s'attèlent à critiquer vivement la construction hégélienne en lui déniait de sa prétendue ingéniosité de la synthèse dialectique. Le travail de Haym sur ces deux premiers motifs d'explications de la *Phénoménologie de l'esprit* tend à montrer que finalement, ces deux motifs s'accordent mal. « Car une chose est l'histoire, autre chose la psychologie » nous dit-il. Reconnaisant que l'idée que la « psychologie pure soit en général une abstraction vide » et qu'il se peut hautement que « la conscience n'existe jamais que comme quelque chose de concrètement accompli, comme quelque chose de spécifiquement déterminé », il assume qu'en cela l'histoire comme étude des conditions

³⁹ *Ibid.*, p.298-299

⁴⁰ *Ibid.*, p.303, *sqq*

matérielles et sociales qui commandent à la forme et au contenu de la psychologie de la conscience déterminée serait une bonne science pour mener une véritable enquête phénoménologique. Mais ceci suppose alors qu'on fasse le choix d'une psychologie sociale et matérialiste en laissant de côté la psychologie transcendantale – ce que Hegel ne fait pas. D'ailleurs, c'est quelque chose que l'on pourrait reprocher à toute la suite de la tradition phénoménologique proprement dite (et donc à Levinas lui-même dans une certaine mesure, puisqu'il se démarque au sein de la tradition phénoménologique) : son oubli du social, du culturel, de l'historique. Hegel n'a pas oublié l'histoire, certes ; il en fait même un motif de la plus haute importance. Mais il n'a pas choisi la psychologie historique. D'ailleurs, l'histoire qu'il rapporte est une histoire arrangée, bouturée, rognée, sélectionnée, réordonnée. La philosophie de l'histoire – la manière dont la philosophie de la religion de Hegel se serait dépouillée de son sens religieux –, se serait vue privée d'historicité en s'élevant dans l'éther de l'Idée et de l'Esprit absolu :

C'est à une inversion et à une refonte prodigieuse qu'on assiste, dans l'élément de la philosophie, avec le sens historique de Hegel [...]. Ce n'est plus de l'histoire, ce sont des membra *disjecta* de l'histoire. On l'a exposé, non de la façon dont l'esprit du monde s'est effectivement développé, mais de la façon dont il aurait pu et dû le faire s'il s'était adapté tant soit peu au schéma de l'abstraite théorie de la conscience. C'est pêle-mêle que sont projetées les figures historiques. Leur choix est d'un arbitraire absolu. Selon qu'une figure historique est spécialement familière à l'auteur ou qu'une lecture toute fraîche la lui a rendue particulièrement actuelle, voilà qu'elle est marquée, en symbole d'une soi-disant nécessaire et inévitable étape de la conscience. [...] Et ce qui vaut pour le choix vaut pour l'ordre. [...] L'histoire de la *Phénoménologie* est une histoire émancipée de la loi de la chronologie. Tantôt l'ordre de succession de l'histoire mondiale sert de fil conducteur provoquant l'effacement de la dialectique qui fait passer d'une figure psychologique à l'autre [...]. Et tantôt le motif du progrès dialectique redevient d'ordre purement psychologique ou logique, et, obéissant à cet ordre, des formations historiques éloignées les unes des autres se rapprochent, quand des formations solidaires, se conditionnant temporellement et historiquement, se voient écartelées.⁴¹

Voilà la première preuve du manque de scientificité de la démarche hégélienne, et du même coup la première preuve de l'artificialité de la synthèse historico-transcendantale. L'histoire censée être l'un des deux piliers de cette synthèse, n'est pas historique. Hegel ne nous *rapporte pas* l'histoire comme l'étude scientifique des événements du monde, mais il nous *raconte* une histoire. La fable du monde se conte selon les vœux du narrateur. C'est ainsi que Hegel se livre à une « caractérisation de l'éthique ecclésiale et monacale du christianisme médiéval »⁴² dans son travail sur la conscience malheureuse à la fin du Chapitre IV « La vérité de la certitude de soi-même »⁴³ ; et qu'il peut ensuite revenir dans le temps pour

⁴¹ *Ibid.*, p.304-305

⁴² *Ibid.*, p.300

⁴³ *PhE* (B), p.225

évoquer plus tard sur les figures du théâtre tragique de l'Antiquité comme Antigone⁴⁴. Nous en arrivons à la formule peut-être la plus marquante de cette recension critique de la *Phénoménologie de l'esprit* par Haym : « Pour tout dire : la *Phénoménologie* est une psychologie jetée dans la confusion et le désordre par l'histoire, et une histoire mise en morceau par la psychologie »⁴⁵. Résultat d'une grande confusion qui n'a pas su sacrifier sa fascination pour les grands récits et les héros de l'histoire au prix de la scientificité empirique, Hegel est relégué par Haym dans le royaume du « romantisme réfléchi »⁴⁶. Cette maladroite interpénétration des motifs transcendantal et historiques se pose comme le symptôme d'une prédétermination qui biaise le déroulement de cette phénoménologie. La célébration de l'absolu parvenu à son terme réalise ce qui était présupposé de manière implicite dans une esthétisation du monde⁴⁷. Car c'est bien là le fondement des critiques que Hegel adresse au scepticisme moderne, à la philosophie des Lumières et aux philosophies qu'il nomme « de la réflexion » de Kant, Jacobi et Fichte : leur manque d'harmonie dans le monde. Mais voilà, désormais, l'Absolu est à la fois point de départ et résultat dans la philosophie hégélienne. La *Phénoménologie* « a pour présupposition la nécessité de prouver le savoir absolu ». Tout le processus logique s'en retrouve alors modelé selon la magistrature de cette visée initiale. Ceci nous mène à notre seconde enquête sur la prééminence du Même dans la philosophie hégélienne : le passage de l'affirmation de l'identité de la pensée et de l'être à sa transposition logique dans la structure circulaire du système. La question levinassienne de la réduction de l'altérité prend alors une nouvelle signification : celle de l'évacuation de la contingence hors du domaine du possible, ne laissant que la possibilité de la nécessité ; or, un tel procédé supprime de fait le possible comme possible. Car en fin de compte, dans cette marche de l'esprit, « la totalité de la réalité effective doit devenir identique à la conscience, remplir son espace *sans déficit ni excédant* »⁴⁸.

I.1.B. La suppression de l'altérité dans la structure circulaire du système

La question de la stabilité de la connaissance a toujours été une question philosophique importante. Parmi les issues possibles du trilemme d'Agrippa, il y a la régression à l'infini (sceptiques), la fondation dogmatique d'axiomes premiers (Descartes) ou bien la justification circulaire (Hegel). Pour cette justification de la vérité comme propriété dynamique et circulaire, on parlera alors de cohérentisme,

⁴⁴ *Ibid.*, p.381 *sqq*

⁴⁵ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.305

⁴⁶ *Ibid.*, p.305

⁴⁷ *Ibid.*, p.308 : « C'était *in abstracto* la démonstration que tous ces modes de pensée ne partaient pas du point de vue de l'Absolu. C'était *in concreto* la mise en évidence de la non-coïncidence, au terme, du rationnel et de l'effectivement réel, de l'idée et du phénomène, du subjectif et de l'objectif, de la non-idéalisation du monde, de la non-réalisation de l'idée »

⁴⁸ *Ibid.*, p.309 (nous soulignons « sans déficit ni excédant »)

lequel se comprend comme une théorie épistémologique qui postule que la justification et la véracité des croyances reposent sur leur cohérence interne au sein d'un système de connaissances. Hegel, parce qu'il pense que la science doit s'énoncer dans la forme d'un système, suppose ainsi que l'ordonnement et la structure de la connaissance doit être le fait d'un ensemble de relations dynamiques où les propositions deviennent des vérités car elles se soutiennent réciproquement et avec le Tout qu'elles forment ensemble. Cette structure circulaire, cohérentiste, s'aperçoit surtout dans les œuvres de la maturité plutôt que dans celles dites de jeunesse de Hegel, notamment parce que la distinction doxographique a été établie par les commentateurs justement d'après ce critère déterminant qui marque l'émergence du système proprement dit à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*.

[La *Phénoménologie de l'esprit*] n'a pour *objet* que le savoir qui apparaît, [...] elle peut, de ce point de vue, être prise comme le chemin de la conscience naturelle qui exerce sa poussée en direction du savoir vrai, - ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses configurations en tant que stations qui lui sont fixées d'avance par sa nature, afin qu'elle se purifie de façon à être esprit, en parvenant, moyennant l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en elle-même.⁴⁹

Ainsi que Hegel nous le dit, l'évolution et le chemin de la conscience naturelle vers le savoir, « lui sont fixés par avance ». On ne peut pas être plus clair s'il s'agit de démontrer la logique circulaire de la philosophie hégélienne. Haym ne se trompe pas alors lorsqu'il affirme que la *Phénoménologie* « présuppose dès l'abord ce qu'il faut prouver »⁵⁰, que « c'est ainsi que le commencement est prédéterminé par le but, le premier pas par le dernier »⁵¹. Mais cela pose de sérieuse question sur la scientificité d'une telle entreprise philosophique qui se donne pour but d'exposer le savoir dans sa forme véritable. La présupposition de l'Absolu court-circuite la prétendue naïveté de la conscience censée être l'origine de ce parcours phénoménologique. Le soi-disant commencement empirique de la certitude sensible n'est qu'un leurre. C'est un « faux-départ » phénoménologique⁵² en ce sens comme le qualifie Henri Maldiney. Cette circularité ne s'observe pas seulement dans le contenu du système hégélien, mais aussi dans sa forme. Car « la *Phénoménologie*, comme introduction au point de vue véritable sur le savoir, lequel rendra possible le déploiement adéquat du système de la science, doit elle-même être scientifique, faute de quoi elle ne serait pas une vraie introduction au savoir vrai »⁵³, remarque Olivier

⁴⁹ *PhE*, p.121-122

⁵⁰ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.309

⁵¹ *Ibid.*, p.310

⁵² Maldiney, H. (2012). *Regard, parole, espace*. Cerf, XII - « La méconnaissance du sentir et de la parole ou le faux départ de la Phénoménologie de Hegel », p.323 *sqq*; nous tenons à saluer l'article d'Olivier Tinland pour nous avoir fait découvrir cette source bibliographique précieuse, mais sur laquelle nous n'avons pas le temps de nous attarder davantage.

⁵³ Tinland, O. (2017). III. La Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme traité de subjectivation : In *La subjectivation du sujet* (p. 75 96). Hermann., p.85

Tinland en retraçant la critique de Haym. Pour reprendre alors ses dires, « dès le départ, les dés seraient pipés »⁵⁴. La boucle est bouclée, nous voilà pris dans la clôture du système. Le lecteur qui avait été introduit comme participant véritablement au dispositif de dévoilement du savoir à la manière d'une médiation métaphysique cartésienne se retrouve niée lui-même comme acteur, pour ne découvrir en fin de compte que l'hégémonie de l'absolu qui s'est amusé à se déguiser en de multiples figures, mais qui, n'est en réalité fait que d'un seul et même métal. En somme, c'est bien parce que la réalité ne *commence pas véritablement* par la conscience individuelle qu'il s'agit là d'une séparation artificielle établie pour les besoins de l'analyse scientifique. La *Phénoménologie*, c'est-à-dire la pédagogie du système de la science⁵⁵ sépare artificiellement pour les besoins de la démonstration ce qui, en réalité, n'est pas séparé : la conscience individuelle, la conscience objective et culturelle telle qu'elle s'exprime dans l'esprit des peuples et la conscience religieuse.

Le lecteur de la *Phénoménologie* qui se prend un temps pour le co-sujet de celle-ci se trouve emprisonné dans un « cercle vicieux », dans ce « cercle enchanté du système » où tout est déjà joué, dans un « monde complètement ensorcelé » présentant comme une subjectivation polyphonique ce qui n'est, à bien y regarder, que le déploiement monotone d'une subjectivité absolue.⁵⁶

Une hypothèse de lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*, suppose cependant une explication de cette prédétermination du chemin qui se comprendrait par un élément doxographique, lequel voudrait que Hegel n'ait écrit cette œuvre que pour rassembler et récapituler son propre parcours intellectuel mené jusqu'à lors. C'est là l'hypothèse herméneutique de Bernard Bourgeois dans le texte qu'il rédige pour le joindre en préambule de la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il propose⁵⁷. « Sens et intention de la *Phénoménologie de l'esprit* » - c'est ainsi qu'il l'intitule - montre ainsi que le choix des figures de l'esprit par Hegel est commandé par un intérêt rétrospectif et que Hegel ne s'y intéresse que négativement, c'est-à-dire non pas pour elles-mêmes, mais pour montrer qu'elles ne sont pas conformes au savoir absolu⁵⁸. Par conséquent, le parcours phénoménologique dressé ici ne serait que rétrospectif. Ceci ajouté au fait que Hegel identifie lui-même le sujet qui fait ce parcours comme « l'individu dont la substance est l'esprit qui se tient à un niveau plus élevé le parcours à la manière dont l'homme qui s'attaque à une science plus élevée traverse les connaissances préparatoires qu'il possède depuis

⁵⁴ *Ibid.*, p.86

⁵⁵ Kain, P. J. (2005). *Hegel and the other : A study of the phenomenology of spirit*. State University of New York Press., p.4

⁵⁶ *Ibid.*, p.87

⁵⁷ Nous résumons ici de manière sommaire le propos d'Olivier Tinland dans l'article déjà cité, auquel nous renvoyons volontiers le lecteur pour appréhender plus en profondeur la piste herméneutique et autoréflexive de l'hypothèse de Bernard Bourgeois. Ce n'est pas l'enjeu de notre étude.

⁵⁸ *Ibid.*, p.89 : « Le phénoménologue ne s'intéresse à chaque figure de la conscience que sous son « aspect négatif, auto-négateur, dialectique », donc non pas à ce qui pourrait constituer un motif de séjourner dans une telle figure, mais à ce qui justifie de la dépasser vers une autre, plus conforme à ce qui se dévoilera comme la vérité du savoir. »

longtemps, pour se rendre présent leur contenu »⁵⁹ ; ainsi, ce dit contenu, « cet être-là passé est une propriété déjà acquise de l'esprit universel qui constitue la substance de l'individu ». Pour Bernard Bourgeois alors, le discours d'Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* « n'est pas une affirmation à *autrui*, mais une confirmation de *lui-même*, une justification de sa propre démarche spéculative par la monstration de la nécessité de la marche qui l'a élevé à elle »⁶⁰. Cependant, le texte de la *Phénoménologie de l'esprit* n'est évidemment pas le seul dans lequel on peut voir la circularité du système hégélien. Ainsi, on trouve par exemple dans le troisième tome de l'*Encyclopédie* :

Pour nous, l'esprit a dans la *nature* sa *présupposition*, dont il est la vérité [...] Dans cette vérité, la nature est disparue, et l'esprit s'est produit comme l'Idée parvenue à son être pour soi, dont l'objet, aussi bien que *le sujet, est le concept* [...], dans la nature, le concept a son objectivité extérieure accomplie, cette sième extériorité séparant d'avec soi est supprimée, et il est, en celle-ci, devenu pour lui-même. Il n'est, par conséquent, cette identité qu'en tant qu'acte de faire retour à lui-même à partir de la nature.⁶¹

Dans la vérité absolue [...], c'est [pour l'esprit], une seule et même chose que de *trouver déjà là* un monde comme un monde présupposé, de *l'engendrer* comme quelque chose de posé par lui.⁶²

Dans la *nature comme présupposition de l'esprit*, la nature qui se pose comme *autre* de l'esprit est finalement *supprimée*, car *l'extériorité* qu'elle représentait pour l'esprit ne lui est plus étrangère du fait qu'elle *est sième*. La mienneté prévaut ainsi sur l'altérité de ce qui est autre jusqu'à nier même son altérité. Autre chose encore, la prétendue production du monde ou de l'histoire ne présente aucune altérité, puisque cette production ou engendrement (*Erzeugung*), ne se différencie pas d'un état de chose ou tout serait déjà là. On peut convenir alors d'une suppression de l'altérité dans l'évacuation de la contingence, où la contingence comme nouveauté et surprise se présente comme un mode de l'altérité⁶³. Tout ce qui se découvre était déjà là, et le chemin parcouru ne fait que nous ramener sur nos propres pas. Autrement dit, on ne va pas *autre part* que chez soi, on ne voit pas *autre chose* que ce que l'on est déjà. Mais peut-être est-ce le texte de la *Science de la Logique*, qui est le plus explicite au sujet de la circularité du système de la science :

⁵⁹ *PhE* (B)., p.77

⁶⁰ *Ibid.*, p.19

⁶¹ Hegel, G. W. F. (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit* ; (texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois). Librairie philosophique J. Vrin., p.178 (désormais *Ency.*)

⁶² *Ibid.*, p.180

⁶³ Tinland, O. (2017). III. La Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme traité de subjectivation : In *La subjectivation du sujet* (p. 75 96). Hermann., p.93 : « Un sujet transcendantal est-il encore consistant s'il doit sa structuration aux événements historiques qui surviennent dans son milieu culturel ? Inversement, que vaudrait un sujet historique dont le devenir contingent obéirait à la nécessité arbitraire du découpage logique opéré en surplomb par le phénoménologue ? »

Il faut accorder que c'est une considération essentielle – qui se dégagera de façon plus précise à l'intérieur de la logique elle-même – que celle selon laquelle la progression est une *rétrogradation* ramenant dans le *fondement* et à l'*originnaire*, dont dépend ce avec quoi l'on a commencé. – Ainsi, sur son chemin, la conscience est reconduite, à partir de l'immédiateté par laquelle elle commence, au savoir absolu comme en sa vérité. Ce terme dernier, le fondement, est, en effet, aussi ce dont procède le premier terme, qui entra en scène d'abord comme immédiat.⁶⁴

Les premiers seront les derniers et les derniers les premiers pour reprendre les mots de Saint Mathieu (Mt 20,16). Mais là, il n'y a pas de différence entre le premier et le dernier terme, car ils sont identiques. C'est l'Absolu qui se trouve en chaque point du système. Ce que nous pouvons dire désormais de la philosophie hégélienne, c'est que « cette aventure éthique et pratique de la liberté se trouve elle-même toujours déjà ordonnée finalement à la présence-à-soi d'un savoir ne laissant rien hors de soi »⁶⁵. Là s'ouvre alors le thème proprement dit de l'assimilation totale de la réalité par le système, c'est-à-dire de la Totalité. « Il n'y a de fait aucune réalité, ni spirituelle ni sensible, hors de l'universalité absolue. Tout ce qui est est l'Absolu : aussi bien n'y-a-t-il jamais d'exposition que de l'unique, harmonieuse, vivante totalité, de l'esprit dans son autodéploiement qui le fait sortir de soi et revenir dans soi »⁶⁶. Cette citation n'est pas de Levinas, mais bel et bien de Haym. Pourtant, sa grammaire et son contenu s'en rapproche grandement. L'essence de la critique levinassienne pourrait très bien partir de la critique de Haym autant que de celle de Rosenzweig. Toute la philosophie de Levinas, c'est une critique de l'idée que la pensée ne découvre que ce qui est déjà là en elle-même. Il ne s'agit pas de reconnaître dans l'extériorité ce qu'il y a déjà en soi, mais ce qui est Etranger, ce qui est inanticipable ; irruption dans la conscience d'un sens neuf, inédit, qui n'est pas déjà-là à l'insu de la conscience⁶⁷.

Une dernière remarque pour finir sur cette question de la circularité logique. Si c'est bien le retour à soi qui caractérise la philosophie hégélienne, quelle différence alors avec les « philosophie de la réflexion » - telles que Hegel les nommes ainsi - de Kant, Jacobi et Fichte ? Car certes, la réflexion est bien le mouvement de retour à soi. Or, la philosophie « spéculative » de Hegel présente ce retour à soi ; le « *speculum* » désignant en latin le « miroir » qui reflète une image faisant retour sur soi. On peut émettre l'hypothèse que Hegel voulu dire sa philosophie « spéculative » précisément pour se démarquer de ce qu'il observait comme « philosophie de la réflexion », dans la mesure où le type de retour à soi qu'il envisage ne serait plus simplement celui d'un mouvement abstrait et formel, mais concret et effectif (quoi que ce puisse réellement signifier en propre).

⁶⁴ Hegel, G. W. F. (2015). *Science de la logique—Livre premier L'Être* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin., p.84 (désormais *SL*)

⁶⁵ Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine* (p. 171-204). Hermann., p.173

⁶⁶ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.312

⁶⁷ *TL*, p.34 : « Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. »

I.1.C. L'effacement des distinctions par la sursumption dialectique

La raison comme faculté de synthèse et d'identification du divers est la source de la Totalité. La domination du Même de la métaphysique classique c'est l'idée que la pensée est incapable d'accueillir l'autre comme autre, dans son altérité : la raison est une puissance qui réduit l'altérité à l'identité et la source de cette identification est le Moi. Chez Hegel, malgré la séparation et l'altérité de l'être – dans le devenir par exemple – il s'agit toujours de surmonter la séparation par la dialectique et d'aboutir à une synthèse. Or, cette synthèse est précisément ce par quoi l'altérité est perdue.

Si l'Autre se présente au Même, la co-présence de l'Autre et du Même, dans le phénomène, constitue aussitôt un ordre. La discordance qui peut se produire au sein de cet ordre, se propose comme une invitation à la recherche d'un ordre nouveau où se résoudrait ce premier désaccord : la discordance devient problème. La science d'hier, devant les faits nouveaux d'aujourd'hui, s'achemine ainsi vers la science de demain. [...] Autrui, lui non plus, ne saurait donc apparaître, sans renoncer à son altérité radicale, sans rentrer dans l'ordre. Les ruptures de l'ordre rentrent dans l'ordre dont la trame est inusable, trame que ces ruptures manifestent et qui est totalité. L'insolite se comprend. L'apparente ingérence de l'Autre dans le Même a été à l'avance arrangée. [...] Le dérangement fut précurseur d'une totalité plus concrète, d'un monde, d'une histoire. [...] Tout se comprend, se justifie, se pardonne. [...] On fera attention à l'ordre qui annule le dérangement, à l'histoire où se résument les hommes, leurs misères et leurs désespoirs, leurs guerres et leurs sacrifices, l'horrible et le sublime.⁶⁸

On voit ici que le reproche de la réduction de l'Autre au Même, cette accusation de la négation de l'altérité, Levinas l'adresse à la philosophie, voire à la pensée en général puisqu'il évoque ainsi le fonctionnement de la science, qui procède également par absorption de l'inconnu désormais connu⁶⁹. Or, si la philosophie, et en particulier hégélienne, se voit jugée coupable de ce reproche, c'est essentiellement car elle n'aura pas conçu d'autre rapport possible avec le monde que le rapport du savoir⁷⁰. C'est ça la réduction de l'altérité : le fait que l'identité ne se laisse jamais perturber, que « le dérangement fut précurseur d'une totalité plus concrète ». Levinas a recours dans son écriture à la figure de style du chiasme pour illustrer cette subversion perpétuelle de l'altérité en identité. Dans le présent extrait, cette structure chiasmatisque évoque les « ruptures de l'ordre qui rentre dans l'ordre ». Mais on peut voir cette structure dans d'autres textes : « L'histoire comme figure ultime de la pensée ne signifie pas seulement sa subordination aux dogmes qui commandent le penseur sans se montrer à lui ; elle est

⁶⁸ *EDE.*, « énigme et phénomène », p.286-287

⁶⁹ *EL.*, p.53 : « La connaissance a toujours été interprétée comme assimilation. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de « prendre » dans le « comprendre ». La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre ».

⁷⁰ *Ibid.*, p.58 : « la connaissance qui est suppression de l'altérité et qui, dans le « savoir absolu » de Hegel, célèbre « l'identité de l'identique et du non-identique » »

le retournement, par le récit historique, de toute rupture de l'histoire en histoire d'une rupture »⁷¹. La préoccupation majeure de Levinas à propos de cette subversion et de cette récupération de l'Autre dans le Même s'exprime dans la crainte de l'histoire universelle qui continue son train d'être malgré les arrêts et les horreurs qui se jouent sur la scène du monde, lesquels devraient pourtant marquer une rupture dans cette histoire. Nous aborderons plus en détail cette question dans les prochains chapitres, mais disons déjà que c'est dans cette prééminence de l'ordre de l'histoire où s'annulent les ruptures de l'ordre que se trouve la violence contre l'altérité.

I.2. La violence du Système contre l'individualité et l'altérité

I.2.A. La Totalité ne laisse rien hors de soi (sursomption de la séparation et élimination de l'extériorité)

Il faut recadrer régulièrement l'analyse des textes que nous proposons à l'étude avec la problématique et la thématique qui sont les nôtres. Nous proposons, comme le titre de la recherche l'indique, un examen du « statut de l'altérité au regard des absolus ». Il est temps désormais de faire droit à la présentation de ces absolus que nous affirmons multiples et différenciés, étant donné que c'est sur la base des différences de ces absolus pluriels que nous entendons inscrire l'analyse de l'altérité. Voyons ce que Levinas en dit :

Dans un recueil paru trois ans après la deuxième guerre mondiale sous le titre de *Poésie, pensée, perception*, Jean Wahl notait (p.253) sous le mot « Absolu » : c'est d'abord l'idée de séparé. C'est devenu l'idée de complet et d'englobant. Le non-englobé est devenu englobant. Ne faut-il pas revenir au premier sens ? Le second nous mène à Hegel et aux néo-hégéliens ?... Et Wahl cherche à retrouver cet absolu - séparé ou transcendant - dans l'intensité du senti, de la passion, de la poésie.⁷²

Jean Wahl a été, on le sait, à la fois un introducteur de Hegel en France, et une figure intellectuelle qui inspira fortement Levinas. Jean Wahl fonde en janvier 1947 le Collège philosophique où il invitera Levinas à participer assidûment en délivrant des conférences qui deviendront plus tard les textes du recueil *Le Temps et l'Autre*. Le premier sens du terme « absolu » rapporté par Jean Wahl fait échos à l'étymologie latine du terme « *absolutus* », qui veut dire « détaché », « délié », « séparé ». Mais finalement, cette existence autonome, indépendante de l'être absolu, dérive progressivement vers l'idée

⁷¹ Levinas, E. (2014). *Noms propres*. Fata Morgana, p.82 (désormais *NP*)

⁷² *NP*, p.12

d'une existence « parfaite » et « achevée », ceci par l'idée même que la subsistance par soi était la forme d'existence la plus parfaite. C'est en ce sens que l'épithète « absolu » est mobilisé en français dans la philosophie médiévale vers 1100, en étant attribué exclusivement à Dieu. Dieu est « absolu » en ce double sens de séparé, indépendant, non-relatif, et aussi parfait et achevé (bien qu'infini) ; et toute sa perfection réside en ce qu'il est le seul être qui subsiste par soi parfaitement. Plus tard, dans le grand siècle de l'idéalisme allemand, entre les philosophies du Moi chez Fichte, de l'Identité chez Schelling et du Savoir Absolu chez Hegel, il apparaît en somme que tous ces grands systèmes philosophiques diffèrent moins par les problèmes qui les animent que par un écart dans l'intuition fondamentale de la conception de l'Absolu⁷³. Si nous en revenons alors à Hegel, Levinas nous dit, en rapportant le travail de Wahl, que le sens de l'Absolu chez le professeur de Iéna s'apparente à « l'idée de complet et d'englobant ». Hegel est celui qui, dans son œuvre, accomplit le retour du Même au plus haut degré, et ceci prend la forme chez lui de la Totalité, c'est-à-dire d'un système total, où la totalité de l'être est embrassée dans la conscience de soi. La marche de l'Esprit consiste en ceci qu'il doit parvenir à la connaissance de lui-même, à la conscience de soi de l'Absolu, à un « être-auprès-de-soi », en recueillant inlassablement en soi sa sortie hors de soi, et par suite tout ce qui était hors de soi. Dans l'article « Totalité et totalisation » paru dans *l'Encyclopaedia Universalis*, puis repris ensuite dans le recueil *Altérité et Transcendance*, Levinas expose les choses ainsi :

Loin de se réduire à un vide, la totalité de l'être serait l'essence même de l'Être, toute image donnée n'offrant du réel qu'un aspect partiel et abstrait. La vérité n'est vérité que quand elle est le tout de l'être. Dans ce désaccord entre le tout et le donné se montre, d'après Hegel, la réalité dans sa rationalité, comme une marche vers l'universel concret, c'est-à-dire vers un universel entièrement déterminé. Le tout suppose une certaine convenance des parties entre elles, une organisation. Il serait cosmos, système, histoire. *Il ne laisserait rien d'autre hors de lui*. Il serait liberté.⁷⁴

Hegel à ce titre, ne contredirait pas l'analyse de Levinas puisqu'il disait dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'Esprit* que « la figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci »⁷⁵. Seulement, l'appréhension que les deux penseurs ont de cette dynamique totalisante est radicalement opposée. Si pour Hegel, il s'agit du devenir naturel de la vérité que de s'organiser en un système et que c'est seulement dans cette mesure que le vrai se manifeste ; pour Levinas, ce monopole du sens par le système est une insulte à d'autres expériences signifiantes, c'est-à-dire dotées de sens, de significations : l'expérience éthique de l'autre. Un exemple de cette totalisation

⁷³ Tilliette, X. (1985). L'absolu et la philosophie de Schelling. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 205.

⁷⁴ Levinas, E. (2010). *Altérité et transcendance* (Éd. 3). Librairie Générale Française., p.59 (désormais *AT*) (nous soulignons « *il ne laisserait rien d'autre hors de lui* »)

⁷⁵ *PhE* (B)., p.60

qui ne laisse rien hors de soi s'observe dans la manière dont Hegel récupère dans sa philosophie les autres philosophies qu'il considère fausses ou inachevées. Les doctrines de la tradition sont réinvesties, mais seulement à titre de moments, de matériaux, de partie de sa philosophie propre. Levinas ne manque pas de mots durs quand il parle de la Totalité hégélienne, mais Haym non plus. Nous proposons de mettre côte-à-côte le texte de Levinas et celui de Haym, concernant la récupération des autres philosophies par Hegel, pour montrer une fois de plus la convergence des deux critiques :

Les philosophies du passé avaient [...] été sauvés de leur archaïsme par Hegel. Mais ils entraînent dans la « pensée absolue » comme moments, ou comme étapes à traverser ; ils étaient *aufgehoben*, c'est-à-dire bel et bien anéantis, en même temps que conservés.⁷⁶

Dominatrice, elle surplombe tant de points de vue par elle surmontés et réfutés. Ce qu'elle réfute – tel est son comportement, tel est son caractère –, elle en fait toujours aussitôt son profit. Chaque opinion vaincue, elle l'accroche à son char triomphal. En faisant valoir ce qu'on de périssable tous les systèmes qui l'ont précédée, elle fait des dépouilles de ces systèmes la matière dont elle se compose.⁷⁷

[Tel est le] traitement [...] que Hegel imposa de son côté aux systèmes de ses prédécesseurs. Il les a tous ensevelis dans son propre système. Il a précipité sur leurs cadavres la colossale pyramide de son idéalisme absolu.⁷⁸

Telle est l'attitude de la philosophie hégélienne à l'égard des autres philosophies. Or, contre cette volonté d'absorber en soi toutes les autres philosophies comme un trou noir dévore tout ce qui lui tombe sous la main, Levinas fait jouer la tension de l'universel et du particulier contre la philosophie hégélienne. Il rétorque alors que « la synthèse de toutes les philosophies n'est qu'une philosophie de plus » et qu'en ce sens, « le scandale de la multiplicité serait nécessaire à la philosophie »⁷⁹.

Mais qu'en est-il alors de l'altérité de l'Autre, quand cette altérité ne s'incarne pas dans les autres philosophies ? Vraisemblablement, cette philosophie du Même, cette Totalité qui ne laisse rien d'autre hors d'elle, efface toute séparation entre les choses pour les considérer depuis un point de vue supérieur qui, de par le fait qu'il considère une chose et une autre dans un même rapport, résorbe ainsi la distance qui existait entre elles. La Totalité comble la distance qui sépare le Même et l'Autre, et c'est en comblant cette distance que l'Autre est destitué de son altérité. Or si la Totalité se caractérise comme négation de la séparation, alors la séparation est analytiquement contenue dans le concept de Totalité – de la même manière que le concept de vallée est analytiquement contenu dans le concept de montagne. C'est là le

⁷⁶ *EL*, p.34

⁷⁷ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.65

⁷⁸ *Ibid.*, p.72

⁷⁹ *NP.*, p.77-78

noeud paradoxal de toute dialectique du Même et de l'Autre : Totalité et séparation se tiennent dans un rapport nécessaire dans la mesure où la totalité est toujours totalité d'un ensemble pluriel, et donc d'éléments séparés, qui pourtant tend à résorber cette même séparation jusqu'à former une unité parfaite dans laquelle les éléments ne seraient plus distincts. Hegel considère les choses depuis leurs unité, Levinas les considère depuis leurs séparation :

la *séparation radicale entre le Même et l'Autre*, signifie précisément qu'il est impossible de se placer en dehors de la corrélation du Même et de l'Autre pour enregistrer la correspondance ou la non-correspondance de cet aller à ce retour. Sinon, le Même et l'Autre se trouveraient réunis sous un regard commun et la distance absolue qui les sépare serait comblée.⁸⁰

Contre cette tradition qu'il considère narcissique et synthétique, la philosophie de Levinas s'établit sur le respect absolu de cette séparation – bientôt transcendance. L'Infini – terme choisi par l'auteur pour s'opposer à la Totalité – c'est d'abord une séparation absolue, irrésorbable, indépassable, non-synthétisable. Cette séparation, plus lointaine encore que la distance et la mesure, en dehors de tout regard commun surplombant qui pourrait venir la résorber, la combler, c'est la transcendance. Dès lors qu'il y a comparaison, il y a destruction de l'altérité. Levinas reprend à son compte la notion phare de la philosophie hégélienne – la négation – pour lui donner un autre sens : la double négation n'est pas le retour à l'identité de l'affirmation dans la négation niée, mais l'éveil d'une responsabilité par-delà cette négation hégélienne : « la non-indifférence du Dire c'est, sous la double négation, encore la différence, derrière laquelle rien de commun ne se lève en guise d'entité »⁸¹.

Quelles sont les conséquences d'une telle orientation philosophique à la manière de Hegel ? Tout d'abord, il y a une tension, entre le fait que la Totalité englobe tout et ne laisse rien subsister hors de soi d'une part, mais que la conscience individuelle ne peut pas, dans le même temps, se détourner de son expérience du monde en première personne. Cela s'expliquerait dans la philosophie de Hegel par un détour dans la philosophie de Fichte selon Haym. Hegel aurait d'abord trouvé chez Fichte, dans sa philosophie de la réflexion exposée dans la *Doctrine de la science*, l'énergie infinie de la vitalité de l'esprit fini dans la lutte contre sa propre limitation⁸².

⁸⁰ *TL*, p.24-25 (nous soulignons)

⁸¹ *NP*, p.23

⁸² Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.163 : « Certes, à suivre l'objectif de sa pensée, Hegel est à mille lieues d'accompagner Fichte dans l'abaissement de tout le monde extérieur au statut de pur et simple produit et reflet de l'esprit subjectif. [...] Pourtant, c'est justement dans l'énergie de la réflexion que résidait l'inestimable qualité de la *Doctrine de la science*. Jamais le tourment du processus sans fin de la détermination produite et reçue, jamais la vitalité de l'esprit fini en lutte contre son indéracinable limitation n'avaient été dépeints avec plus d'acuité »

La vie de l'esprit subjectif dépeinte par Fichte est traitée par Hegel de la même façon que le concept socratique par Platon. Elle est objectivée, et se voit de ce fait, moyennant un emprunt au trésor de la religion et de la poésie, débarrassée à la fois de l'existence de ses limites internes et de l'inexistence de ses fins. L'acte originaire de l'humaine conscience de soi revenant à soi se réinscrit dans la vie du Tout. La tâche dont il s'agit dans le cas de Hegel s'accomplit quand l'intuition, chevillée à son esprit, de la totalité fermée sur soi de l'Univers se confond avec l'abstraction du schéma de la conscience de soi que Fichte a produit. Elle s'accomplit, en principe, quand viennent s'exposer le Tout représenté comme se pensant lui-même, le concept d'amour transposé dans le concept d'esprit, la belle totalité et la vie éternelle du monde en tant qu'esprit « absolu », c'est-à-dire non point brisé, mais fermé sur soi, non point dépourvu, mais rempli de contenu, non point fini mais infini et désormais, cet « esprit absolu » en tant que conçu dans son éternité au sein de ce processus de dessaisissement et de retour dans soi.⁸³

Le processus de la *Phénoménologie* passe de la conscience subjective à l'esprit objectif, dans la mesure où, à travers l'expérience de la certitude sensible, la perception ou l'entendement, la subjectivité n'a de cesse de nier sa propre abstraction en s'inscrivant dans la réalité objective du monde commun. Là elle découvre que l'objectivité de l'esprit précède la liberté subjective, et qu'en ce sens elle l'informe toujours déjà. La « conscience se pose comme raison »⁸⁴, c'est-à-dire qu'elle surmonte l'exclusivisme de sa particularité pour entrer dans l'élément objectif de l'esprit.

La pensée que l'idéalisme hégélien mettait dans la subjectivité, avait également pour point de départ cette orientation égocentrique du sujet. L'effort remarquable de la dialectique consistait à montrer la nécessité de la conversion de cet égoïsme à l'Être et à la Vérité et, par là-même, à révéler une pensée qui sommeillait dans la subjectivité du sujet. A un certain moment la tension sur soi se relâche pour devenir conscience de soi, le Moi se saisit dans une totalité, sous une loi générale.⁸⁵

Nous avons débuté la présentation de la critique contre la philosophie hégélienne accusée de réductionnisme à l'égard de l'altérité par l'examen de l'identité de l'être et de la pensée qui avait déjà amorcé cette identité du *Moi* et du *Même*. Désormais pourvu de l'indication doxographique de cet héritage de la philosophie du *Moi* de Fichte qui féconde la pensée hégélienne, et comprenant la dynamique hégélienne de synthèse des opposés, notamment du subjectif et de l'objectif, nous pouvons saisir pleinement l'affirmation de l'identité entre le *Même* et le *Moi* - ou plutôt le fait que le *Moi* soit cette instance d'identification qui produit le *Même* -, qui aboutit à une définition de la philosophie comme « égologie ». La double compréhension de la philosophie hégélienne (occidentale) comme relevant à la fois de la totalité et de l'« égologie », Levinas la trame à partir de l'appréhension particulière que cette philosophie aurait de l'idée même de séparation :

⁸³ *Ibid.*, p.163-164

⁸⁴ *Ency. III.*, p.183

⁸⁵ *NP.*, p.104

La notion de séparation, pensée jusqu'au bout, conduit les philosophes à chercher, pour l'être séparé, une origine en lui-même. L'être séparé sera interprété et posé à partir d'une intériorité qui ne conduit précisément à rien d'autre, dans une dimension qui ne conduit qu'à soi. L'existence séparée sera sujet de connaissance ou conscience. La connaissance ne sera pas seulement l'une des activités, fût-elle la plus haute, d'une âme, mais sa substantialité d'isolée, ce par quoi elle existe à partir d'elle-même, c'est-à-dire séparément. À la conscience [...] rien n'est en effet extérieur. [...] La conscience [...] tire de soi tout ce qui vient du dehors. Si on pose le sujet comme conscience, tout événement se produisant en elle – l'eût-il bouleversée, heurtée, blessée – vient de ce sujet qui prend conscience, qui existe ainsi à partir de soi, qui ainsi est séparé. La philosophie, pour employer un terme husserlien, est une *égologie*. [...] Dès lors, la théorie de la connaissance, au sens moderne du terme, acquiert une valeur principielle : elle nous amène à l'être originel. Le sujet a cette dignité précisément comme sujet du savoir. De sorte que la théorie de la connaissance précède toute autre recherche philosophique, non seulement comme propédeutique du savoir, mais comme théorie de l'absolu. La connaissance [...] est relation avec l'objet. Mais l'objet que le sujet constitue comme opposé, s'oppose à lui d'une opposition qui reste à la mesure de la pensée qu'elle renie.⁸⁶

Ici, nous retrouvons l'essentiel de la position levinassienne : 1) la tension entre l'existence séparée et le fait d'englober tout ce qui est séparé ; 2) la critique de la philosophie comme étant strictement bornée à un problème de connaissance ; 3) la réduction de l'Autre sous la domination du Même dans le retour à soi perpétuel de la conscience. Encore une fois, même si Hegel n'est pas expressément nommé dans cet extrait, nul doute que Levinas a en tête la philosophie hégélienne : la mention d'une « théorie de l'absolu » ainsi que l'idée de la synthèse du sujet et de l'objet dans la compréhension que l'opposition entre les deux se résorbe dans la prise de conscience que l'opposition de l'objet au sujet est à la mesure de la pensée qui la pense – voilà des signes assez révélateurs. Qu'importe la radicalité de l'expérience, même dans l'extériorité du monde, l'enjeu, dans la philosophie traditionnelle, c'est que la pensée se reconnaisse dans l'être. C'est d'abord ça la violence faite à l'altérité : le fait que la pensée est incapable d'accueillir l'altérité du monde, d'accueillir l'autre comme autre, et qu'elle a un rapport au monde toujours déjà conditionné par l'intelligible et le rationnel. Levinas entend proposer une autre voie :

Ce qui se termine, c'est, peut-être, la rationalité attachée *exclusivement* à l'être porté par le mot, au *Dit* du Dire, au Dit transportant des savoirs et des vérités en guise d'identités invariables, s'intégrant à l'Identité autosuffisante d'un être ou d'un système, parachevé, parfait, récusant ou englobant les différences qui semblent le trahir ou le limiter. Intelligibilité qui arrive à son apothéose dans l'ultime identité « de l'identique et du non-identique » affirmé par Hegel qui clôt la philosophie du Même et de l'immanence ou l'*onto-logie*.⁸⁷

Ce qui répugne à Levinas, c'est l'idée que le système serait la seule chose qui confère le sens à l'existence individuelle. Si on voulait formuler cette critique dans un langage hégélien, on dirait alors que le système

⁸⁶ *Ibid.*, p.31 (nous soulignons « *égologie* »)

⁸⁷ *Ibid.*, p.11

opère sur ses moments (*Momente*) ou sur ses figures (*Gestalts*) qui le composent, la même violence que l'universel abstrait qui opprime le particulier dans sa domination. La dynamique de totalisation de l'être par le système de la science se révèle en somme comme le plus grand danger pour l'éthique. L'assimilation sans limite du non-moi par le moi, la réduction de l'Autre au Même, l'absorption de toute extériorité, tout cela offre une vision inquiétante. L'intelligibilité de la Totalité hégélienne qui contient le Tout de l'être en soi et ne laisse rien subsister au dehors de soi s'avance comme une pantophage tel un Kronos qualifié comme l'intellect dans le texte plotinien qui avale tout en lui-même « l'être séparé » qui s'en retourne à « sa source métaphysique » – l'âme retournant ainsi nécessairement à l'Un dont elle provient⁸⁸. Le défi de la philosophie levinassienne « consiste à échapper à la puissance d'unification, de recueil et de rassemblement, qui caractérisent précisément l'esprit tel que l'idéalisme allemand, en particulier, le reçoit en héritage de la pensée grecque »⁸⁹. Levinas cherche une voie pour « sortir du Système »⁹⁰ comme il le dit. Cela se passe par le refus de la totalisation, de l'unification du Tout, en respectant la séparation entre le Même et l'Autre. L'extériorité absolue de l'Autre, indépassable, non-synthétisable, signifie que le Même et l'Autre ne se totalisent pas, qu'ils demeurent absolument séparés. Ainsi, la considération de l'Autre en tant qu'Autre et le rejet de la Totalité sont les deux faces d'une seule et même pièce pour Levinas. Ceci s'explique par le fait que, si le système ou la Totalité a le monopole du sens, l'ensemble de ses parties qui le composent n'ont plus d'importance pris individuellement. La mort des individus n'est rien pour le système, l'existence du particulier n'est que contingente là où celle de l'universel est nécessaire. C'est ça la première violence de la Totalité contre l'altérité.

I.2.B. La philosophie du Neutre et l'absence de Visage

Le combat contre la philosophie du Même que mène Levinas, se présente aussi comme un combat contre la philosophie du Neutre, qui serait selon Levinas, l'entité intermédiaire qui permet de « comprendre le non-moi »⁹¹, l'entité qui permet l'identification de tout le non-moi que je peux

⁸⁸ Plotin. (2002). *Traité*. Flammarion. Traité 10 (V, 1) 7, 23-38, p.165 : « De cette lignée proviennent l'Intellect (νοῦς) dont nous avons parlé [...] il est plein des choses qu'il a engendrées (πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε), comme s'il les avait avalées pour les avoir de nouveau en lui-même et ne pas permettre qu'elles tombent dans la matière [...] comme l'expriment de façon voilée les mystères et les mythes qui parlent de dieux, en disant que Kronos, le dieu le plus sage, vient avant Zeus, et qu'il reprend en lui-même ce qu'il engendre, de sorte qu'il est rempli, qu'il est un Intellect qui connaît la satiété (κόρον ἤδη ὄντα) »

⁸⁹ Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine* (p. 171-204). Hermann., p.172

⁹⁰ Levinas, E. (2006). *Difficile liberté* (4e éd). A. Michel., p.308 (désormais *DL*)

⁹¹ *EDE.*, p.233 : « D'où un deuxième trait de la philosophie du Même : son recours aux Neutres. Pour comprendre le non-moi, il faut trouver un accès à travers une entité, à travers une essence abstraite qui est et n'est pas. Là se dissout l'altérité de l'autre. L'être étranger, au lieu de se maintenir dans l'impénétrable forteresse de sa singularité, au lieu de faire face-devient thème et objet. Il se range déjà sous un concept ou se dissout en relations. Il tombe dans le réseau d'idées a priori, que j'apporte pour le capter. »

rencontrer dans le monde avec le Moi. Ce neutre, c'est le commun, la totalité objective des relations, c'est le *genre* humain comme catégorie commune dans laquelle la particularité de l'individu est subsumée sous l'universalité de l'espèce. Le neutre, c'est par exemple, « la raison impersonnelle de Hegel qui ne montre à la conscience personnelle que ses ruses »⁹². Certes, il y a un scandale pour le sujet, d'être toujours déjà pris dans cette Totalité qui l'englobe⁹³, car sa conscience individuelle est toujours déjà devancée par la raison et par l'esprit absolu. Mais en dernière instance, cet englobement est encore plus dangereux pour autrui que pour moi. Car l'expérience en première personne de la valeur de ma subjectivité propre est indéracinable par l'expérience phénoménologie elle-même dans le phénomène de la faim ou de la douleur. Le sursaut de la conscience individuelle dans ce type d'expérience phénoménologique implique l'impossibilité de mon propre anéantissement dans la Totalité en tant que sujet. Tandis qu'autrui, lui, est facilement voué à la destruction.

Que la raison soit en fin de compte la manifestation d'une liberté, neutralisant l'autre et l'englobant, ne peut surprendre, depuis qu'il fut dit que la raison souveraine ne connaît qu'elle-même, que rien d'autre ne la limite. La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté est précisément sa réduction au Même.⁹⁴

La neutralisation de l'autre est à entendre au double sens : c'est parce que la spécificité d'autrui comme individu déterminé et unique est réduite sous l'élément neutre du concept ou du genre commun, qu'il est de ce fait maîtrisé jusqu'à l'anéantissement. La neutralisation de l'essence de l'autre – c'est-à-dire son altérité comme extériorité et étrangeté fondamentale – devient neutralisation de son existence même. Ce qui arrête alors la réduction violente de cette neutralisation, c'est l'expérience de la mort. La mort des individus représente une rupture du temps universel de la Totalité comme un brusque sursaut de l'altérité de l'autre qui remue l'amalgame homogène de la Totalité. Levinas confie d'ailleurs que c'est dans l'œuvre de Franz Rosenzweig qu'il trouva la première critique contre la totalité dans le récit de cette expérience de la mort⁹⁵. La mort révèle au plus haut degré le secret de l'intériorité qui ne saurait jamais être englouti, dépasser – *aufgehoben* -, dans la Totalité :

⁹² *TI*, p.332

⁹³ *Ibid.*, p.333 : « L'exaltation du Neutre peut se présenter comme l'antériorité du Nous par rapport à Moi, de la situation par rapport aux êtres en situation. L'insistance de ce livre [Totalité et Infini] sur la séparation et la jouissance était guidée par la nécessité de libérer le Moi de la situation où peu à peu les philosophes l'ont dissous d'une façon aussi totale que l'idéalisme hégélien où la raison engloutit le sujet. »

⁹⁴ *Ibid.*, p.34

⁹⁵ *EL*, p.70 : « c'est dans la philosophie de Franz Rosenzweig, laquelle est essentiellement une discussion de Hegel, que j'ai rencontré la première fois une critique de la Totalité. Cette critique part de l'expérience de la mort ; dans la mesure où l'individu englobé dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité ne s'est pas « totalisé » ».

La séparation n'est radicale que si chaque être a son temps, c'est-à-dire son intériorité, si chaque temps ne s'absorbe pas dans le temps universel. Grâce à la dimension de l'intériorité, l'être se refuse au concept et résiste à la totalisation. [...] La thèse du primat de l'histoire constitue pour la compréhension de l'être un choix où l'intériorité est sacrifiée. Le présent travail propose une autre option. Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret. Nous savons depuis toujours, qu'il est impossible de se faire une idée de la totalité humaine, car les hommes ont une vie intérieure fermée à celui qui, cependant, saisit les mouvements globaux de groupes humains. L'accès de la réalité sociale à partir de la séparation du Moi, n'est pas englouti dans l' « histoire universelle » où n'apparaissent que des totalités.⁹⁶

Voilà ce que nous dit Levinas contre cette philosophie du Neutre : dans l'expérience éthique de l'Autre, « entre les hommes est absente cette sphère du commun que toute synthèse présuppose »⁹⁷. Seulement le problème, c'est que « ce secret a été ridiculisé par Hegel » car « parler ainsi, c'était bon pour la pensée romantique... »⁹⁸. Ainsi, dans la marche de l'Esprit vers sa propre réalisation dans le monde, la pensée néglige la singularité et l'irréductibilité de l'autre en le réduisant à une simple détermination négative de la dialectique de l'Histoire. Mais au lendemain des événements tragiques du XX^e siècle, nombre de penseurs se sont indignés d'une telle philosophie systématique qui, par le système même, pourrait justifier les horreurs de l'Histoire dans une prétendue nécessité du moment négatif de la dialectique à la lumière d'une économie historique rétrospective totale.

La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes.⁹⁹

Tel est le problème définitif de cette neutralisation de l'altérité : l'anonymat permet la banalisation du mal, dont Arendt parlera longuement. Les individus, sont réduits dans la Totalité de l'histoire à n'être que « des porteurs des forces » et non plus des êtres humains, c'est-à-dire responsables-pour-autrui. Alors là se manifeste réellement la violence du Même dans les formes de la guerre et de la domination. Dans cette configuration, on ne voit plus le Visage d'autrui, et on ne commet plus en son nom propre le mal. Autrui se retrouve sans Visage, et le mal est sans nom. Là s'établit alors le lien – obscure mais signifiant – entre la Totalité de la philosophie hégélienne et le totalitarisme du XX^e siècle, dans la destruction de

⁹⁶ *TL*, p.50-51

⁹⁷ *EL*, p.72

⁹⁸ *Ibid.*, p.73

⁹⁹ *TL*, p.6

la pluralité humaine. Au point même où Levinas confie lors de son entretien avec François Poirié : « encore aujourd'hui, je me dis qu'Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal »¹⁰⁰. Cette affirmation d'une connivence entre la trame de l'ontologie dans la philosophie occidentale - sa forme achevée dans l'hégélianisme -, avec l'hitlérisme sera également l'objet d'un livre intitulé *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, dans lequel il écrit également que « la barbarie sanglante du national-socialisme n'est pas dans une quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, ni dans quelque malentendu idéologique », mais qu'il s'agit bel et bien d'une « possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Être, soucieux d'être »¹⁰¹. Chez Levinas, ce refus de l'anonymat de l'être et du Neutre est alors solidaire du désir d'évasion dès le commencement, dans l'incipit plus existentiel de sa philosophie. La problématique de l'existence humaine apparaît dès ses premières publications, dans les textes *De l'existence à l'existant* de 1947 et *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de 1949, mais elle ne sera jamais abandonnée pour autant, puisqu'on la retrouve dans une modalité nouvelle dans les derniers écrits également dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en 1974. Ce dont il est question dans le premier ouvrage, c'est de l'hypostase comme événement ontologique où l'existence se contracte dans l'existant, et rompt l'anonymité de l'être¹⁰² qui se présente dans la forme de *Il y a*. La critique contre la philosophie du Neutre prendra chez lui plus tard la forme d'une opposition contre ce qu'il nomme « la métaphysique de la Lumière »¹⁰³.

I.3. La réponse Levinassienne de l'absolument autre contre la philosophie du Même et à la philosophie hégélienne

I.3.A. L'irréductibilité catégorielle de « l'absolument autre » dans la sortie hors de l'ontologie dans « l'autrement qu'être »

L'*autrement qu'être* chez Levinas renvoie à une dimension éthique et ontologique qui dépasse le cadre traditionnel de la métaphysique occidentale, souvent centrée sur l'ontologie, c'est-à-dire sur l'étude

¹⁰⁰ Poirié, F. (1987). *Emmanuel Levinas*. La Manufacture., p.84

¹⁰¹ Levinas Emmanuel. (2018). *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai [Le mal élémental] / de Miguel Abensour ([Nouvelle édition]). Éditions Payot & Rivages., p.25-26

¹⁰² Levinas, E. (1990). *De l'existence à l'existant* (2e éd. augm). J. Vrin. Préface de la deuxième édition., p.11 : « l'hypostase où l'être, plus fort que la négation, se soumet, si on peut dire, aux êtres, l'existence à l'existant. » (désormais *EE*)

¹⁰³ *NP*, p.122 : « [L'Être] éclaire d'une lumière à spectre sans stries un espace sans cachette ni replis, sans clandestinité, sans mystère ; rassemble en totalité *une*, c'est-à-dire sans transcendance » ; *TI*, p.34 : « « Connaître ontologiquement, c'est surprendre dans l'étant affronté, ce par quoi il n'est pas cet étant-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi il se trahit en quelque manière, se livre, se donne à l'horizon où il se perd et apparaît, donne prise, devient concept. Connaître, revient à saisir l'être à partir de rien, ou à le ramener à rien, lui enlever son altérité. Ce résultat s'obtient dès le premier rayon de lumière. Eclairer, c'est enlever à l'être sa résistance, parce que la lumière ouvre un horizon et vide l'espace - livre l'être à partir du néant. »

de l'être en tant qu'être. La critique qu'il fait de la tradition philosophique - et de son point culminant chez Hegel -, associe explicitement la philosophie du Même à l'ontologie. Il faut faire autre chose que l'ontologie, il faut parvenir à *l'autrement qu'être*. Le livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁰⁴ expose la maturation de la pensée de Levinas et se présente en ce sens comme l'aboutissement de sa recherche d'une alternative à la philosophie traditionnelle. Or, si la philosophie traditionnelle se caractérise par l'ontologie, c'est-à-dire la focalisation sur l'être, la philosophie levinassienne n'en est pas pour autant une philosophie du Néant à la manière de Sartre ou d'une littérature de l'absurde. Car Levinas a été particulièrement attentive à la leçon de Hegel selon laquelle le non-être participe encore à l'être en tant que détermination négative, et que *l'être pur est identique au néant pur dans son abstraction*¹⁰⁵. Ainsi : « Être ou ne pas être - la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être - de l'autrement qu'être - prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant : précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance »¹⁰⁶. Dans une veine shakespearienne qui reprend la sonorité du célèbre monologue de Hamlet, Levinas nous fait comprendre que « être ou ne pas être », telle n'est pas la question pour la philosophie de *l'autrement qu'être* qui s'assume comme transcendance. De fait alors, il faut prendre au sérieux cette transcendance comme altérité radicale qui se démarque de toutes les altérités relatives et précaires que je peux rencontrer dans le monde. Les objets, les événements, et même les nourritures, sont déjà en un sens autre pour moi ; et plus généralement, tout ce qui n'est pas moi, est déjà autre que moi. Mais cette altérité est négative, trop pauvre parce que trop relative et trop conditionnelle, elle peut se subvertir et se transmuter en une part de moi-même à tout moment. C'est ainsi que procède le manger : d'un être autre que moi en quoi consiste la nourriture, je me repais pour me renforcer et persévérer dans mon être, et par là, je m'assimile son altérité dans mon identité au sens le plus organique qui soit.

L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce « je », cet « autre ». De ces réalités, je peux « me repaître » et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même, leur altérité se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre.¹⁰⁷

L'*absolument autre* d'autrui, l'altérité métaphysique, me porte alors vers un mode d'exister nouveau qui consiste dans *l'autrement qu'être*. Or, *l'autrement qu'être*, parce qu'il signifie une sortie de l'ontologie,

¹⁰⁴ Levinas, E. (2006). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (5. éd). Librairie générale française ; Kluwer Academic. (désormais *AE*)

¹⁰⁵ *Infra.*, p.126

¹⁰⁶ *AE.*, p.14

¹⁰⁷ *TI.*, p.21

est alors une attitude spécifiquement humaine ; cette sortie hors de l'ontologie se présente de fait comme le retrait du sujet hors du cours habituel de l'existence des choses qui se caractérise essentiellement comme *conatus*, c'est-à-dire comme persévérance dans l'être. L'attitude éthique alors, parce qu'elle se résume dans cet autrement qu'être, signifie l'éthique dans la suspension de la persévérance dans l'être pour se manifester comme attention et responsabilité pour autrui. Dans l'entretien avec Philippe Nemo, il insiste et précise le sens de cette position par rapport à l'ontologie classique :

La condition ontologique se défait, dans la condition ou l'incondition humaine. Être humain, cela signifie : vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l'être, en un « autrement qu'être ». Non pas seulement un « être autrement » ; être autrement c'est encore être. L'« autrement qu'être », en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'évènement de son inquiétude, de son dés-interessement, de la mise-en-question de cet être – ou de cet *esement* – de l'étant.¹⁰⁸

Or, et c'est là toute la force du geste levinassien : se défaire de l'onto-logie, c'est aussi se défaire de ses mécanismes, de ses ressorts, de sa logique. Les catégories sont ces outils par lesquels on pense l'être. On le sait depuis la séparation des êtres en « substances » et « attributs » ou « essences » et « prédicats » depuis Aristote (*Organon* et *Métaphysique*) ; on le sait aussi depuis l'impressionnant tableau des catégories kantienne dans l'exposition des concepts purs de l'entendement dans « l'Analytique Transcendantale » de la *Critique de la Raison pure*¹⁰⁹. Levinas nous dit qu'il faut désormais se détourner des catégories traditionnelles, car du fait qu'elles sont les outils de la compréhension de l'être, elles réduisent nécessairement l'altérité qu'elles ordonnent dans les catégories. Le travail de la raison se présente en cela comme une réduction dans et par la thématization où l'inconnu est ramené au connu et où l'Autre est réduit au Même dans l'uniformité de l'espèce ou du genre. Ainsi, on peut voir dans toute l'étendue de l'œuvre de Levinas cette même exigence de détachement à l'égard des catégories :

L'expérience hétéronome que nous cherchons – serait *une attitude qui ne peut se convertir en catégorie* et dont le mouvement vers l'Autre ne se récupère pas dans l'identification.¹¹⁰

Toute l'importance du *manger* et du *boire* de mon prochain, par-delà la mystifiante philanthropie, fait *irruption dans la sérénité des catégories* et les commandes.¹¹¹

¹⁰⁸ Levinas, E., & Nemo, P. (2011). *Ethique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo* (Éd. 16). Librairie Général Française., p.97 (désormais *EL*)

¹⁰⁹ Kant, I. (2012). *Critique de la raison pure* (A. Tremesaygues & B. Pacaud, Trad.; 8e édition). PUF., p.94

¹¹⁰ *EDE.*, p.266 (nous soulignons)

¹¹¹ *NP.*, p.13 (nous soulignons)

La rupture de la totalité n'est pas une opération de pensée, obtenue par simple distinction entre des termes qui s'appellent ou, du moins, qui s'alignent. Le vide qui la rompt, ne peut se maintenir contre une pensée, fatalement totalisante et synoptique, que si la pensée se trouve en face d'un Autre, *réfractaire à la catégorie*.¹¹²

La proximité de l'un à l'autre est *pensée ici en dehors des catégories ontologiques* où, à divers titres, intervient également la notion d'autre, que ce soit comme obstacle à la liberté, à l'intelligibilité ou à la perfection, que ce soit comme terme qui confirme en le reconnaissant, un être fini, mortel et incertain de soi, que ce soit comme esclave, comme collaborateur ou comme Dieu secourable.¹¹³

Il s'agit d'approcher l'altérité d'une nouvelle manière, d'une *autre* manière que celle qui fut la manière de l'ontologie traditionnelle. Et déjà le mot « approche » signifie une prise de distance avec l'ontologie, car l'approche ça n'est pas la conception, ce n'est pas la compréhension. L'altérité, s'il est vrai que pour être conservée dans sa pleine intégrité, ne doit pas se penser dans les chaînes des catégories, ne peut alors être « l'objet » d'une « conception », car la conception nous renvoie aux concepts et les concepts aux catégories. C'est bien ça en définitive, la révélation de l'*absolument autre* et de l'*autrement qu'être* : cette idée que nous parlons d'« une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique »¹¹⁴ mais qui soit « absolument autre ». Cette appréhension unique de l'altérité serait une forme d'intuition immédiate et indicible qui annonce sa formulation sous le terme d'Infini, étant entendu que dans l'absence de fondement qui serviraient de repère et de critère *a-priori* pour conditionner le déroulement de la rencontre avec autrui, tout est toujours à refaire, à réapprendre. En somme, il n'y a pas de guide fini qui dicterait, dans les formes des catégories, comment je dois me rapporter à l'altérité ni en quoi elle est autre, puisqu'elle est autre d'une manière autre par rapport ce que peuvent représenter les catégories, *et parce qu'elle n'est autre qu'à cette seule condition*. L'altérité n'est pas autre selon le nombre ou la matière, l'autre n'est pas autre par le fait qu'il manifeste une quantité différente de moi ou une qualité différente, il est autrement autre, absolument autre¹¹⁵. Mais cette subversion est tellement radicale et inhabituelle, que Levinas lui-même semble parfois ne pas parvenir à s'y tenir entièrement. Dans les dernières pages du livre *De l'existence à l'existant*, Levinas semble manquer de force ou de fidélité à l'égard de son propre paradigme et n'est pas assez radical dans sa rupture avec les catégories : « La catégorie de la quantité, ni même celle de la qualité, ne décrit pas l'altérité de l'autre qui n'est pas

¹¹² *TL*, p.30 (nous soulignons)

¹¹³ *AE*, p.32 (nous soulignons)

¹¹⁴ *EL*, p.57

¹¹⁵ Poirié, F. (1987). *Emmanuel Levinas*. La Manufacture., p.95 : « Une altérité qui ne se résume pas au fait que l'autre qui me ressemble à un autre attribut dans sa caractéristique. D'habitude, nous disons qu'une chose est autre parce qu'elle a d'autres propriétés. Il y a là un papier blanc, il y a à côté un papier noir - altérité ? Ils sont autres aussi par le fait que l'un est à un endroit de l'espace et l'autre à un autre endroit de l'espace ; ce n'est pas là l'altérité qui vous distingue de moi. [...] Mais avant tout attribut, vous êtes un autre que moi, autre autrement, autre absolument ! cette altérité autre [...] est logiquement non justifiable, logiquement indiscernable ».

simplement d'une autre qualité que moi, mais qui porte, si l'on peut dire l'altérité comme qualité »¹¹⁶. Cependant, cet écart peut s'expliquer dès lors qu'on regarde les dates des ouvrages : *De l'existence à l'existant* paraît en 1947, autrement dit, avant les autres œuvres citées plus haut. Ainsi, cette formule qui suggère de penser « l'altérité comme qualité » n'est en fait que le premier balbutiement d'une intuition dont la marche va s'assurer au fur et à mesure qu'elle progresse, jusqu'à parvenir à sa formulation la plus aboutie dans l'autrement qu'être. Cet autrement qu'être, exprime, par la radicalité de sa sortie hors de l'être et de son système, une percée de la totalité qui se pense comme transcendance : « La vérité indiquerait ainsi l'aboutissement d'un mouvement partant d'un monde intime et familier [...] vers l'étranger, vers un là-bas, Platon l'a dit. La vérité impliquerait mieux qu'une extériorité, la transcendance »¹¹⁷. La référence à Platon est ambivalente chez Levinas, car à la fois Platon serait celui qui a montré le sens de la transcendance de l'être avec l'au-delà de l'être (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)¹¹⁸, mais en même temps, il serait celui qui aurait abandonné cette intuition pour entamer un programme spirituel du retour perpétuel à soi dans la philosophie. Mais à vrai dire, la lecture de Platon par Levinas est un peu déformée. Levinas lit Platon à travers Plotin, et, se faisant, attribut un excès de signification à la philosophie platonicienne. Quoi qu'il en soit de cette interprétation de lecture, l'important est de saisir que cette transcendance dans la mesure où elle est un au-delà de l'être, n'est pas cependant un non-être, car le non-être est solidaire de l'être dans la dialectique qu'il entretient avec lui. La transcendance signifie une sortie radicale, qui perce la croûte de l'être et du système, un mouvement d'évasion, évasion qui devient bientôt exilé et exode. Cette transcendance est la seule condition de possibilité d'une expérience de l'Autre en tant qu'Autre, d'une expérience qui, à l'inverse de la synthèse thématique de la raison, ne réduit pas l'Autre au même sous l'universalité du concept¹¹⁹.

¹¹⁶ *EE.*, p.161

¹¹⁷ *EDE.*, p.229

¹¹⁸ *Ibid.*, p.238 : « Platon s'en tient à elle quand il met le Bien au-dessus de l'être, et, dans Phèdre, définit le vrai discours comme un discours avec les Dieux » ; p.275 : « L'au-delà est précisément au-delà du « monde », c'est-à-dire au-delà de tout dévoilement, comme l'Un de la première hypothèse du Parménide, transcendant toute connaissance fût-elle symbolique ou signifiée. « Ni semblable, ni dissemblable, ni identique ni non-identique » dit Platon de l'Un en l'excluant précisément de toute révélation même indirecte. Le symbole ramène encore le symbolisé au monde où il apparaît » ; p.264-265 : « Et cependant la transcendance de l'être qui se décrit par l'immanence n'est pas l'unique transcendance dont parle les philosophes eux-mêmes. Les philosophes nous apportent aussi l'énigmatique message de l'au-delà de l'Être. La transcendance du Bien par rapport à l'Être *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* est de deuxième degré, et l'on n'est pas obligé de la faire aussitôt rentrer dans l'interprétation heideggerienne de l'Être transcendant l'État. L'Un plotinien est posé au-delà de l'Être et aussi *ἐπέκεινα νοῦ*. L'Un dont parle Platon dans la première hypothèse du Parménide est étranger à la définition et à la limite, au lieu et au temps, à l'identité avec soi et à la différence par rapport à soi, à la ressemblance et à la dissemblance, étranger à l'être et à la connaissance | dont d'ailleurs tous ces attributs constituent les catégories. Il est autre chose que tout cela, *autre* absolument et non pas par rapport à quelque terme relatif. »

¹¹⁹ *TL.*, p.76 : « L'intelligence directe de Dieu est impossible à un regard sur lui dirigé, non pas parce que notre intelligence est limitée, mais parce que la relation avec l'infini, respecte la Transcendance totale de l'Autre sans en être ensorcelée et que notre possibilité de l'accueillir dans l'homme, va plus loin que la compréhension qui thématise et englobe son objet. »

I.3.B. Odyssée contre Exode : deux modèles du voyage pour penser la révolution philosophique

Dans son mouvement de retour à soi perpétuel, la philosophie du Même – celle de la réminiscence, de l'autonomie, de la tautologie –, dessine un mouvement circulaire qui illustre spatialement cette absorption de la totalité du sens dans une circonscription fermée. La clôture se présente comme un cercle : le cercle est la figure la plus excellente de la géométrie, parce qu'en elle l'unité de son être n'est jamais interrompue ou troublée par des angles qui viendraient la heurter ou la fragmenter¹²⁰. Cette idée d'un mouvement réflexif qui ne fait que revenir à soi, c'est-à-dire à fonder son identité dans l'autonomie et qui consiste à être toujours même, Levinas l'associe à l'Odyssée d'Ulysse.

La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. [...] Le Dieu des philosophes, [...] est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale. La philosophie qui nous est transmise ramène à ce retour non seulement la pensée théorique, mais tout mouvement spontané de la conscience. Non seulement le monde compris par la raison cesse d'être autre car la conscience s'y retrouve, mais tout ce qui est *attitude* de la conscience, c'est-à-dire valorisation, sentiment, action, travail et, d'une façon plus générale engagement, est en dernière analyse conscience de soi, c'est-à-dire identité et autonomie. La philosophie de Hegel représente l'aboutissement logique de cette allergie foncière de la philosophie.¹²¹

La métaphysique s'efforcerait de supprimer la séparation, d'unir. [...] La séparation de fait où la métaphysique commence, résulterait d'une illusion ou d'une faute. Étape que parcourt l'être séparé sur le chemin de retour vers sa source métaphysique, moment d'une histoire qui s'achèvera par l'union, la métaphysique serait une Odyssée et son inquiétude, la nostalgie.¹²²

La philosophie grecque est nostalgique, comme épreuve et souffrance du retour à une identité perdue, dont il s'agirait de faire mémoire et de resurgir. Telle est l'histoire de la réminiscence des Idées platonicienne, telle est aussi l'histoire de la dialectique de l'Esprit chez Hegel. La philosophie de la transcendance est au contraire une droite, un chemin infini, qui ne revient jamais à soi, ni par circularité,

¹²⁰ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.159 : « En d'autres termes, le système tel qu'il existe paraît défier toute analyse, toute investigation. Il se présente comme une sphère lisse plus facile à faire rouler qu'à saisir. » ; p.161 : « L'idéal exige que la totalité soit envisagée comme le faisaient Platon et Aristote, comme un Tout fermé sur soi à la façon d'un cercle, telle une divinité bienheureuse. »

¹²¹ *EDE.*, p.263

¹²² *TI.*, p.105

ni même par angularité. Ce non-retour à soi exprime un autre type d'inquiétude, qui n'est pas l'inquiétude pour soi de la dispersion de l'identité, mais l'inquiétude pour autrui de son existence qui est de ma responsabilité. Or, s'il doit y avoir une subversion du fond philosophique pour passer d'une philosophie de l'Être à une philosophie de l'Autre, il y a aussi besoin de procéder à un changement de la manière même de philosopher. Cette exigence de sortir de la trame de l'ontologie doit aussi quitter les ressorts de son discours :

La philosophie, en tant que pensée modale, se sépare de l'être si radicalement qu'elle n'y revient même pas en tant que pensant les conditions de sa possibilité. [...] l'ensemble du propos se veut libre des conditions de l'être comme de l'être lui-même. La dépendance indirecte à l'égard du possible transcendantal lui pèse autant que le dogmatisme [...] l'évasion va vers le sens hors de l'être, l'absolu est pensé en d'autres termes que l'être et on ne devrait pas pouvoir objecter à cette sortie, la finitude des conditions transcendantales de la pensée même qui les quitte.¹²³

Pour schématiser alors la différence qu'il propose par rapport à la tradition philosophique qui le précède de deux millénaires et dont il se fait l'adversaire, Levinas mobilise alors deux modèles mythiques du voyage censés incarner les deux voies possibles pour la métaphysique. L'ancienne métaphysique, celle de Parménide, de Platon, et surtout de Hegel - celle de la domination du Même -, se comprendrait dans les termes de l'*Odyssée* d'Ulysse ; tandis que la métaphysique levinassienne, celle qui entend rendre justice à l'altérité sans la réduire, ni la violenter - celle qui évoque l'ailleurs et la responsabilité -, cette métaphysique-là prendrait la forme de l'*Exode* des juifs dirigés par Moïse. Dans l'*Odyssée*, il y a l'idée que la conscience ne fait que revenir à elle-même, en dépit de toutes les modifications qu'elle semble avoir subies et de toutes les expériences qu'elle a faites. À l'inverse, l'*Exode* est un départ sans retour. Levinas ne semble pas cependant évoquer explicitement l'épisode de l'*Exode*, mais seulement en négatif. La formulation la plus explicite de cette distinction des deux voies évoquent d'ailleurs la figure d'Abraham plutôt que celle de Moïse qui fût pourtant celui qui a mené l'*Exode* du peuple juif :

L'Œuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Œuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une ingratitude de l'Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine.¹²⁴

Ce qui importe, c'est de penser un « mouvement sans retour ». « Mouvement sans retour » est d'ailleurs le titre de la section de cet article sur « La Trace de l'Autre » de l'édition augmentée du recueil *En*

¹²³ *NP*, p.79

¹²⁴ *EDE*, p.266-267

découvrant l'existence. Nul besoin d'une mention explicite de l'Exode dans son ubiquité biblique pour invoquer ici la force de cet épisode dans la radicalité de ce mouvement sans retour et à sens unique que suppose la métaphysique levinassienne. À sens unique, car le renoncement à la réciprocité qui fait la valeur éthique de cette attitude philosophique se caractérise en même temps par le fait de « renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est avoir ce triomphe dans un temps *sans moi* »¹²⁵. Là pointe aussi la gratuité de la sainteté, puisqu'il fixe l'idée de ce mouvement vers l'Autre sans retour par le terme de « liturgie »¹²⁶. Bien que Levinas invite son lecteur à ne pas introduire immédiatement la perspective religieuse dans la compréhension de ce terme de « liturgie », il reconnaît néanmoins qu'il appelle « une certaine idée de Dieu » qui apparaîtra nécessairement au cours de l'analyse philosophique. Cette question de la religion – en particulier juive – sera l'objet de notre prochaine section. Pour l'heure, examinons la valeur de cet imaginaire de l'Exode ou de l'exil. La perspective de l'exode marque l'aboutissement de la pensée levinassienne de l'extériorité. Les premiers textes évoquaient cette exigence de sortie radicale dans les termes de l'évasion, notamment de l'évasion hors de soi dans la mesure où l'enfermement en soi de la faim, de la fatigue ou de la vieillesse, décrivait une phénoménologie de la claustration du sujet sur lui-même. Les derniers textes dépassent la question de l'enfermement phénoménologique du sujet pour prendre le point de vue plus haut sur la clôture de l'être lui-même. Il y a alors un cheminement interne à l'évolution de la pensée de l'extériorité chez Levinas, qui part de la question de l'évasion vers le paradigme de l'exode¹²⁷. L'importance de cette ultime figure de l'extériorité expose une sorte d'équivalence qui s'établit chez Levinas « entre Autrui et Délivrance, entre exode et altérité »¹²⁸. La valeur de cette analogie des voies philosophiques avec les deux modèles du voyage est précieuse, car elle offre à l'imagination une compréhension immédiate de ce que l'entendement peine peut-être à concevoir. L'Exode est à la métaphysique de l'Autre ce que l'Odyssée est à l'ontologie du Même : un modèle mythique du voyage qui illustre la spécificité de chacune des voies philosophiques.

I.3.C. Le judaïsme comme autre point de départ pour la philosophie

Levinas n'aimait pas qu'on le qualifie de « penseur juif »¹²⁹, car il se présentait comme authentique philosophe, et non pas simplement comme un exégète des textes de la religion juive. De fait, comme

¹²⁵ *Ibid.*, p.268

¹²⁶ *Ibid.*, p.268 : « L'œuvre du Même en tant que mouvement sans retour du Même vers l'Autre ? je voudrais la fixer par un terme grec qui dans sa signification première indique l'exercice d'un office non seulement totalement gratuit, mais requérant, de la part de celui qui l'exerce, une mise de fonds à perte. Je voudrais le fixer par le terme de liturgie »

¹²⁷ Ciaramelli, F. (1982). « De l'évasion à l'exode », in *Revue Philosophique de Louvain*, 80(48), 553-578.

¹²⁸ Duval, R. (1975). « Exode Et Altérité », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59(2), p.239,

¹²⁹ Nous renvoyons sur ce point à la minutieuse étude de Sophie Nordmann : Nordmann, S. (2017). *Levinas et la philosophie judéo-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin. Dans l'introduction, elle rapporte que cette qualification de « penseur juif »

pour revendiquer publiquement sa qualité propre de philosophe et en attendre la reconnaissance, Levinas va séparer ses œuvres « philosophiques » et ses « textes juifs » dans une démarche éditoriale manifeste : « le Levinas philosophe fait paraître ses essais chez Martinus Nijhoff et Vrin ; le Levinas « penseur juif » publie ses commentaires talmudiques aux Éditions de Minuit »¹³⁰. Mais parmi les grands livres qui auraient façonné son esprit, il y a la Bible avant toute autre chose, avant les classiques de la littérature Russe et la philosophie qu'il découvre à l'université¹³¹. Ainsi lorsque Philippe Nemo lui demande comment il a se sont accordé la philosophie et la religion dans sa pensée, il répond par une autre question avec une sorte d'évidence désinvolte « avaient-ils à s'accorder ? »¹³² - sous-entendant que la proximité des thèmes et des enjeux serait telle qu'il n'y a nul besoin de trouver un accord tant il n'y a pas de dissension. Ainsi, comme le souligne Sophie Nordmann :

Pourtant, à suivre Levinas lui-même, on ne peut séparer de manière étanche ces deux versants. D'abord parce que c'est *en philosophe* que Levinas lit les textes de la tradition juive. [...] À l'inverse, les sources juives irriguent et nourrissent ses analyses philosophiques, et donnent là encore à la phénoménologie levinassienne son caractère spécifique et singulier dans le paysage philosophique contemporain. [...] D'une certaine manière, c'est donc bien le « Levinas philosophe » qui s'exprime dans les lectures talmudiques, et le « Levinas penseur juif » qui s'exprime dans les essais philosophiques. [...] L'hypothèse que nous voudrions avancer est la suivante : s'il y a à la fois un et deux Levinas, c'est parce que le partage ne se fait pas, chez lui, entre philosophie et judaïsme. Il n'y a pas un « Levinas philosophe » et un « Levinas penseur juif », il y a pourtant bien deux Levinas, mais qui sont tous deux, à la fois « philosophe » et « penseur juif ». La frontière, la distinction, ne passe pas entre la philosophie d'un côté et le judaïsme de l'autre mais entre deux manières d'articuler l'une à l'autre.¹³³

La philosophie de Levinas consiste dans cette articulation entre philosophie, en particulier la phénoménologie, et judaïsme. Levinas d'ailleurs ne manquera pas d'écrire sur les grands noms qui l'ont inspiré et dont il hérite une certaine conception du judaïsme : Franz Rosenzweig, Martin Buber, Paul Celan, Shmuel Yosef Agnon, etc. En poursuivant cette démarche intellectuelle d'une interpénétration entre philosophie et religion juive, il s'inscrit dans l'héritage de la pensée « judéo-allemande »¹³⁴. Ainsi,

dérangeait Levinas même lorsqu'elle lui venait de ses amis comme Jean-François Lyotard. Voir p.8 : « Là où Lyotard marque son attachement à la dimension « juive » de la pensée de Levinas, ce dernier se défend que l'on ne puisse voir en lui, non pas un « pur » phénoménologue, mais un « penseur juif » ».

¹³⁰ *Ibid.*, p.8

¹³¹ *EL*, p.12 : « Très tôt la Bible, les premiers textes philosophiques à l'université, après un vague aperçu de la psychologie à l'école secondaire et une rapide lecture de quelques pages sur l'« idéalisme philosophique » dans une « Introduction à la philosophie ». Mais, entre la Bible et les philosophes, les classiques russes - Pouchkine, Lermontov, Gogol, Tourgueniev, Dostoïevski et Tolstoï, et aussi les grands écrivains de l'Europe occidentale et, notamment, Shakespeare très admiré dans *Hamlet*, *Macbeth* et *Le Roi Lear*. »

¹³² *Ibid.*, p.12

¹³³ Nordmann, S. (2017). *Levinas et la philosophie judéo-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin., p.8-9

¹³⁴ *Ibid.*, p.9

« la jonction de ces deux types de sources [...] donne lieu chez Levinas au projet tout à fait singulier d'une phénoménologie (premier héritage) de l'autrement qu'être (deuxième héritage) »¹³⁵.

Cette thèse étant avancée, reste maintenant à chercher dans les textes de Levinas, ce qui relèverait d'une philosophie juive proprement dite. La référence à l'histoire juive esquissée dans la section précédente, où la figure d'Abraham se substitue à celle d'Ulysse pour rompre le modèle de l'Odyssée comme retour du Même, n'est en effet pas la seule marque de cette inspiration juive. L'ensemble de son œuvre est marqué par un vocabulaire et des images bibliques et talmudiques. Le devenir philosophique de l'extériorité fait son trajet depuis la question de l'angoisse existentielle de l'être et l'analyse phénoménologique de la fatigue d'être soi vers l'inquiétude éthique suprême de la responsabilité pour autrui, mais toujours il est question de transcendance¹³⁶. Or, cette transcendance nous ramène à Dieu, Dieu qui me « vient à l'idée » comme le suggère l'un de ces derniers livres. Le geste revendiqué est celui d'un changement de paradigme : il faut passer d'une conception de la métaphysique comme question de l'être, vers une vision de la métaphysique comme question du Bien. Dans cette tentative de reconstruction, il va falloir trouver de nouveaux concepts : l'Infini, le Visage, l'Autre, le Désir. Mais là où les choses deviennent plus complexes, c'est quand on commence à vouloir évaluer ces nouveaux concepts. Il y a d'abord un problème de clarté des termes, qui semblent se confondre les uns dans les autres, et ne pas avoir de structures identifiables ou du moins isolables¹³⁷. D'autre part, la thématique religieuse semble parfois prendre le pas sur la base phénoménologique. Car la phénoménologie serait encore un processus de dévoilement qui reste dans la trame de l'ontologie, où la vérité se trouve être définie en termes d'identité de la pensée et de l'être, puisqu'il s'agit de s'assurer que l'adéquation de ma représentation avec la réalité du monde. Dans le monde de l'être ou de l'ontologie, les phénomènes apparaissent à une conscience, se dévoilent. Ainsi, à la phénoménologie qui reste du côté de l'identité de l'être et de la pensée dans l'adéquation noético-noématique, où la noèse est à la mesure du noème¹³⁸ qu'elle pense et qu'elle *comprend*, Levinas oppose l'épiphanie du Visage. La révélation qui me vient du dehors est opposée au dévoilement que je commande : « Nous appelons visage l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et, par là-même, aussi extérieurement »¹³⁹. Le Visage

¹³⁵ *Ibid.*, p.10

¹³⁶ Guibal, F. (2009). *Emmanuel Levinas : Le sens de la transcendance, autrement*. Presses universitaires de France.

¹³⁷ Zarader, J.-P. (2016). *Le vocabulaire des philosophes*. Ellipses, p.809 : « Il y a une difficulté intrinsèque à donner un sens sinon univoque du moins suffisamment déterminé aux notions employées par Levinas [...] D'abord, loin des chaînes de raison où les notions se succèdent et se subordonnent les unes aux autres, où elles s'ordonnent, les textes Levinassiens laissent les notions coexister sans hiérarchisation logique. Cette coexistence des notions implique la polysémie induite par une syntaxe non grecque où les notions passent pour ainsi dire sans cesse les unes dans les autres, sans qu'on puisse les délimiter nettement autrement qu'arbitrairement »

¹³⁸ *TI*, p.14-15 : « Si des relations éthiques doivent mener, - comme ce livre le montrera - la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son intention transcendante et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse-noème ».

¹³⁹ *EDE*, p.240

n'apparaît pas comme les phénomènes du monde, mais il s'exprime et se révèle. Cela signifie qu'il est toujours présent à lui-même dans son expression, sans être caché derrière sa propre manifestation. Ici s'opposent le transcendantal et la transcendance. Le transcendantal, c'est l'idée que la conscience est la condition de possibilité de l'apparaître dans le monde : le monde c'est ce que je constitue par la forme de ma conscience (Kant et Husserl). Pour que cette signification du Visage signifie quelque chose qui relève de l'éthique, au-delà d'être un objet du monde, il faut qu'il soit appréhendé de façon transcendante, non pas transcendantal. Le Visage a donc une signification par-soi, une « signification sans contexte »¹⁴⁰. Il n'est pas une phénoménalité référentielle à autre chose que lui. La *révélation* du Visage n'est pas *représentation* du phénomène. Et c'est pourquoi selon Levinas, « la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui »¹⁴¹. La couleur des yeux ou la forme du nez, cela relève de l'apparaître des phénomènes, donc des objets. Si l'Autre apparaît comme Autre, il n'apparaît pas comme un objet. Cette manifestation qui ne se rapporte pas à des caractéristiques matérielles, c'est la définition de la nudité du Visage. La nudité, c'est la manifestation du Visage d'Autrui - de ce qui ne se laisse pas saisir par une aspérité du relief comme une chose du monde, comme une chose ayant des qualités objectives. La nudité c'est l'absence de qualité (*apôion* et *apeiron*) : « la nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel - une absolue »¹⁴². La représentation, c'est le geste même de la violence métaphysique : l'être n'est pas saisi en lui-même, mais tel qu'il est représenté, constitué dans et par ma pensée. On peut légitimement se demander si la religion juive n'a pas influencé cet interdit de la représentation de l'Autre, dans la mesure où ce qui distingue précisément le judaïsme du christianisme, c'est cet interdit de la représentation de Dieu dont l'épisode du veau d'or reste la meilleure référence (Exode 32-33). La métaphysique que propose Levinas, c'est une pensée non-représentative dans laquelle le Visage d'autrui signifie l'Infini ne fait pas signe, car le Visage est le signifiant d'un signifié qui le dépasse. Dans sa signification enfin, il prononce le commandement divin « tu ne tueras point »¹⁴³. L'inscription de l'éthique dans les formes du décalogue biblique n'est pas anodine : ici, Dieu se fait fondement à la fois de l'altérité de l'Autre, et de l'éthicité du Moi en face de l'Autre. Le genre d'épiphanie que constitue l'expérience du Visage, c'est une révélation d'un genre particulier : la révélation de mon injustice, de l'injustice de ma liberté comme persévérance dans l'être et violence pour l'autre¹⁴⁴. Il s'agit de la rencontre du Visage de l'Autre, qui dans son épiphanie me commande de ne pas tuer, et

¹⁴⁰ *EL*, p.80

¹⁴¹ *Ibid.*, p.79

¹⁴² *EDE*, p.271

¹⁴³ Poirié, F. (1987). *Emmanuel Lévinas*. La Manufacture., p.111 : « La notion du « Tu ne tueras point », je lui donne une signification qui n'est pas celle d'une simple prohibition du meurtre caractérisé ; elle devient une définition ou une description fondamentale de l'évènement humain de l'être »

¹⁴⁴ *EDE*, p.244-245

conséquemment m'élit comme celui en charge de faire le bien. Le motif de l'élection - emprunté là aussi à l'histoire juive - est ce qui me constitue comme sujet par ma responsabilité pour autrui à laquelle je ne peux pas me dérober. C'est seulement par cette impossible délégation de ma responsabilité que mon unicité s'établit, et donc ma subjectivité. L'élection, la révélation le commandement, tout dans le Visage nous ramène à Dieu, au Dieu juif. La préface de l'édition allemande de *Totalité et Infini*, évoque par exemple la « parole de Dieu et verbe dans le visage humain ». Le Visage donc, ouvre la voie vers Dieu et l'éthique est métaphysique parce qu'elle s'ouvre sur le divin.

Le choc du divin, la rupture de l'ordre immanent, de l'ordre que je peux embrasser, de l'ordre que je peux tenir dans ma pensée, de l'ordre qui peut devenir mien, c'est le visage d'autrui.¹⁴⁵

Autrui n'est pas simplement une liberté autre ; pour me donner le savoir de l'injustice, il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que de Moi.¹⁴⁶

Ab-solu qui rime avec le prénom hébraïque du « Dieu » philosophique : le *kadosh*, qui, indistinctement est le *saint* et le *séparé*, comme si l'inscription de la sainteté inscrivait dans son geste même la séparation, comme si la survenue du mot Dieu dans le langage des hommes était l'inscription originale de la différence.¹⁴⁷

La dimension juive de la philosophie levinassienne ne fait désormais plus aucun doute. Que ce soit dans la lettre des textes levinassiens ou bien dans l'approche des commentateurs¹⁴⁸, le judaïsme est reconnu comme la nouvelle source et le nouveau point de départ de la philosophie de l'Autre. Point de départ précisément, car ce qui importe, c'est qu'il ne soit rien d'autre qu'un départ, un voyage sans retour. C'est la religion qui, à travers la forme qu'elle prend dans le judaïsme, permettrait de « sortir du Système à reculons, par la porte même par laquelle Hegel pense qu'on y entre »¹⁴⁹. Car, si les premières figures de la *Phénoménologie de l'esprit* sont celles de l'expérience sensible et de la certitude du sensible, la religion est cependant la première manifestation de l'absolu. En fait, Levinas très tôt, avant la Seconde Guerre mondiale même, manifeste l'envie de proposer et d'écrire une philosophie juive¹⁵⁰, qui serait à la fois l'occasion d'un renouvellement du judaïsme et de la philosophie. En 1935, la parution de l'article « l'actualité de Maimonide » - à l'occasion du 800^e anniversaire de la naissance de ce dernier - dans la

¹⁴⁵ Poirié, F. (1987). *Emmanuel Lévinas*. La Manufacture., p.93

¹⁴⁶ *EDE*, p.241

¹⁴⁷ Levinas, E. (1995). *Dieu, la mort et le temps*. Librairie générale française., p.277 (désormais *DMT*)

¹⁴⁸ Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine* (p. 171-204). Hermann.

¹⁴⁹ *DL*, p.308, derniers mots de l'article « HEGEL ET LES JUIFS »

¹⁵⁰ Catherine C. (2016, novembre 26) « Levinas dans ses carnets de captivité dit vouloir écrire une philosophie juive ». In *Les Nuits de France Culture*.

revue de l'Alliance Israélite Universelle *Paix et Droit* expose assez clairement cette volonté¹⁵¹. La question de l'actualité de Maimonide se pose pour Levinas dans les préoccupations pour la montée du nazisme en Europe¹⁵², et il fait de Maimonide un penseur qui se démarque dans la tradition philosophique par son judaïsme. Nous renvoyons une fois de plus à l'étude de Sophie Nordmann :

Levinas y rapporte les philosophies de Maimonide et d'Aristote à deux « catégories » religieuses, le judaïsme et le paganisme : « dans la netteté cette distinction entre la pensée qui pense le monde et celle qui le dépasse, consiste la victoire définitive du judaïsme sur le paganisme » [Actualité de Maimonide, p.144]. L'opposition d'Aristote et de Maimonide – l'opposition donc entre la pensée qui pense le monde (Aristote) et une pensée qui distingue le monde et l'au-delà du monde (Maimonide) – serait fondamentalement celle du paganisme et du judaïsme.¹⁵³

La même année, en 1935, paraissait également un autre article de Levinas intitulé « De l'évasion » qui portait sur l'enfermement dans l'être¹⁵⁴. Le paganisme dans les propos de Levinas ne se rapporte pas uniquement à une forme de religiosité primitive et non-élaborée comme on pourrait le comprendre dans le langage courant, mais il s'agit de toute attitude qui n'est pas celle du judaïsme. C'est ainsi que le paganisme comprendrait pour lui la philosophie, la religion chrétienne et le nazisme tout ensemble, qui tous, auraient en commun cette préoccupation univoque et jamais troublée de l'être ou de l'ontologie. En somme, « le judaïsme ouvre donc la voie d'un « sortie » du monde, là où le paganisme est « enfermement » dans le monde »¹⁵⁵. Les commentateurs tels que Ari Simhon et Sophie Nordmann ont été particulièrement attentifs à cette caractérisation unique du judaïsme chez Levinas. Ainsi, ce qu'il faut bien retenir, c'est que « le judaïsme que Levinas [...] oppose au paganisme, ne renvoie ni à une réalité historique ou sociologique, ni à une théologie : il est une « catégorie » philosophique »¹⁵⁶. La modalité éthique du souci du prochain dans l'arrêt ou la suspension de l'ontologie qui se manifeste à l'échelle du sujet comme son *conatus*, serait juive par essence : l'éthique ou le souci du prochain « constitue l'être-juif de tout homme en tant qu'homme : le judaïsme à ce niveau pré-religieux, est pour Levinas une modalité ontologique ou contr'ontologique de l'humain »¹⁵⁷. Levinas lui-même qui rend ces analyses possibles en posant ces affirmations en première personne¹⁵⁸. Ainsi, comme pour redoubler le geste qu'il

¹⁵¹ Nordmann, S. (2017). *Levinas et la philosophie judéo-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin., p.120

¹⁵² *Ibid.*, p.126

¹⁵³ *Ibid.*, p.128

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.120-126

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.130

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.131

¹⁵⁷ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.169

¹⁵⁸ Nous n'avons hélas pas pu consulter tous les ouvrages que nous voudrions par manque de disponibilité. Ainsi dans l'impossibilité de lire par nous-mêmes le texte « Judaïsme et altruisme », issu de la Conférence de 1963 publié dans le volume 2 des *Cahiers d'étude levinassienne*, Jérusalem 2002, nous nous en remettons à la note de bas de page de l'ouvrage d'Ari Simhon qui restitue un extrait de ce texte sur la problématique du judaïsme pré-religieux que nous abordons : Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin.,

croit voir dans la philosophie de Maimonide, d'une philosophie juive qui ouvre une nouvelle voie contre le paganisme, Levinas entend ouvrir une nouvelle voie autre que celle de Heidegger. Heidegger représente la continuité du paganisme par le fait qu'il renouvelle « la question de l'être » dans la différence ontologique entre l'être et l'étant. Il se tient fermement sur le sol de l'ontologie sur lequel il voudrait d'ailleurs retrouver un enracinement pour lutter contre l'inauthenticité de la vie mondaine. Ainsi, Levinas écrivait dans ses carnets de captivité : « Partir du Dasein ou partir du J [...] » ; « J. comme catégorie philosophique »¹⁵⁹. Ici, « J. » est fait vraisemblablement référence au judaïsme (c'est en tout cas la conviction des commentateurs comme des spécialistes qui ont travaillé à réunir l'intégralité des textes de Levinas pour en proposer une édition des *Œuvres complètes*).

Nous arrivons désormais au terme de notre première partie portant sur l'accusation réductionniste de la philosophie hégélienne et la solution levinassienne de l'*autrement qu'être* comme sortie de l'ontologie et du système. Après avoir restitué dans les grandes lignes l'essentiel de la critique adressée à Hegel, nous avons donc abouti à l'affirmation levinassienne du « judaïsme comme catégorie » philosophique qui se poserait comme alternative à la voie traditionnelle de la philosophie occidentale, laquelle se caractérise selon lui comme prima de l'ontologie et domination du Même et qui culminerait dans la philosophie de Hegel. Avant de pouvoir proprement proposer une réponse à cette accusation, nous envisagerons d'abord d'en repasser par l'examen critique du judaïsme que Hegel fait – notamment dans les premiers écrits de Francfort – afin de montrer les tenants et aboutissants de cette conception du judaïsme somme catégorie philosophie, et d'en exposer alors les éventuels problèmes aux yeux de la philosophie hégélienne.

p.169 : « le judaïsme apparaît ainsi, par delà une expérience psychologique ou un savoir théologique quelconque, comme l'évènement le plus profond de l'être, plus fondamental que toute religion, comme une orientation qui se dessine dans l'être, comme un sens de l'être. Je serais assez tenté de dire qu'il n'est pas une religion. Les religions, y compris la religion juive, sont, comme les irréligions, des formes dérivées du judaïsme dont elles peuvent déformer, déplacer ou infléchir l'élan » (*JA* 202) »

¹⁵⁹ Levinas, E. (2009). *Œuvres I*, « Carnets de captivité » suivi de « Écrits sur la captivité » et « Notes philosophiques diverses », Chalier C. et Călin R. (note et commentaires) B. Grasset IMEC (éd.), p.75

II. La détermination du statut de l'altérité dans le cadre d'une pensée de la séparation : l'examen critique du judaïsme philosophique au prisme des textes hégéliens

II.1. La problématique de la séparation dans le judaïsme

II.1.A. Degré d'union ou d'opposition avec le divin : la religion comme principe explicatif des désaccords sur les conceptions de l'altérité

La « Religion » est l'avant-dernière station de l'esprit avant le savoir absolu, et elle est déjà une manifestation de l'absolu, car elle est le moment où « l'absolu est un Soi »¹⁶⁰. En tant que *conscience* de l'absolu - mais pas encore *conscience de soi* de l'absolu -, elle est une étape décisive dans le processus phénoménologique de l'esprit. Hegel écrit à propos de cette conscience que « c'est suivant la détermination de cette figure dans laquelle l'esprit se sait qu'une religion se différencie d'une autre ; mais il faut en même temps faire observer que la présentation de ce savoir qu'il a de lui-même suivant cette détermination singulière-ci n'épuise pas, en fait, le tout d'une religion effective »¹⁶¹. La diversité des religions ne s'exprimerait que comme des divers moments (*Momente*) d'une seule et unique religion, dont l'effectivité ou l'accomplissement se manifeste dans le christianisme, lequel « a pour terme visé de supprimer cette différence fondamentale [entre conscience et conscience de soi] et de donner à la figure qui est *l'objet* de la conscience la forme de la conscience de soi »¹⁶². Mais pour ce qui regarde notre problématique de la réduction de l'altérité, cette considération sur la religion est aussi un élément clef concernant les idées philosophiques en soubassement des considérations différenciées à propos de l'altérité en son concept. Nous pensons en effet que la différence de la conception du divin est un principe explicatif de l'incompatibilité entre la conception levinassienne de l'altérité et la philosophie hégélienne. À ce titre, nous nous devons de citer en préalable - afin de poser les bases de cette démonstration que nous entendons mener ici -, un extrait de texte issu du *Systemfragment von 1800* dans lequel Hegel revient sur sa critique de la religion positive, et présente une considération sur la question de la séparation ou de l'union du fini et de l'infini dans les religions :

¹⁶⁰ Hegel, G. W. F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit* (B. Bourgeois, Trad.). « Sens et intention de la phénoménologie » Librairie philosophique J. Vrin., p.33

¹⁶¹ *Ibid.*, p.570

¹⁶² *Ibid.*, p.571

La religion quelle qu'elle soit est élévation du fini à l'infini [en tant que vie posée], et nécessaire en tant que telle, car celui-là est conditionné par celui-ci. Quant à savoir quel degré d'opposition ou d'unification se fixerait la nature déterminée d'une race d'hommes, voilà qui est contingent eu égard à l'indétermination de la nature. La plénitude parfaitement achevée est possible chez les peuples dont la vie est aussi peu déchirée et disloquée que possible, c'est-à-dire chez les peuples heureux. Ceux plus malheureux ne peuvent atteindre ce degré-là ; ils doivent se soucier, dans la séparation, de la conservation d'un de ses membres, d'autonomie. Ils ne peuvent chercher à perdre celle-ci, il faut que leur plus haute fierté soit de maintenir ferme la séparation et l'Un, qu'on considère celui-ci du côté de la subjectivité en tant qu'autonomie, ou de l'autre côté en tant qu'objet étranger, éloigné, inatteignable. Tous deux semblent être compatibles dans la juxtaposition, tant il y a de nécessité à ce que, plus la séparation est forte, plus pur soit le moi et plus lointain l'objet, du même coup, au-dessus et à distance de l'homme ; à ce que plus grande et plus séparée est l'intériorité, plus grande et séparée soit l'extériorité, et quand cette dernière est posée comme ce qui est autonome, à ce que l'homme doive paraître plus asservi. Mais c'est précisément cet assujettissement à l'objet démesuré qui est fermement conservé comme relation. [...] Quand la séparation est infinie, la fixation du subjectif ou de l'objectif est indifférente, mais l'opposition subsiste, fini absolu contre infini absolu. L'élévation de la vie finie à celle infinie ne saurait être [qu'] une élévation au-dessus de la vie finie. L'infini est le parachevé dans la mesure où il est opposé à la totalité, c'est-à-dire à l'infinité du fini, non pas dans la mesure où cette opposition serait supprimée en une belle unification, mais dans la mesure où l'unification est supprimée et où l'opposition est une façon pour le moi de planer au-dessus de toute nature, ou bien la dépendance relative, plus exactement la relation à un être au-dessus de toute nature. Cette religion peut être sublime et terriblement sublime, mais manquer de belle humanité ; et c'est ainsi que la béatitude au sein de laquelle le moi tient tout sous ses pieds, tout ce qui est opposé, est un phénomène du temps, ayant même signification, au fond, que celui d'une dépendance relative à un étranger qui ne peut devenir homme, ou qui, lorsqu'il serait devenu cela (donc dans le temps), demeurerait, jusque dans cette union, un absolument particulier, rien qu'un Un absolu.¹⁶³

Ce long texte regorge de toute la matrice générale qui fait du divin une figure ultime et référentielle pour penser l'altérité, et de la religion un principe explicatif pour rendre compte des différences insurmontables entre les conceptions de l'altérité – ici en l'occurrence entre la philosophie de Levinas et celle de Hegel. En évoquant ici « la religion quelle qu'elle soit », il s'agit de faire voir la spécificité de chacune, et Hegel entend introduire par là l'idée que ce qui différencie le christianisme du judaïsme, c'est d'abord leur rapport respectif au divin et à l'infini. Les différences de degré d'opposition (*Widerspruch*) ou d'unification (*Vereinigung*) avec le divin sont ce qui distingue proprement une religion de « plénitude parfaitement achevée » comme l'est le christianisme, d'une religion du malheur qui serait celle du judaïsme. Et tel qu'on l'a vue avec Levinas, effectivement, l'enjeu pour ce dernier est bien de « maintenir ferme la séparation et l'Un », puisqu'il dira dans *Totalité et Infini* que « l'originalité de la séparation nous a paru consister dans l'autonomie de l'être séparé »¹⁶⁴. C'est d'ailleurs dans cette

¹⁶³ Extrait du *Systemfragment von 1800* publié par Nohl, retranscrit par Karl Rosenkranz, et traduit et complété par Pierre Osmo, voir Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel* (P. Osmo, Trad.). Gallimard, p.215-216 ; pour une version française complète du *Fragment d'un système*, voir Papaioannou, K. A. (1973). *Hegel*. Seghers, impr. 1973., p.122-131.

¹⁶⁴ *TI*, p.59

séparation absolue que réside pour Levinas la seule manière de considérer l'Autre en tant qu'Autre, et pour cela, l'Autre doit bien, comme l'avait remarqué Hegel, demeurer un « objet étranger, éloigné, inatteignable ». Vient alors le thème de la soumission d'un tel esprit religieux dans la séparation du fini et de l'infini. L'esprit du judaïsme est tel qu'il n'a pas d'autre conception de l'infini que comme étant quelque chose de purement extérieur à soi, mais en même temps comme absolument supérieur du fait de sa divinité, et donc comme quelque chose auquel il est absolument assujéti¹⁶⁵. On trouve aussi dans cet extrait une curieuse association des termes « totalité » et « infini » qui figureront ultérieurement dans le titre du livre levinassien. Hegel fait ici une analyse assez originale et explicite du terme de « totalité » comme se rapportant à « l'infinité du fini ». La fin de l'extrait est plus complexe à comprendre, mais elle a aussi pour effet étonnant de renverser la vision levinassienne, dans la mesure où ce ne serait pas tant la philosophie métaphysique traditionnelle qui serait la pensée la plus violente et la plus dominatrice à l'égard de toutes les choses du monde, mais désormais bel et bien cette forme de religiosité incarnée par l'esprit juif qui, en refusant l'unification jusqu'à la supprimer, mettrait tout en opposition à cet infini supérieur et détaché dans la domination. La dimension « sublime » d'une telle religion est alors à prendre au premier sens esthétique du mot, comme la violence immense de la nature contre la nature, et dans cette opposition terriblement sublime du fini à l'infini, l'étrangèreté indépassable du monde lui fait « manquer de belle humanité ». La mention du « sublime » peut apparaître anodine à une oreille non avertie, mais elle est en réalité de la plus haute importance. Ari Simhon nous légue à cet égard, un impressionnant travail lexical et terminologique sur le « sublime » dans la conceptualité hégélienne :

« Sublime » se dit en langage conceptuel hégélien *erhaben* (adjectif), *das Erhabene* (adjectif substantivé), *die Erhabenheit* (la substantivation à la puissance supérieure, « la sublimité » : le caractère de ce qui est sublime). S'entend immédiatement ici *erheben* (élever) ou *Erhebung* (élévation). Est-ce à dire alors que le sublime [...] nous grandit, nous élève ? Assurément non et nous verrons que le grand, l'infiniment grand, qui nous fait face, en tant même qu'il nous fait face, nous terrasse, en vrai : nous jette à terre, tout particulièrement dans l'ordre du religieux [...] « *Erhabenheit* », à son tour, fait bien sûr entendre, à une oreille hégélienne, « *Aufhebung* », le mot le plus délicat à traduire du langage conceptuel du philosophe puisque, d'une part, [le mot] connote à la fois la conservation, la suppression et l'élévation (« *Erhebung* ») [...]. La philosophie hégélienne, en tant que philosophie dialectique spéculative qui récuse les oppositions frontales, en tant précisément que philosophie de l'*Aufhebung*, pourrait alors, en ce sens, apparaître comme une philosophie du sublime. Mais l'*Aufhebung* n'est pas l'*Erhabenheit*, et le processus de l'*Aufhebung*, coextensif au procès de l'absolu, s'il fait certes justice à l'*Erhabenheit* en en faisant un moment du procès, aussi bien surmonte ce moment, ou cette figure spirituelle, le reléguant à une forme historique essentielle mais non accomplie, être elle-même *aufgehoben*, « surmontée » ou, si l'on y tient, « sublimes ». Cette « sublimation

¹⁶⁵ Les questions de la domination, de l'assujétissement et de l'hétéronomie seront traitées au chapitre suivant, mais on remarque bien qu'il y a tout ce qui est nécessaire dans ce texte pour entamer une analyse différentielle entre le christianisme et le judaïsme sur la question de la séparation, et en revers, sur celle de l'altérité.

du sublime » est aussi bien son extinction, même si certaines consciences et certains peuples ne sont pas à la hauteur de la forme spirituelle à laquelle l'Esprit du monde est parvenu.¹⁶⁶

Ainsi, si en première lecture, cette idée de la religion juive comme religion « sublime » fait naître dans la représentation cette idée de la nature déchirée contre elle-même dans la dynamique du sublime kantien, qui suppose la mise à distance de la peur provoquée par ce qui est grand. Une seconde lecture, plus attentive et interne à la conceptualité hégélienne révèle en fait une architectonique bien différente, centrée désormais sur l'idée du processus dialectique et plus particulièrement de son inachèvement. Cet inachèvement est par ailleurs caractérisé par une simplicité pauvre, que Hegel associe volontiers au « trivial » dans la section « Religion » de la *Phénoménologie de l'esprit* :

L'esprit universel à son lever, qui n'a pas encore particularisé son être-là, énonce donc, au sujet de l'essence, des propositions, elles aussi, dans le même sens, simples (*einfach*) et universelles, dont le contenu substantiel est, dans sa vérité simple, sublime (*erhaben*), mais, en raison de cette universalité, apparaît en même temps trivial à la conscience de soi qui continue de se former plus avant.¹⁶⁷

Mais il s'agit là d'une simplicité différente du devenir simple (*einfach Werden*), concret, de l'absolu, car la simplicité du sublime est une simplicité immédiate, semblable à celle de la certitude sensible, donc non-encore médiatisée par son propre dépassement. C'est pour cette raison que l'universel qui est exprimé par ces religions sublimes apparaît « trivial à la conscience de soi développée ». Il y a donc chez Hegel, une dépréciation du sublime, en tant qu'il ne serait qu'un moment particulier de l'*Aufhebung*, qui ne peut pas prétendre à s'ériger au plus haut degré de l'esprit car il n'en est qu'un moment.

L'autre traduction de « sublime » en langue allemande utilise quant à elle l'origine latine : « *sublim* (de *sublimis* – *sub-liminare* signifiant « élever au-dessus d'un certain seuil ») »¹⁶⁸. Mais ce terme n'a pas davantage de meilleure réception que le précédent, dans la mesure où il est associé par Hegel à la manière dont certains penseurs rendent leur pensée difficile d'accès dans une volonté manifeste de donner l'impression d'une complexité. Cette complexification du langage ne serait cependant pas la marque d'un grand esprit, car un grand esprit n'a pas besoin de s'agiter de la sorte pour montrer sa souveraineté, mais au contraire d'une faiblesse de l'intelligence inapte à se rendre intelligible de façon simple. La manière « sublime » ainsi d'écrire sa pensée caractériserait le propre de « certains [qui] troublent leurs eaux afin de les faire paraître plus profondes », et qui par là « masquent ou tentent de

¹⁶⁶ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.13-16

¹⁶⁷ *PhE* (B), p.587

¹⁶⁸ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.16

masquer la pauvreté de leur pensée en l'enrobant d'imagination poétique »¹⁶⁹. Dans tous les cas, que ce soit la racine latine « *sublim* » ou l'étymologie allemande « *erhabene* », les mots qui se rapportent au sublime ont pour Hegel une caractérisation négative dépréciative. Quant à savoir désormais quelles religions seraient concernées par cette qualité « sublime », nous devons faire un rapide détour par les *Leçons sur la philosophie de l'esprit* du troisième tome de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui nous indique dans l'addendum au paragraphe §393 que les religions de la sublimité par excellence sont le judaïsme et le mahométanisme¹⁷⁰. Cependant, le judaïsme, par rapport au mahométanisme, fait preuve d'une sublimité contradictoire, car elle maintient une particularité dans le motif de l'élection du peuple juif comme peuple unique sur la Terre par Dieu :

Cette sublimité juive se maintient alors dans la contradiction qui consiste à affirmer un Dieu-Un – unique, universel, pensable par tous les hommes – et à la relier à un seul peuple. Le principe de la sublimité était pourtant solidaire de l'évanouissement de la particularité, non seulement celle de l'individu, assujéti à l'Un, mais aussi celle de tout peuple qui doit reconnaître le Dieu-Un et se soumettre à lui. La sublimité juive est donc, contradictoirement, une sublimité limitée, puisqu'elle exprime une puissance absolue qui n'est reconnue que par un peuple, comme si le peuple hébreu constituait un cran d'arrêt, une limite à la toute-puissance de l'absolu. Une Puissance absolue, illimitée, infinie, infiniment elle-même, puissance, et donc toute-puissance, mais pourtant limitée à un peuple particulier : voilà la contradiction (*Kontrast*) la plus dure, le contraste le plus saisissant dans lequel s'empêtre la sublimité juive, aux yeux de Hegel¹⁷¹

Le sublime hégélien donc, renvoie « essentiellement aux religions juives et mahométanes marquées, dans cette interprétation, par l'écartèlement extrême du fini et de l'infini »¹⁷². La mise en perspective de la religion juive avec l'idée du sublime se pose essentiellement comme impossibilité de surmonter l'opposition entre le générale et le particulier dans la séparation et l'absolutisation du divin comme quelque chose de nécessairement extérieur à soi. Nous avons tâché d'explicitier ce qui était implicite dans la fin de cet extrait introductif, et nous nous sommes ainsi efforcés de restituer aussi brièvement que possible les considérations faites par Ari Simhon sur ce point, auquel nous renvoyons pour une lecture plus profonde de la question du sublime chez Hegel, mais que nous ne pouvons pas développer davantage, car cela nous éloignerait trop de notre objet.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.16

¹⁷⁰ *Ency. III. Philosophie de l'esprit.*, p.418-419

¹⁷¹ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.28

¹⁷² *Ibid.*, p.9

II.1.B. La solution de Noé quant à l'état de séparation de l'homme et de la nature après le Déluge comme première étape de l'absolutisation de l'altérité

Ce texte du *Systemfragment* est certes précieux pour introduire au problème de la séparation et de l'union dans la conscience religieuse, mais il est encore lacunaire à bien des égards. C'est pourquoi il nous faut nous pencher désormais sur les autres écrits de Hegel où la religion reçoit un traitement particulier. La période de Francfort serait pour Hegel essentiellement « théologico-politique » et préparerait par sa réflexion sur la religion ce qui se jouera à Iéna dans la rédaction de la *Phénoménologie*, laquelle se posera comme la réconciliation de l'histoire comme vérité de la politique et de la philosophie comme vérité de la religion. Dans cette période de gestation intellectuelle qui parvient à la suite de la période de Berne, l'hégélianisme naissant se caractérise dans la critique des abstractions opposées du judaïsme et du christianisme : « Le premier est condamné avec virulence parce qu'il absolutise dans l'existence la différence (des commandements) en rejetant l'identité ; le second n'est pas absous parce qu'inversement, il privilégie l'identité (de l'amour) en méprisant les différences »¹⁷³. En ce qui concerne l'abstraction du christianisme dans le primat de l'identité, il s'agit en somme de dénoncer le comportement du chrétien exalté qui dans son mysticisme se réfugie dans une unité illusoire qui condamne la sphère mondaine du politique. Par cette méfiance du privilège de l'identité dans le christianisme, Hegel témoigne ici déjà d'une attention toute particulière à ne pas engouffrer sa pensée dans une philosophie stérile de l'Identité sans formes ni différences, qui nous exhorte à ne pas l'accuser injustement de réductionnisme et de préférence pour le Même. Quoi qu'il en soit, c'est bien sur cette critique de l'absolutisation de la différence dans le judaïsme que nous retrouvons notre problématique du statut de l'altérité, et par celle-ci que nous espérons soustraire l'œuvre hégélienne de la critique réductionniste levinassienne, en révélant au grand jour les abstractions qui sont les siennes, et en démontrant que le judaïsme, comme esprit (pour Hegel) ou comme catégorie philosophie (pour Levinas), n'est lui aussi qu'une forme adverse de l'absolutisation de l'expérience.

L'œuvre cardinale pour ce travail critique sur le judaïsme à ce titre sera bien *L'esprit du christianisme et son destin*. Œuvre à l'histoire particulière, puisqu'elle fut abordée à l'occasion d'une redécouverte des écrits de jeunesse de Hegel résultant d'un malentendu de Wilhelm Dilthey qui « se senti attiré par l'usage fréquent du mot « vie » dans certains écrits anciens de Hegel »¹⁷⁴, et dont les néo-romantiques poursuivirent à sa suite une interprétation sentimentaliste, chaotique et vitaliste. Ce même Dilthey qui dira de *L'esprit du christianisme*, que Hegel « n'a jamais « rien écrit de plus beau » [...] et

¹⁷³ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., quatrième de couverture

¹⁷⁴ Bloch, E. (1977). *Sujet-objet : Éclaircissements sur Hegel* (M. de Gandillac, Trad.). Gallimard., p.46

que tout le génie du philosophe s'y manifeste « dans sa première fraîcheur et libre des entraves du système »¹⁷⁵. Nous ne prendrons pas parti pour une affirmation aussi tranchée à l'égard de ce texte, et nous nous prévenons de vouloir séparer les œuvres de jeunesse des œuvres plus tardives comme il a été coutume de le faire dans l'histoire du commentaire hégélien. Mais nous reconnaissons bien l'importance majeure de cette œuvre pour le développement de la pensée hégélienne, et son immense beauté, tant conceptuelle que littéraire. C'est un texte que Hegel lui-même n'a jamais publié toutefois, et qui sera édité la première fois en 1905 par un élève de Dilthey, Hermann Nohl. C'est d'ailleurs de Nohl, et non pas de Hegel, que provient le titre *L'esprit du christianisme et son destin*, qui condense deux concepts majeurs du jeune Hegel que sont le « destin » et « l'esprit »¹⁷⁶. Cette collection de feuillets qu'il fallut ordonner et annoter prend place ensuite dans le recueil *Hegels Theologische Jugendschriften*.

Avant d'y aborder la manière dont Jésus médite sur l'identité de son être divin et humain (fils de l'homme et fil de Dieu), et sur la manière d'inspirer cette même identité par-delà la séparation à ses disciples, Hegel retrace l'état de l'homme dans sa scission malheureuse avec la nature, depuis les peuples d'après l'épisode du Déluge jusqu'au moment où Jésus apparut, en passant par la vie d'Abraham, le patriarche des juifs. Ce que nous avons vu plus-avant, à propos du degré d'opposition (*Widerspruch*) ou d'unification (*Vereinigung*) qui fixe la nature déterminée des hommes à l'égard de l'autre de la nature, s'appréhende déjà dans la mesure où « la vie du genre humain avant Abraham apparaît dans la Bible comme une vie scindée : la rupture de l'état de nature, du fait d'une nature dont l'hostilité se manifeste dans le Déluge, entraîne la scission du Tout entre le réel et l'idéal qu'on lui oppose alors »¹⁷⁷. Reste que cette rupture du Tout ne peut pas durer car elle contrevient aux besoins de la nécessité de l'homme. Mais « comme le Tout <divisé> ne peut être divisé qu'en idée et en réalité, l'unité supérieure de la domination se trouve soit dans un pensé, soit dans un réel »¹⁷⁸ nous dit Hegel. La première tentative de reconstruire le Tout uni fut de l'ordonner, dans une domination de ce qui avait été scindé, par la force. Les hommes qui avaient perdu la foi s'étaient opposé la nature comme « un être hostile contre lequel ils déployaient désormais leur force »¹⁷⁹ – c'est là l'athéisme pragmatique de Nemrod qui pensait que le bonheur des hommes ne viendrait que de leur travail et de la domination directe de cette hostilité étrangère par la puissance de pouvoir lui résister en cas d'un futur déluge en bâtissant une tour impossible à noyer (référence à l'épisode de la tour de Babel en Genèse 11, et remarque sur Eusèbe de Césarée sur le même point). D'autre part, la voie que prit Noé pour s'assurer la subsistance de son être contre la puissance hostile extérieure consista à s'en remettre à la puissance de Dieu pour la dominer et le

¹⁷⁵ Hegel, G. W. F. (2003). *L'esprit du christianisme et son destin* (O. Depré, Trad.). J. Vrin (désormais *ECD*), p.7

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.18-19

¹⁷⁷ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.37

¹⁷⁸ *ECD*, p.64

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.38

dominer, lui-même aussi, dans le même temps. Ainsi, tandis que Nemrod s'assurait de sa subsistance *réellement* contre l'état de nécessité hostile de la nature en domptant lui-même la nature et les hommes, Noé quant à lui s'assura de sa subsistance *idéellement* dans la soumission à un être plus puissant et étranger à lui-même. C'est de cet état de séparation entre l'homme et la nature qu'il s'agit aussi dans l'histoire d'Abraham. Nous référons ici au commentaire de Bernard Bourgeois que nous trouvons éclairant : « la solution de Noé est celle de l'absolutisation de l'être autre que l'homme finalement soumis à cet Autre, comme destin. Le choix d'Abraham et du peuple juif qu'il fonde est bien celui d'un tel destin, d'un rapport du singulier à *son* universel (dont il vit), dans lequel cet universel qui est le sien est vécu comme son Autre »¹⁸⁰. Sans s'attarder sur la condition des anciens hommes, Hegel n'en évoque donc la situation seulement pour poser le cadre de cet état où la séparation prévaut, où la scission conditionne la vie humaine, et où finalement la nature reste dans l'élément de l'être-autre pure ou de l'altérité. L'altérité de la nature n'est surmontée que pour autant qu'elle se trouve elle-même subsumée sous une altérité plus grande, grande jusqu'à l'absolu - celle de Dieu. La dimension historique se révèle ainsi dans le récit historique du peuple juif, dans son destin et son esprit toujours déjà rapportés à la séparation.

II.1.C. De l'exil d'Abraham jusqu'au sacrifice d'Isaac : le commencement du peuple juif par un acte de séparation qui fait la condition de l'étranger et rompt les liens de l'amour

Hegel, dans les textes préparatoires à *L'esprit du christianisme et son destin*, travaille sur l'histoire juive et écrit à cet effet plusieurs versions (au moins trois) d'un même texte, intitulé « Abraham né en Chaldée », dans lequel il relate la manière dont ce dernier s'est séparé de sa famille, de sa terre et des dieux de ses ancêtres, pour commencer par soi une nouvelle existence, qui demeurerait du même coup toujours une existence séparée, y compris dans la suite de ses descendants. Dans cette séparation et ce rejet émane déjà un certain rapport à l'extériorité. « Le premier acte par lequel Abraham devient patriarche d'une nation est une séparation qui déchire les liens de la vie en commun et de l'amour, le tout des relations dans lesquelles il avait jusqu'alors vécu avec les hommes et la nature ; ces belles relations de sa jeunesse, il les rejeta hors de lui-même »¹⁸¹. L'histoire d'Abraham nous enseigne toutefois que sa famille avait déjà marqué un acte de séparation par le nomadisme entre les plaines de Mésopotamie et de Canaan, mais l'acte d'Abraham lui-même était d'une toute autre ampleur et servait un autre dessein. C'est un exil volontaire, qui n'est pas le résultat d'une mésentente ou d'une guerre,

¹⁸⁰ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.38

¹⁸¹ *ECD*, p.71

mais l'expression d'un souhait d'unicité. Dans l'unicité de son exil, il voyait alors sa liberté, la liberté d'être séparé et de maintenir l'altérité¹⁸². Dans son indépendance, « il n'existait que pour lui-même et devait aussi avoir un dieu pour lui »¹⁸³. Ainsi le Dieu qui lui garantissait une existence certaine contre cette nature hostile et séparée sans qu'il n'eût besoin pour cela de travailler, ce Dieu-là, il ne le partageait point comme les familles romaines partagent le divin dans la juridiction partagée des Lares attachées à chaque famille, et c'est pour cela qu'il s'agit de *son* universel : « Abraham quant à lui se distinguait de tous les hommes et il gardait tout l'incommensurable pour lui, alors que les familles admettent que d'autres aient des Lares semblables aux leurs »¹⁸⁴. Ainsi Abraham était séparé du monde entier en plus d'être séparé de la nature entière. C'est pourquoi il restait un étranger¹⁸⁵ partout sur terre et que son peuple ne se pense pas autrement. Plus tard, c'est cette condition d'être étranger partout et toujours sur la terre et parmi les hommes qui manifestera le problème de la propriété dans la religion juive (jusque dans le rite du Jubilé¹⁸⁶), dont Hegel fait l'analyse lorsqu'il commente le livre vingt-cinq du *Lévitique* : « Dieu parle : vous ne pouvez rien vendre, car le sol m'appartient ; vous êtes des étrangers chez moi, originaire d'une nation étrangère ; LV 25, 23sq »¹⁸⁷. Or, si l'on observe la position de Levinas, elle n'a guère changé à ce propos¹⁸⁸. Dans cette existence, l'esprit du peuple juif est bien celui d'une séparation absolutisée qui fait la condition de l'éternel étranger comme conséquence directe de cette divinité comme altérité absolue. *Le mosaïque* (esprit du peuple juif dans le sillage de Moïse) est *mosaïque* (fragmentaire). La diction et la progression de la loi juive initiée par l'esprit du patriarche Abraham et poursuivie par le prophète avec Moïse, révèle une existence absolument séparée et tournée vers l'intériorité pure qui ne se réfléchit que sur du particulier sans jamais atteindre à l'universel, puisque l'universel auquel elle se dévoue est lui-même particulier et n'existe que dans l'opposition (*Widerspruch*) et la séparation (*Trennung*). La nature ainsi séparée, mais dont l'homme est encore dépendant pour sa subsistance, serait alors appréhendée sous la modalité du besoin. Là, c'est une analyse très problématique par rapport à la position levinassienne puisque c'est justement dans la distinction entre le *besoin* et le *Désir* que Levinas entendait

¹⁸² Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.39 : « La liberté consiste pour lui, non pas à se retrouver dans l'Autre par l'amour, mais à être indépendant de l'Autre en le dominant, ce qui implique que l'Autre soit réduit à être purement Autre. Être libre, c'est pour Abraham être autre, ne pas être identique à l'Autre en son altérité, ne pas être chez soi. Le judaïsme est en ce sens l'antithèse absolue de l'idéal hégélien ».

¹⁸³ *ECD*, p.42

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.50

¹⁸⁵ *Ibid.*, « il était un étranger sur terre » p.42 ; « il était un étranger sur terre et il retournait toujours à son Objet » p.46 ; « il vivait toujours parmi des hommes qui lui restaient étrangers » p.49 ; « il était un étranger sur terre, tant vis-à-vis du sol que vis-à-vis des hommes ; parmi ceux-ci, il fut et resta toujours un étranger » p.72 ; etc.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.84-85

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.58

¹⁸⁸ Poirié, F. (1987). *Emmanuel Levinas - Qui êtes-vous ?*. La Manufacture., p.112 : « En fin de compte, tout le monde est étranger - « Je suis étranger sur la terre », dit un verset de psaume, « Donne-moi ta loi », là aussi un verset d'emblée philosophique. Non seulement l'aveu d'un peuple sans terre, mais la signification de cette présence sur la terre de l'exilé derrière l'autochtone, qui est la définition du pur sujet transcendantal et la nécessité primordiale de la Loi morale dans cet exil. »

défendre sa nouvelle métaphysique contre la métaphysique traditionnelle de l'ontologie¹⁸⁹. Pour Hegel, l'existence séparée d'Abraham, qui ne surmonte pas la séparation avec la nature par le travail et s'en remet à une puissance étrangère pour assurer sa jouissance, est une existence bestiale et besogneuse. Dans la « jouissance uniforme »¹⁹⁰ où il vivait avec sa famille, Abraham ne connaissait pas la nécessité de s'opposer par lui-même à la nature, et lorsqu'il les quitta, il n'eut plus aucun soutien pour assurer son existence besogneuse, sa totalité propre, mais en même temps, il ne rencontrait toujours pas la nécessité de s'élever au-dessus de cette opposition par soi¹⁹¹, car sa divinité lui assurait ce dont il avait besoin¹⁹². Dans cette condition d'étranger sur terre, et dans cette opposition à la nature, il n'y avait alors que l'hostilité et le besoin : « une hostilité universelle ne laisse place qu'à une dépendance physique, une existence animale, qui ne peut donc être assurée qu'aux frais des autres, et que les Juifs tenaient en fief »¹⁹³. Maintenant qu'il s'était séparé de sa famille, l'existence d'Abraham était toute entière tournée vers sa conservation. C'est dans ce rapport que l'altérité y serait maintenue (paradoxalement), en tout cas selon l'analyse de Bernard Bourgeois : « le besoin *trouve* la nature comme l'Autre : en tant qu'elle *existe* pour lui - avant sa destruction dans la consommation -, elle existe essentiellement *comme altérité* »¹⁹⁴. Là encore, c'est une contradiction avec l'analyse de Levinas qui considère justement ce rapport à l'altérité de la nature dans le besoin et la consommation comme révélateur de cette réduction de l'altérité lorsqu'il affirme que « la nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même »¹⁹⁵. Reste à savoir donc s'il s'agit d'une trop grande liberté prise par Hegel dans son exégèse du judaïsme, ou s'il s'agit plutôt d'une évolution du judaïsme lui-même renouvelé à l'occasion des entreprises des penseurs judéo-allemands du début du XX^e siècle comme Hermann Cohen, Franz Rozenzweig ou Martin Buber qui ont inspiré le jeune Levinas, et qui manifestaient une volonté de renouveler le judaïsme lui-même¹⁹⁶ dans son émancipation à l'égard de l'hégélianisme. Outre cette considération sur le besoin et l'altérité du monde dans la consommation, ce qu'il faut retenir c'est que l'entité en charge de la liaison et de la réconciliation de l'altérité de l'homme besogneux et de la nature est un Autre, supérieur, qu'est

¹⁸⁹ *EDE*, p.242 : « En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, existe l'Autre, *absolument autre* que l'on désire par-delà ces satisfactions, sans que le corps connaisse aucun geste pour apaiser le Désir, sans qu'il soit possible d'inventer aucune caresse nouvelle. Désir inassouissable | non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'appelle pas de nourriture. Désir sans satisfaction qui, par là-même, prend acte de l'altérité d'Autrui. Il la situe dans la dimension de hauteur et d'idéal qu'il ouvre précisément dans l'être. »

¹⁹⁰ *ECD*, p.45 : « Il avait grandi dans une jouissance uniforme, il ignorait tout de la lutte des besoins, des privations ou des refus ».

¹⁹¹ *Ibid.*, p.43 : « La séparation d'avec sa patrie et sa maison paternelle le poussa à réfléchir, mais pas à réfléchir en soi-même, pas à chercher en soi une force avec laquelle il pût résister aux objets ».

¹⁹² *Ibid.*, p.73. : « c'est toujours par [ce dieu] qu'il entra dans une relation médiate avec le monde, qui était pour lui la seule manière de liaison possible avec le monde ; - son Idéal lui soumettait [le monde], lui offrant autant que ce dont il avait besoin, et pour le reste, il assurait sa sécurité ».

¹⁹³ *Ibid.*, p.78

¹⁹⁴ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.40

¹⁹⁵ *TI*, p.113

¹⁹⁶ Nordmann, S. (2017). *Levinas et la philosophie judéo-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin., p.12

le Dieu d'Abraham, qui est indistinctement le maître de l'homme et le maître de la nature. Le Dieu d'Abraham, qui lui garantit l'unité de son être. Mais ce maître n'est qu'*idéellement*, non pas *réellement*, comme c'était déjà le cas dans la distinction entre Noé et Nemrod ; et ainsi :

[Abraham] est bien l'esclave d'un tel maître, mais ce maître est un maître idéal qui peut l'avoir comme esclave sans le faire travailler, qui exige simplement la reconnaissance sans travail de la prière et du sacrifice. Puisqu'il est ainsi l'esclave de sa nature et de son Dieu, mais non d'un Autre réel et réellement autre, l'esclave Abraham ne travaille pas et ne peut donc pas devenir – comme Hegel le dira plus tard dans la *Phénoménologie de l'esprit* – le maître de son maître. À proprement parler, Abraham n'est ni un vrai maître ni un véritable esclave. Son existence, c'est l'impuissance de la dialectique du maître et de l'esclave, ou plutôt l'impuissance à être, l'absence, de cette dialectique, la fixation réfléchie dans la vie naturelle d'où cette dialectique ferait sortir.¹⁹⁷

Ainsi, le judaïsme, qui voudrait s'ériger en pensée parfaite de l'altérité dans la séparation absolue, serait en fin de compte, lui aussi, une pensée du Même, dans la mesure où cet Autre qui délivre les commandements et exige la soumission comme éthique n'est pas un autre réel, mais un autre idéal, ce qui veut dire que cet Autre est en fait le Même que la conscience qui l'a posé et qui s'y soumet. Abraham, selon Hegel, tout en même temps qu'il est absolument séparé de la nature et des autres hommes, ne l'est encore cependant pas assez dans sa conscience propre pour pouvoir s'élever à une nouvelle modalité d'être. On voit là poindre, avec le commentaire de Bourgeois, la parabole du maître et du serviteur du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, indissociable d'une réflexion sur l'altérité. L'existence d'Abraham ne produirait pas à cet effet l'occasion d'une véritable pensée de l'altérité, car il ne se réfléchit pas sur son Autre qu'est le monde, ni dans l'échange avec un autre qui serait son égale. Il n'a pas un rapport dialectique avec les altérités qu'il a fixées, mais se contente de s'en séparer dans l'absolutisation de ces formes d'altérités de la nature, des autres hommes et de son Dieu censé *faire le travail à sa place* de la réunification des altérités séparées. Ainsi, parmi les différentes étapes de l'identification des différents en tant que différents, le judaïsme qui poursuit l'esprit du patriarche n'en reste qu'au stade de l'entendement simple, dans l'opposition des contraires, sans pour autant parvenir à s'élever à la vérité de la contradiction et à son achèvement dans l'union des contradictions. Or, cette recherche et ce maintien de la séparation absolu est un véritable déchirement qui fige les relations dans un horizon malheureux : celui de l'inaccessible, de la solitude, ou de la domination. Ce qu'il faut donc dire encore à propos de cet exil dans l'existence, qui, pour maintenir toutes ensemble la particularité de son existence propre et l'altérité de son objet divin, absolutise l'altérité et la séparation, c'est que ce refus de l'universel au nom de l'absolutisation de l'altérité (qui produit la condition de l'étranger) est aussi un refus de l'amour selon Hegel. L'acte d'Abraham de se séparer de ses liens serait ainsi un rejet

¹⁹⁷ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.42

de l'amour lui-même, car l'amour se définit par le fait de surmonter la séparation et l'opposition – celle du sujet et de l'objet, de l'homme et de Dieu, du particulier et de l'universel. En fixant l'altérité de la nature et de l'homme, puis des hommes entre eux, comme absolue, le judaïsme finit par se replier sur lui-même. La préférence pour son idéal objectivé qu'était son Dieu était telle chez Abraham, et son Dieu tellement jaloux en retour, que cette fixation sur son absolu immédiat (immédiat car non-médié par un autre *réel*) le mène jusqu'à la possibilité de tuer son propre fils Isaac :

Le regard constamment posé sur cet objet, l'image de son être en reflet, la foi solide, la confiance en ce même objet, la stricte unité de tout ce qu'il voit [...] auquel il sacrifie toute individualité [...] [tout cela] peut aller jusqu'à représenter l'amour qu'il porte à son fils unique – la condition de l'accomplissement des promesses de son Dieu – comme quelque chose d'hétérogène, altérant l'unité pure. Infidèle à cet amour par amour pour l'unité, [il le ressent] comme contraire à la solidité, à la nécessité, à l'éternité de son tout [...] et [tout cela peut] à certains moments exiger le sacrifice de ce fils.¹⁹⁸

Ainsi Hegel interprète l'épisode du sacrifice d'Isaac (*Genèse 22*) comme la marque ultime de cette domination étrangère contraire à l'amour. L'objet étranger, son Dieu, doit être préservé à n'importe quel prix, et il a droit d'exiger n'importe quoi, même des actes qui déchirent les liens de l'amour. C'est là aussi le prix de cet idéal objectivé : l'assujettissement à l'objet démesuré plonge l'esprit du peuple juif dans un état d'hétéronomie éternel, c'est là son destin. Or, comme le remarque très justement Oliver Depré dans la Préface qu'il écrit pour la traduction française de *L'esprit du christianisme et son destin*, « le destin d'un peuple est donc la forme historique sous laquelle apparaît l'esprit de ce peuple ; - ainsi l'esprit des Juifs apparaîtra sous la forme de la lutte contre l'opresseur, tantôt sous la forme de la soumission au plus fort »¹⁹⁹. Cette étude de l'historicité de l'esprit, qui préfigure ainsi le travail de la *Phénoménologie de l'esprit*, révèle dans le cas de l'esprit du judaïsme une structure dont la dynamique est l'hétéronomie, puisque sa nature est celle de la séparation et de l'opposition. Le service du Dieu appelle à la servitude de ceux qu'il sert²⁰⁰, et pourtant cette dynamique de service contradictoire ne se meut pas en dialectique. Le judaïsme, au contraire du modèle grec, est une religion dans laquelle l'unification est impossible, parce qu'elle est rejetée d'abord et que son dieu est un dominateur qui peut exiger le sacrifice de l'amour. L'histoire de ce peuple est nécessairement tragique :

La grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte ni la compassion [...]. Le destin du peuple juif est le destin de Macbeth, qui sortit de la nature même, s'attacha à des êtres étrangers et, à leur service, dut ainsi nécessairement fouler aux pieds et massacrer toute la sacralité de la nature humaine, être

¹⁹⁸ *ECD*, p.46

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.20

²⁰⁰ *Ibid.*, p.47 : « Un objet infini, que servait ce peuple, et qui le servait en retour ».

finalement abandonné par ses dieux – car ils étaient des objets, et lui était esclave – et être foudroyé dans sa foi elle-même.²⁰¹

Ici, le terme de « tragédie » est employé au sens littéral et littéraire puisqu’Hegel compare l’histoire et le destin du peuple juif à la tragédie de *Macbeth* dans la pièce de Shakespeare. Le chant du bouc résonne alors d’un ton grave sur les notes de la soumission à l’objet étranger, et au-delà de cette sortie de la nature que les deux ont en partage, il y a aussi la gravité de la solitude et l’opposition de soi contre tous. Or, Abraham et le peuple juif se sont en effet attachés à un être au-delà du monde, au-delà de la nature, car ils voyaient là la seule manière de surmonter la séparation dans laquelle il se trouvait à l’égard de la nature elle-même prise seulement comme quelque chose d’extérieur qui n’a d’existence que dans son être-autre (*das Anderssein*) : « S’il ne devait pas être un néant, le monde entier qui lui était purement et simplement opposé était porté par le dieu qui était étranger à ce monde, auquel rien dans la nature ne devait participer, mais par qui tout était dominé »²⁰². La condition onto-théologique du judaïsme, dans la séparation infinie des êtres et des choses, appelle de fait sur le plan éthique un agir qui tient de l’ordre de l’hétéronomie ; lequel se dédouble dans la passivité ou bien dans l’attente d’un service ou bien dans la soumission. C’est ainsi dans l’analyse de la domination, de l’hétéronomie et du commandement, dans laquelle Hegel passe de l’historicité à la conceptualité, que se poursuit la lecture critique de l’esprit du judaïsme que nous allons désormais étudier.

II.2. L’étrangèreté et l’hétéronomie du commandement

II.2.A. La revalorisation de l’hétéronomie contre la critique de l’autonomie et l’ode aux commandements chez Levinas

L’objet de notre étude, nous le rappelons, consiste à faire l’examen critique de la philosophie levinassienne, pour proposer une sorte de réponse à l’accusation réductionniste qu’il porte sur la philosophie en général, et sur celle de Hegel en particulier. De fait, il faut commencer par rappeler la position de Levinas dans l’alternative entre autonomie et hétéronomie, avant d’en revenir à l’examen du judaïsme proprement dit. Levinas dans sa volonté de rompre avec la philosophie du Même ou de l’identité, procède à une critique de l’*autonomie* comme étant cette forme d’autarcie égoïste et en ce sens, il revendique ostentatoirement l’*hétéronomie* comme maxime d’action. Le retour du Même

²⁰¹ *Ibid.*, p.93

²⁰² *Ibid.*, p.73

comme confinement en soi, prendrait la forme de la réminiscence dans le domaine de la connaissance, et de l'autonomie dans celui de l'éthique. De la part de Levinas, les formulations les plus claires de cette revalorisation de l'hétéronomie contre l'idéal traditionnel de l'autonomie dans la philosophie occidentale, considérée par lui comme l'origine de la violence, se trouvent dans l'article « La Philosophie et l'Idée de l'Infini », publié d'abord dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n° 3, puis réédité ensuite dans le recueil de texte *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Le premier chapitre de cet article s'intitule alors très explicitement « Autonomie et Hétéronomie », le second « Le primat du Même ou le Narcissisme ». En voici quelques extraits signifiants :

Qu'est cette liberté sinon un refus pour l'être pensant, de s'aliéner dans l'adhésion, sinon le fait de rester le Même malgré les terres inconnues où semble mener la pensée ? Vue de ce biais, la philosophie s'emploierait à réduire au Même tout ce qui s'oppose à elle comme autre. Elle marcherait vers une *auto-nomie* [...]. La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire – voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la *réduction de l'Autre au Même*. [...] L'existence d'un Moi se déroule comme identification du divers. Tant d'événements lui arrivent, tant d'années le vieillissent et le Moi demeure le Même !²⁰³

Aussi la pensée occidentale parut-elle très souvent exclure le transcendant, englober dans le Même tout Autre et proclamer le droit d'aînesse philosophique de l'autonomie.²⁰⁴

L'autonomie – la philosophie qui tend à assurer la liberté ou l'identité des êtres – suppose que la liberté elle-même est sûre de son droit, se justifie sans recours à rien d'autre, se complait comme Narcisse, en elle-même. Quand dans la vie philosophique qui réalise cette liberté surgit un terme étranger à cette vie, un terme autre [...] il fait obstacle. Il faut le surmonter et l'intégrer à cette vie. Or, la vérité est précisément cette victoire et cette intégration. La violence de la rencontre avec le non-moi, s'amortit dans l'évidence.²⁰⁵

Alors que des siècles de philosophies avaient travaillé le problème de la liberté humaine, en distinguant ses degrés depuis la simple passion naturelle de liberté comme licence, puis comme figure juridico-civile, jusqu'à aboutir dans un idéal éthique de la liberté comme autonomie, Levinas semble tout balayer d'un revers de la main par sa critique de l'autonomie et sa revalorisation de l'hétéronomie. Si Hegel n'est pas nommé explicitement, la formule qui identifie l'autonomie à « la conquête de l'être à travers l'histoire » est une référence limpide et indubitable. Car ce dont il est question dans le système hégélien, et surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est une sorte de panorama historico-transcendantal sur lequel « on peut lire l'histoire de l'humanité comme un grand voyage vers la découverte de l'auto(dé)monstration de

²⁰³ *EDE*, p.230

²⁰⁴ *Ibid.*, p.231

²⁰⁵ *Ibid.*, p.231-232

l'univers des êtres »²⁰⁶. Ainsi, la condamnation unanime de l'autonomie, comme cette marche en avant qui réduirait tout ce qu'elle rencontre pour mieux assurer la domination du Même, constitue le point de bascule vers ce retournement à la faveur de l'hétéronomie. Or, ce basculement est aussi une première manifestation de la rébellion contre l'irrésistible progression de la sursumption dialectique, tout autant et parce qu'il est un désir d'émancipation et de rupture, de séparation. Sursumption de l'*Aufhebung* encore une fois présente en filigrane dans l'idée que pour cette philosophie du Même, « quand [surgit un terme étranger [...] un terme autre [...] Il faut le surmonter ». Dans la philosophie Levinassienne, le respect de l'altérité, et sa conservation en tant qu'altérité exige de ne pas procéder à cette sursumption du terme autre ; c'est-à-dire que la séparation doit être maintenue. L'hétéronomie est alors la forme nécessaire que doit prendre l'exigence éthique de l'esprit qui s'est dédié à une force extérieure qu'il a absolutisée : « L'existence n'est pas condamnée à la liberté, mais jugée et investie comme liberté. La liberté ne saurait se présenter toute nue. Cette investiture de la liberté constitue la vie morale elle-même. Elle est de part en part hétéronomie »²⁰⁷. La vie morale elle-même serait donc l'hétéronomie. Mais que signifie alors de se donner à soi-même l'hétéronomie comme règle pratique ? N'y a-t-il pas là déjà une contradiction dans les termes ? Car certes, il faut bien que cet agir dans l'hétéronomie soit conscientisé, consenti, et même intellectuellement préféré, pour qu'il y ait vraiment éthique. Car on ne pourrait pas se targuer d'un comportement éthique si l'hétéronomie qui préside à notre agir est celle d'une aliénation qui nous rendrait de fait incapables de percevoir l'enjeu éthique d'une telle prise de distance avec l'idéal classique de l'autonomie. Levinas parle par-exemple du Visage d'Autrui comme commandement, qui me « commande de commander »²⁰⁸. Ainsi, « être attentif c'est reconnaître la maîtrise de l'Autre, recevoir son commandement ou plus exactement recevoir de lui le commandement de commander »²⁰⁹. La solution levinassienne pour le respect de l'altérité consiste à se donner à soi-même (autonomie) l'hétéronomie comme règle pratique ; et en retour, pour ne pas en rester à la situation de pure passivité de cette condition, il doit moduler le propos en disant que cette hétéronomie prend la forme d'un commandement qui me commande de commander. Cette revalorisation de l'hétéronomie semble ne pouvoir se faire qu'au prix de nombreux détours qui donnent l'impression de subterfuges et *deus ex machina*. Quelles sont alors les conséquences de cette subversion de l'éthique de l'autonomie vers une éthique de l'hétéronomie ? Si pour Adriaan Peperzak « cette conversion n'est pas la transformation d'un égoïsme en altruisme » ; si pour lui encore, « la subordination de la liberté sous la loi d'Autrui, l'hétéronomie reliant liberté et justice, évite les impasses d'une autonomie absolutisée, mais ne tombe

²⁰⁶ Peperzak, A. (1987). Une Introduction À La Lecture De « Totalité Et Infini » : Commentaire De « La Philosophie Et L'idée De L'infini », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71(2), p.196

²⁰⁷ *EDE*, p.244

²⁰⁸ *TI*, p.234 : « Autrui [...] me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander »

²⁰⁹ *Ibid.*, p.194

pas non plus dans un des guets-apens contraires »²¹⁰, nous émettons de notre côté quelques doutes et réserves sur ce point, compte tenu de la radicalité des affirmations de Levinas. Nous pouvons par exemple renvoyer aux formulations de cette subversion de l'autonomie en hétéronomie qu'il donne lors de son entretien avec Philippe Nemo sur France culture, qui sera retranscrit à l'écrit sous forme d'une série de dix textes dans *Ethique et Infini* :

la relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque c'est *son* affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis « sujet » essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout.²¹¹

La responsabilité pour autrui serait la forme positive que prend l'hétéronomie comme morale. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de voir comment cette subversion de l'éthique de l'autonomie vers l'hétéronomie impacte la vie du sujet moral lui-même, et son rapport à l'altérité. Avec Levinas, on passe d'une altérité seconde, contingente et dérivée, qui a un statut d'obstacle que je peux contourner ou conquérir, vers une altérité dont le statut consiste à me commander. Le « sujet » est ici constitué ainsi comme subjectivité, parce qu'il est dans un rapport de sujétion à l'égard d'autrui. Levinas joue ici sous l'équivocité du terme de « sujet » qui renvoie à la fois au fait d'être un agent porteur d'intention, de perception et d'action (subjectivité), et le fait d'être pris dans un rapport d'obligation et de domination (assujetti). « Sujet » = subjectivation par l'assujettissement²¹². La page suivante est encore plus explicite à ce sujet : « La subjectivité, se constituant dans le mouvement même où à elle incombe d'être responsable pour l'autre, va jusqu'à la substitution pour autrui. Elle assume la condition – ou l'incondition – d'otage. La subjectivité comme telle est initialement otage ; elle répond jusqu'à expier pour les autres »²¹³. Une formulation proche encore, dans le recueil *Noms Propres*, relie alors explicitement la condition d'otage et cette subversion de l'autonomie vers l'hétéronomie : « Dépense excessive s'il en fut, dans la responsabilité de l'un réduit à la condition – ou à l'incondition – de l'otage de tous les autres. Ces notions impliquent certes l'hétéronomie de l'obligation débordant les engagements librement consentis. Elles portent atteinte scandaleusement à la notion sacrée de l'autonomie »²¹⁴. Difficile, avec de tels extraits, de maintenir que cette conversion de l'autonomie en hétéronomie « ne tombe pas dans un guet-apens

²¹⁰ Peperzak, A. (1987). Une Introduction À La Lecture De « Totalité Et Infini » : Commentaire De « La Philosophie Et L'idée De L'infini », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71(2), p.216

²¹¹ *EI*, p.94-95

²¹² *Ibid.*, p.97 : « On voit ainsi que dans le sujet humain, en même temps qu'une sujétion totale, se manifeste ma primogéniture. Ma responsabilité est incessible, personne ne saurait me remplacer. De fait, il s'agit de dire l'identité même du moi à partir de la responsabilité humaine »

²¹³ *Ibid.*, p.96

²¹⁴ *NP*, p.132

contraire » de l'absolutisation classique de l'autonomie, comme l'affirmait Adriaan Peperzak... Bien au contraire, la radicalité de cette démarche nous pousserait davantage à nous tourner du côté de David Brezis, et parler d'un « tournant sacrificiel »²¹⁵ de la philosophie de Levinas. Le revers de cette « condition ou incondition d'otage » qui fait la subjectivité même du sujet par sa responsabilité pour autrui, c'est alors la présence de l'autre comme commandement éthique. L'hétéronomie, c'est le lien qui unit l'autorité du commandement d'autrui et la responsabilité du moi comme identité du sujet : « Le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je dois tout et à qui je dois tout »²¹⁶. Voilà comment, depuis l'exigence de séparation absolue de l'Autre, nous arrivons désormais à l'hétéronomie du commandement. L'affirmation de l'hétéronomie comme loi morale se présente comme le résultat d'une attitude philosophique visant à absolutiser la séparation contre l'union. Il faut se refuser à l'union, car elle serait le mélange des choses qui les rendrait méconnaissables, dans l'union il y aurait la perte de leur identité propre, la réduction de l'altérité à la même. Dans la conception levinassienne que nous avons présentée dans la première partie de notre réflexion, le statut de l'altérité (puisqu'on ne peut pas parler de définition du fait même de l'exigence de l'Infini qui déborde le fini) était celui de l'absolument séparé. Désormais, nous voyons en quoi ce statut de l'altérité comme « absolument autre » ou « absolument séparé » devient aussi celui de l'hétéronomie du commandement. Si bien que l'idée d'une altérité (*das Anderssein*) qui produirait une altération de soi dans l'extériorité qui la commande, se déroule jusqu'au terme de sa série dans le motif de l'aliénation (*Entfremdung*). Il nous faut dorénavant rendre compte des conséquences d'une telle position, à la fois dans le domaine éthique de l'agir, mais aussi pour ce que cela implique du côté de la conception philosophique du statut de l'altérité. Là se justifie toute l'importance de ce travail critique sur le judaïsme.

II.2.B. La constitution du peuple Juif : l'hétéronomie de son émergence historique et l'histoire de son hétéronomie

Pour Levinas cette considération de l'altérité dans les termes de l'*absolument autre* aboutit à un revirement de l'éthique de l'autonomie vers l'hétéronomie, mais qu'en est-il du côté du judaïsme lui-même, en dehors de son utilisation chez Levinas ? L'analyse de l'histoire et de l'esprit du peuple juif nous indique très rapidement la voie vers une pareille considération. Le judaïsme serait encore et

²¹⁵ Brezis, D. (2012). *Levinas et le tournant sacrificiel*. Hermann.

²¹⁶ *EL*, p.83

toujours un esprit de séparation et d'hétéronomie. Tout d'abord, l'esprit du judaïsme est, selon Hegel, constitué dans l'hétéronomie par la forme de son émergence historique de son État :

L'histoire des juifs enseigne que ce peuple ne s'est pas formé indépendamment de nations étrangères, que la forme de son État ne s'est pas développée spontanément, sans arrachement violent à un caractère déjà acquis ; le passage de la vie pastorale à l'État ne se fit pas en douceur et de soi-même, et cette phase fut violente, accompagnée d'un sentiment de manque.²¹⁷

La menace et l'oppression de l'extériorité du monde serait ainsi le moteur qui incite les juifs à se rassembler en un État, et c'est pourquoi Bernard Bourgeois parle d'une « communauté de cette altérité »²¹⁸. C'est l'extériorité du monde et des autres qui contraint l'esprit du judaïsme à s'objectiver dans le monde, à produire la forme objective de son esprit à travers l'État hébreux.

Mais cette « unité » qui renvoyait à l'extériorité par son origine, par son *existence*, conserva dans son *essence* une telle extériorité : l'unité juive est réalisée essentiellement dans un être extérieur, dans un Autre, le Tout-Autre qu'est le Dieu des Juifs. Le Juif séparé ne peut concevoir d'unité que sur le mode de la séparation, et c'est pourquoi l'unité politique des Juifs est en fait le rapprochement – contre les autres que les Juifs – des esclaves soumis au même Dieu [...] Bref, c'est la séparation qui est la vérité de l'unité politique des Juifs.²¹⁹

En somme, l'unité de l'État juif n'est rien qu'autre que le produit qui résulte de leur absolue séparation d'avec le reste du monde. Par conséquent, l'unité même de leur État ne serait qu'une conséquence secondaire et *accidentelle* de leur opposition à tous les hommes, non quelque chose d'*essentiel*. Car ce qui est *essentiel* est pour eux posé en dehors d'eux. Le Dieu jaloux qui était celui d'Abraham, qui centralisait tout l'incommensurable pour lui à l'inverse des Lares familiales et régionales, est le même Dieu qui est attaché uniquement à la communauté juive, et par laquelle cette communauté constitue son unité politique dans la séparation d'avec les autres hommes.

L'État juif est bien l'organisation du culte d'un Dieu qui est le Tout-Autre, le Séparé, l'Invisible (le Saint des Saints est vide), ce culte du Séparé étant destiné à séparer (préserver) des séparés (autres) par le sang (c'est-à-dire des non-Juifs) et à unifier la nature qui ne devrait pas être séparée (celle qui répond au besoin) avec l'être naturel des Juifs, mais sur le mode de la domination, c'est-à-dire de la séparation.²²⁰

²¹⁷ *ECD*, p.33

²¹⁸ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.46

²¹⁹ *Ibid.*, p.46

²²⁰ *Ibid.*, p.49-50

L'appréhension positive de cette discrimination envisagée depuis l'intérieur de l'esprit juif comme relevant du motif de l'élection (chère à Levinas d'ailleurs), se révèle en négatif depuis le dehors de cet esprit comme relevant du motif de l'exclusion. Le partage des Juifs et des non-Juifs dans l'élection du peuple hébreux par le Dieu Tout-Autre est la discrimination fondamentale sur laquelle s'établit politiquement l'unité juive. Or, parce qu'une telle unité est seulement *négative*, c'est-à-dire *déterminée par son autre*, dans et par la séparation, elle ne peut jamais prétendre à l'effectivité maximale de l'esprit politique proprement dit.

À cette occasion, nous devons évoquer une précision importante sur la considération des facteurs historiques et culturels qui président au traitement du judaïsme par Hegel. Car le traitement fait par Hegel de la religion juive dans les textes de Francfort est complexe et sujet à controverses. Olivier Depré note à cet égard, dans sa Préface que « [le] traitement unilatéralement négatif et réducteur de la religion du Livre ne laisse évidemment pas de faire question, au point de provoquer çà et là un procès anti-judaïsme, voire en anti-sémitisme »²²¹. Mais il l'explique aussitôt par le fait d'une contradiction violente entre l'influence de la philosophie des Lumières portée vers un idéal universaliste d'une part, et la dynamique proprement isolationniste de la religion juive dans ce motif exclusif de l'élection d'autre part : « Parmi les diverses influences qui peuvent être à l'origine de la dépréciation grossière du judaïsme par Hegel à Francfort, il relève d'abord celle de l'*Aufklärung*. Selon l'idéal d'une religion rationnelle, la révélation de Dieu à un peuple particulier ne trouvait guère plus de crédit depuis le XVIIe siècle »²²². Cette idée d'un Dieu réservé à un peuple particulier est en effet incompatible non seulement avec l'universalisme de la raison portée par les Lumières, mais encore et à plus forte raison incompatible avec l'hégélianisme qui est la philosophie de réconciliation de l'universel et du particulier. Là se trouvent alors les différences majeures qui apparaissent entre la religion juive et la religion chrétienne, et par conséquent l'origine de la préférence de Hegel pour la seconde sur la première : « la première est une religion particulière limitée à un peuple particulier, elle se confond avec un État et une législation et son rituel est extérieur puisque les législations culturelles et civiles s'y confondent ; la seconde, en revanche, est universelle et a un rituel intérieur, basé sur la conscience religieuse »²²³. La séparation absolue des Juifs d'avec les non-Juifs aboutit à une situation d'homogénéité interne fondamentale, qui questionne l'idée même du judaïsme comme religion, car puisque « le judaïsme n'est qu'un ensemble de lois statutaires sur lesquelles reposent une constitution d'État, il n'est pas à proprement parler une religion puisqu'il ne rassemble que des gens appartenant à une même souche et formant un État »²²⁴, si bien que, comme Olivier Depré le reprend à Kant dont il cite un extrait de *La religion dans les limites de la simple raison*,

²²¹ *ECD*, p.24

²²² *Ibid.*, p.25

²²³ *Ibid.*, p.26

²²⁴ *Ibid.*, p.27 *sqq*

« le judaïsme « ne contient pas de foi religieuse » ». Nous espérons avoir montré l'importance de ce détour critique et méthodologique, tant au niveau de la forme pour ce qui concerne la rigueur scientifique de notre étude, que pour le fond, à propos de l'analyse du particularisme juif au regard de l'universalisme de l'*Aufklärung* et de la philosophie hégélienne.

Quoi qu'il en soit, la prévalence de la détermination négative de cette unité politique s'appelle hétéronomie, et elle est l'essence de l'esprit du judaïsme. L'organisation politique du judaïsme est en cela largement antagoniste à la structure de la cité antique, car il n'y a pas d'unité substantielle réelle entre tous les sujets du fait que cette unité n'est pas visée pour elle-même, qu'elle n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen. À partir de l'analyse d'Hegel, nous pouvons en revenir à la question de la nécessité du besoin qui était celle d'Abraham et qui se transmet à ses descendants, c'est-à-dire que « *L'État juif est l'instrument que la nécessité impose à la défense de l'égoïsme animal des Juifs* »²²⁵. Cette unité politique qui revêt les traits de l'État de nécessité ou de l'État extérieur, s'apparente alors à la manière dont Hegel désignera dans les *Principes de la Philosophie du droit* comme les institutions de la société civile-bourgeoise²²⁶.

Plus tard, et jusqu'au moment de l'apparition de Jésus, le peuple Juif demeurera toujours dans cette situation d'hétéronomie dans sa lutte contre l'opresseur, contre le malheur de la domination étrangère, d'abord égyptienne, puis romaine. La lutte pour leur État était en fait toujours déjà la lutte pour leur Dieu. Mais encore faut-il qu'ils luttent. Car cette passion de l'hétéronomie se meut souvent en une attitude de passivité magistrale. Car la libération du peuple juif de la domination égyptienne s'y fit dans l'hétéronomie et dans la passivité la plus totale. Non seulement Moïse était seul dans sa passion de libération²²⁷ face aux anciens Israélites résignés et passifs, mais encore, la grande sévérité des Égyptiens à leur encontre suite à la prise d'initiative de Moïse ne se résolut que parce que les Égyptiens étaient désormais accablés par les Dix plaies d'Égypte, non pas par la lutte effective du peuple juif pour la survie de son esprit au barreau du tribunal de l'histoire :

De grandes choses sont faites pour les Juifs, mais ils ne commencent pas *eux-mêmes* par des actes héroïques ; l'égyptien subit pour eux ses multiples plaies et la misère, ils déménagent dans un concert de lamentations, chassés par les malheureux égyptiens (Ex 12, 33-34), mais ils n'ont eux-mêmes que le malin plaisir du lâche, dont l'ennemi est projeté au sol, mais pas par lui-même ; [ils n'ont] que la conscience du mal qu'on a fait pour eux, mais pas celle de la bravoure qui peut quand même verser une larme sur la misère qu'elle est obligée d'occasionner [...]. Les Juifs sont vainqueurs, mais ils n'ont pas combattu.²²⁸

²²⁵ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.46

²²⁶ *PPD.*, en particulier les §§ 182-192

²²⁷ *ECD.*, p.76

²²⁸ *Ibid.*, p.76-77

Voilà la démonstration historique de la passivité qui résulte de l'idéal d'hétéronomie de l'esprit juif. La providence sélective et spoliée d'un Dieu jaloux qui était celui d'Abraham est désormais celle qui poignarde désormais les ennemis du peuple Juif pour eux. C'est la même providence à l'œuvre dans le courroux des Dix plaies d'Égypte que celle qui sustentait aux besoins primaires d'Abraham lorsqu'il s'exila de sa communauté d'origine. L'État de nécessité auquel devait répondre le service de ce Dieu pour que ce Dieu les serve en retour s'était simplement mû dans la violence du fait de l'oppression politique extérieure. À cet égard, l'apport du judaïsme philosophique contemporaine des auteurs comme Buber, Rozenzweig ou Levinas représente un pas en faveur d'une progression (ou d'une sortie ? - ce qui, chez Hegel est la même chose) du judaïsme à partir de la question de la passivité, car il y a une considération de l'athéisme comme valeur religieuse d'un renoncement à « l'hypothèse de travail : Dieu »²²⁹. Il faut renoncer au Dieu économique, au Dieu pour moi chez Levinas. Quoi qu'il en soit, cette délégation de corvées au Dieu, qui se salit les mains pour son peuple et à sa place, n'est pas l'ultime leçon de l'épisode de l'Exode. Car en fin de compte, la libération de l'Égypte, comme d'autres moments d'indépendance du peuple juif, ne fut rien d'autre que l'occasion d'instaurer une nouvelle domination sous la forme d'une théocratie indirecte :

Le libérateur de son peuple devint aussi son législateur ; - cela ne pouvait rien signifier d'autre que ceci : celui qui l'avait libéré d'un joug le soumit à un autre. Une nation passive qui se donnerait à elle-même des lois serait une contradiction.²³⁰

L'oppression réveilla la haine ; et par là, leur dieu se réveilla ; poussés à l'indépendance, ils étaient en fait poussés à la dépendance à l'égard de quelque chose qui leur fût propre.²³¹

Les juifs ainsi seraient voués à l'hétéronomie, car leur disposition à la passivité suppose qu'ils aient besoin d'être libérés de leur liberté. L'État Juif n'est certes pas un État autonome, et ceci doublement : d'abord parce que la formation de cet état est historiquement suscitée par l'oppression extérieure, et ensuite conceptuellement, car sa législation n'est pas le fait d'une nation qui délibère par elle-même rationnellement du meilleur mode d'organisation politique, mais que cette législation est délivrée sous forme de commandement par le grand Autre qu'est Dieu. La nation juive ne se donne pas ses propres lois, mais elle les reçoit de la révélation divine, son organisation politique ainsi se résume à l'hétéronomie. Aussi, même si « l'existence de Dieu se tient au sommet des lois de l'État », il ne peut

²²⁹ Cette formule, qui nous provient du théologien libéral protestant Dietrich Bonhoeffer dans son ouvrage *Résistance et soumission*, n'est vraisemblablement pas utilisée par ces penseurs juifs en propre, mais elle s'appliquerait plutôt bien à ces philosophes toutefois si l'on en suit le raisonnement de Catherine Chalier : Sommes-nous prisonniers de la totalité ? (2019, 6 février) Épisode • 3/4 du podcast Comment faire face, Levinas ? In *France Culture.*, 27 :10

²³⁰ *ECD.*, p.77

²³¹ *Ibid.*, p.90

pourtant s'agir, selon Hegel d'une vérité, car « la vérité est en effet quelque chose de libre que nous ne dominons pas et par quoi nous ne sommes pas dominés ; aussi l'existence de Dieu ne se présente pas comme une vérité, mais comme un commandement ; les Juifs dépendent intégralement de Dieu, et ce dont on est dépendant ne peut avoir la forme d'une vérité »²³². Ainsi, si Hegel reconnaît que l'« Exode » est « l'acte du peuple, on y voit son esprit, son but, son idéal, car ici il l'a réalisé »²³³ - et qu'en cela, il s'accorderait avec Levinas -, nous sommes en droit de questionner ce que cela signifie en profondeur. Car après toutes ces considérations, ne peut-on pas supposer que l'esprit du peuple juif qui se manifeste dans l'acte de l'Exode c'est autant la passivité que la séparation ? L'hétéronomie synthétise ces deux dimensions.

II.2.C. L'hétéronomie dans l'objectivité du commandement et l'interprétation critique du moralisme kantien comme consolidation de l'objectivité de cette hétéronomie

Parmi les cinq thèmes²³⁴ successifs abordés dans *L'esprit du christianisme et son destin* - la foi positive ou le légalisme (Positivité) ; la foi ou la moralité rationnelle (Moralité) ; l'amour et la religion du pardon (Amour) ; la religion ; le destin de l'Église -, le peuple juif dans son attachement à la séparation et à l'hétéronomie en resterait aux deux premières étapes, voire peut-être seulement à la première : « la positivité, l'objectivité, la non-liberté sont, en effet, pour Hegel, les traits fondamentaux du judaïsme »²³⁵. D'abord, il faut dire ici que la positivité n'a rien à voir avec la raison positive ou spéculative qui constitue le dernier moment du processus dialectique, exposé dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*²³⁶. La dialectique, en effet, procède en trois moments, que sont : un moment d'entendement ; un moment dialectique ou négativement rationnel ; et un moment spéculatif ou positivement rationnel. Ensuite, ce qui est entendu dans cette identité de la positivité et de l'objectivité, c'est l'idée d'une pure opposition extérieure entre l'universel et le particulier. Or, la structure de l'unité pensée, celle de la loi et du commandement, est bien celle de l'opposition entre l'universel et le particulier dans la soumission de tous à la loi.

Le judaïsme se caractérise par l'élévation *immédiate* au-dessus de la nature, par la position *abstraite* de l'esprit en sa pureté, c'est-à-dire comme *autre* que la nature ainsi réduite à elle-même ; par cette altérité, l'universalité

²³² *Ibid.*, p.83-84

²³³ *Ibid.*, p.56

²³⁴ *Ibid.*, p.9

²³⁵ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.36

²³⁶ *Ency., I. La Science de la logique*, §§ 79-82

(spirituelle) et la particularité (naturelle) sont séparées de telle sorte que l'esprit, comme universalité exclusive, est en fait soumis à la relation d'extériorité constitutive de son Autre, la nature elle-même.²³⁷

Le judaïsme est une religion basée sur des *lois* et des *commandements*, avec un ensemble de règles très définies et concrètes. Cette positivité se réfère à une approche où la relation entre l'homme et Dieu est structurée par des normes et des prescriptions claires, mais où ces prescriptions sont aussi d'une grande violence, car elles expriment ainsi une domination de l'universel sur le particulier, une domination aussi du devoir-être sur l'être, et donc de l'idéal sur le réel. « La racine du judaïsme est l'objectif »²³⁸ nous dit Hegel. Cela signifie « la servitude à l'égard d'un étranger » – surtout de Dieu qui est l'Autre dans l'absolu et l'étranger ultime, car étranger de ce monde –, « l'absence de volonté » dans l'opposition, ainsi que le « déficit de relations belles, absence d'amour, séparation ». Tout ce qui s'oppose à l'autodétermination » ou « l'autonomie ». Toutes ces caractéristiques seraient donc le propre de ce que Hegel nomme « l'objectif ». C'est-à-dire de la pure détermination extérieure, contraire à la subjectivité qui est la détermination intérieure : « Dans le positif, l'objet de l'action n'est pas la pulsion réfléchie elle-même, ou la pulsion en tant qu'objet, mais un étranger, quelque chose de différent de la pulsion ».²³⁹ Ainsi, « dans les hommes objectifs, [l'homme] est opposé à la puissance qui le domine, et dans cette mesure, il est passif ; en tant qu'il est actif, il se comporte de même, un quelque chose de passif lui est opposé ; il est toujours esclave vis-à-vis d'un tyran, et en même temps un tyran pour un esclave ; dans une religion positive, [...] l'homme est déterminé, dominé, Dieu est le maître »²⁴⁰. L'affaire est établie pour Hegel, la religion juive, dans sa détermination dans l'hétéronomie, est une religion positive, et le commandement est l'expression de la domination de l'objectif sur le subjectif, de l'universel sur le particulier. Mais qu'advient-il lorsqu'on passe au prochain stade de l'attitude éthique ? Lorsqu'on passe de la positivité de la loi à la moralité ?

La critique de l'hétéronomie du judaïsme sera aussi pour Hegel l'occasion d'une critique à l'égard du kantisme, accusé alors du même défaut d'objectivité dans *L'esprit du christianisme est son destin*. Bien que le rapport que Hegel entretient à Kant sur la question de la religion varie entre le texte de la *Vie de Jésus* et *L'esprit du christianisme et son destin*, la figure de Jésus est quant à elle toujours associée à l'autonomie. Dans la période de Berne, la démarche du Christ est présentée comme l'affirmation même de la *raison* pratique kantienne, et « Hegel [...] entreprend de confirmer cette identité entre le kantisme strict et le christianisme originaire *de telle sorte que le kantisme apparaisse comme la vérité du christianisme* »²⁴¹. Le kantisme aurait alors eu pour Hegel une valeur critique comme instrument

²³⁷ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.54

²³⁸ *ECD*, p.97

²³⁹ *Ibid.*, p.100

²⁴⁰ *Ibid.*, p.103

²⁴¹ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.17

permettant de « supprimer l'obstacle intérieur à l'instauration d'une nouvelle cité de la liberté », mais parce que la « transcendance de Dieu est précisément affirmée aussi *par le kantisme*, [elle] amène finalement Hegel à formuler des critiques sévères à l'endroit de la pensée kantienne »²⁴². Lesquelles deviendront bientôt une accusation d'hétéronomie dans *L'esprit du christianisme et son destin*. Le problème reste chez Kant, selon Hegel, celui de l'universalité morte de la loi, qui continue à produire de l'opposition, mais désormais interne au sujet :

l'universalité est une universalité morte car elle est opposée à l'individu, or la vie est unification des deux, - la moralité est la dépendance à l'égard de moi-même, la division en soi-même. La loi morale supprime en même temps les commandements purement positifs puisqu'elle ne reconnaît pas d'autres lois que la sienne propre ; mais en cela elle est inconséquente, puisqu'elle n'est pas simplement un déterminant, mais un déterminable, et qu'elle reste donc soumise à une *puissance étrangère*.²⁴³

Indubitablement, la moralité kantienne, caractérisée par la disposition intérieure, marque une avancée par rapport à la rigidité et à l'objectivité des commandements illustrés dans le judaïsme, où la relation maître-serviteur est absolutisée, et à cette occasion, elle permet d'ôter un obstacle à l'établissement de l'union entre les hommes par l'amour, mais en tant que vertu et disposition, elle reste simplement négative selon Hegel. En tant que vertu, elle assure la possibilité de l'amour, mais il considère aussi que ça n'est pas encore l'amour, c'est-à-dire l'unification véritable. Comme elle n'est pas une unification vivante, la moralité est alors une unification théorique²⁴⁴ ou pensée, et en tant que telle, elle reporte le problème de la séparation, et donc de la domination dans l'union forcée de ce qui est séparé. Dans tous les cas, le problème est celui de la domination de l'universel sur le particulier, qui crée un état de séparation et d'opposition :

La moralité est selon Kant la soumission de l'individuel à l'universel, la victoire de l'universel sur l'individuel qui lui est opposé.²⁴⁵

La raison pratique de Kant est la faculté de l'universalité, c'est-à-dire la faculté d'exclure ; les mobiles [sont exclus] par le respect ; cet exclu est assujéti dans la crainte - [...]. Certes, le commandement est subjectif, c'est bien une loi de l'homme, mais une loi qui contredit d'autres choses présentes en lui, une loi qui domine ; elle commande seulement, le respect pousse à l'action, mais le respect est le contraire du principe auquel l'action se mesure : le principe est universalité - le respect ne l'est pas.²⁴⁶

²⁴² *Ibid.*, p.18

²⁴³ *ECD.*, p.104 (nous soulignons « *puissance étrangère* »)

²⁴⁴ *Ibid.*, p.100 : « la moralité est la suppression d'une séparation : dans la vie ; une unité théorique est une unité d'opposés ».

²⁴⁵ *Ibid.*, p.99

²⁴⁶ *Ibid.*, p.100-101

La contradiction sur laquelle Hegel fait reposer sa critique de la philosophie et de la moralité kantienne, c'est la contradiction entre l'universalité de la loi morale et la particularité des mobiles d'actions. Hegel fait d'ailleurs, à l'occasion de cette critique sur la loi morale qui demeure une instance de domination, une subtile et discrète référence à une formulation de Kant dans la sixième proposition de l'opuscule de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, lorsqu'il écrit que « l'être moral lui-même a besoin d'un maître, dans la mesure où il n'est pas moral (non pas : immoral) »²⁴⁷. Dans ce détour par la critique de la moralité kantienne comme continuité de la structure d'hétéronomie du commandement juif, nous renvoyons au commentaire de Bernard Bourgeois :

la moralité n'est que l'intériorisation de la relation maîtrise-servitude. L'universel kantien, c'est le maître intérieur ; Kant, c'est bien encore Abraham. Bien plus, en étant intériorisée, cette attitude d'essence judaïque est fixée encore plus fortement, car, en tant que, comme sujet rationnel, l'homme est son propre maître, il jouit de son propre déchirement comme d'une satisfaction de son orgueil [...]. Ainsi, la substitution du moralisme au légalisme, du pur devoir aux règles positives, de l'esprit de la loi à la lettre de la loi, ne fait qu'affermir dans l'âme la relation du maître et de l'esclave, car l'homme est d'autant plus volontiers esclave qu'il est l'esclave de lui-même et qu'il s'attache à lui comme au maître de lui-même. Hegel peut donc caractériser le passage de la légalité à la moralité comme le surgissement d'une positivité plus grande encore que celle qui est détruite par lui, comme une « positivité indestructible ».²⁴⁸

Le commandement du devoir est une violence sur l'être (*sein*) par le devoir-être (*sollen*) de la loi morale, où l'universalité reste opposée au particulier qu'elle domine. L'universel de la loi reste étranger et objectif pour le particulier ou le sentiment. Or, dans l'idée que la Loi morale répond au besoin selon lequel l'homme est un être qui a besoin d'un maître, la relation de maîtrise-servitude semble bien intériorisée en effet. L'autonomie comme idéal moral qui consiste à être son propre maître déplacerait ainsi simplement le centre de gravité de l'hétéronomie depuis l'extérieur de la conscience vers l'intérieur, en jouant une situation de domination et de séparation dans la conflictualité entre l'être et le devoir-être. Selon Hegel, Kant n'a pas su voir la différence entre le simple commandement du devoir et le principe de l'amour exprimé dans la forme du concept – et donc du commandement – que Jésus signifiait lorsqu'il invitait les hommes à aimer leurs prochains comme eux-mêmes. Pour Hegel, Kant fait preuve ici d'une *confusion* entre les deux :

Puisque les commandements du devoir présupposent une séparation et que la domination du concept s'annonce dans un devoir-être, en revanche, ce qui se tient au-dessus de cette séparation est un être, une modification de la vie qui n'est exclusive et donc limitée qu'en regard de l'objet [...]. Lorsque Jésus exprime aussi comme des

²⁴⁷ *Ibid.*, p.104

²⁴⁸ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.60

commandements ce qu'il pose au-dessus de lois et contre elles [...], cette tournure est un commandement en un tout autre sens que le devoir-être du commandement du devoir ; elle n'est que la conséquence du fait que le vivant est pensé, exprimé, donné dans la forme du concept qui lui est étrangère ; tout au contraire, le commandement du devoir est par nature un concept en tant qu'il est universel. Et si donc le vivant apparaît face à l'homme dans la forme d'un réfléchi, de quelque chose de dit, Kant avait alors bien tort de voir dans ce genre d'expression qui n'appartient pas au vivant : « aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même », un commandement qui exige le respect pour une loi qui commande l'amour. Et c'est sur cette confusion entre le commandement du devoir, qui consiste en l'opposition du concept et du réel, et la manière tout à fait simpliste d'exprimer le vivant, que s'appuie sa réduction profonde de ce qu'il appelle un commandement [...] - à son commandement du devoir. Et sa remarque s'effondre d'elle-même, selon laquelle l'amour - ou l'amour dans la signification qu'il croit lui donner : exercer *volontiers* tous les devoirs - ne peut être commandé ; car dans l'amour, toute idée de devoir disparaît.²⁴⁹

Le devoir et l'amour sont par essence et par définition contradictoires et exclusifs. Il n'y a pas de devoir d'amour, et dès lors qu'on se donnerait l'amour comme devoir, alors l'amour lui-même n'est plus. Celui ou celle qu'on aime, on ne l'aime pas par devoir, mais par amour. Cette opposition entre l'amour et le devoir est alors aussi celle de l'être (*sein*) et du devoir-être (*sollen*). L'amour *est*, il ne peut pas *devoir-être* en revanche. L'*être* de l'amour est une modification vivante de la vie qui se tient au-dessus du *devoir-être* du commandement et de la loi qui ne sont que des unifications mortes. Kant ferait ainsi subir à la morale de Jésus, une réduction. C'est le kantisme cette fois qui fait l'objet d'une accusation réductionniste de la part de la critique hégélienne : dans la moralité de la raison pratique, l'être est réduit au devoir-être.

Cependant, il faut bien avouer, à propos de cette critique de la moralité kantienne de la part de Hegel, qu'elle s'aventure, peut-être encore plus que sa critique du judaïsme, dans des eaux troubles et dans de grandes difficultés. Il y a là potentiellement une lecture trop hâtive de la philosophie kantienne que certains kantiens pourraient trouver injuste et imprécise. Nous n'en sommes pas encore au niveau des contresens des *Principes de la philosophie du droit* dans lesquels Hegel réduit la liberté pratico-transcendantale au sens fort d'autonomie de la volonté pure (*Wille*) au simple libre-arbitre vulgaire (*Willkür*)²⁵⁰, mais on peut au moins affirmer que cette critique à l'encontre de la loi morale qui consoliderait le principe d'hétéronomie du commandement de la loi positive du judaïsme, manque de prudence. Il y a là en tout cas, dans la critique du moralisme kantien de *L'esprit du christianisme et son destin*, les prémisses qui contribuent à faire de l'accusation du formalisme kantien le point de départ des philosophies de la réflexion qui se poursuivront, selon Hegel, dans les philosophies de Jacobi et de Fichte.

²⁴⁹ ECD., p.128-129

²⁵⁰ Hegel, G. W. F. (1999). *Principes de la philosophie du droit* (J.-L. Vieillard-Baron, Trad.). Flammarion., §15

II.2.D. Le dépassement de la structure d'hétérogénéité du commandement par l'amour dans la figure de Jésus-Christ

Le texte de *L'esprit du christianisme et son destin* aborde ensuite, après l'histoire du peuple juif, le moment où Jésus apparut. Tout comme les nombreuses réécritures du texte d'« Abraham né en Chaldée », l'apparition de Jésus bénéficie également d'une pluralité de réécritures qui s'enrichissent les unes les autres. Dans tous les cas, l'apparition de Jésus est située dans un moment historique qui consiste dans l'idée d'un moment de crise finale du peuple Juif, alors au plus haut de sa désunion.

À l'époque où Jésus apparut au sein de la nation juive, elle se trouvait dans cet état qui conditionne, tôt ou tard, l'éclatement d'une révolution, et qui a toujours les mêmes traits de caractères universels. Lorsque l'esprit disparaît d'une constitution ou des lois et qu'il n'est plus accordé à celles-ci du fait de sa transformation, alors se fait jour la recherche, l'aspiration à *quelque chose d'autre*, que chacun trouve bientôt dans *quelque chose d'autre*, et d'où procède en conséquence une multiplicité d'images, de modes de vie, d'exigences et de besoins qui, s'ils diffèrent progressivement au point de ne plus jamais pouvoir subsister côte-à-côte, finissent par causer une rupture et donner existence à une nouvelle forme universelle [...]. C'est ainsi que le peuple juif à l'époque de Jésus ne nous donne plus l'image d'un tout.²⁵¹

La pluralité des besoins, des modes de vie, des exigences, fait référence à la diversité des subdivisions du judaïsme à l'époque de l'Antiquité tardive, dans les différences entre les pharisiens, les sadducéens, les esséniens, etc. La communauté, qui s'était établie en un État théocratique et dont l'unité reposait en propre sur la séparation d'avec ce qui lui était extérieur, vivait, dans ce moment de crise, l'expérience de la séparation, mais de manière interne. La recherche incessante de l'altérité en tant qu'altérité dans la séparation pousse l'esprit du judaïsme à vouloir toujours l'autre, au point de vouloir même *autre chose* que lui-même. C'est en cela que la religion juive s'insère bien dans un mouvement dialectique du phénomène religieux selon Hegel, car comme les figures de l'esprit qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, finissent par se détourner d'elles-mêmes devant la conscience de leurs propres faussetés, le judaïsme finit par vouloir « *quelque chose d'autre* » que lui-même dans sa quête absolue d'altérité et de séparation. Jésus était alors cette altérité :

Jésus commence le sermon sur la montagne par un genre de paradoxes dans lesquels toute son âme explique aussitôt sans ambiguïté à la foule des auditeurs qui attendent, qu'ils doivent attendre de lui quelque chose de tout à fait étranger, *un autre* génie, *un autre* monde. Il y a des exhortations dans lesquels il s'éloigne aussitôt passionnément de l'appréciation commune de la vertu, annonce passionnément *un autre* droit et *une autre* lumière, *une autre*

²⁵¹ *ECD*, p.95-96 (nous soulignons : « *quelque chose d'autre* »)

région de la vie [...], il ne leur montre pas la suppression des lois, mais elles doivent être accomplies par une justice qui soit *une autre*.²⁵²

Et cependant, quand cette altérité leur fut présentée, en la personne de Jésus, lorsque ce « *quelque chose d'autre* » fut venu, les Juifs ne surent pas l'accueillir :

Avec le Règne de Dieu, les Juifs attendaient que beaucoup de choses se produisent, qu'ils soient libérés de la domination romaine, que leur clergé soit rétabli dans son ancien éclat, etc., c'est-à-dire que beaucoup de changements surgissent *en dehors d'eux* ; de tels Juifs ne pouvaient croire que le Règne de Dieu était là lorsque Jésus le leur annonçait.²⁵³

Ce en quoi le christianisme constitue bien chez Hegel le dépassement du judaïsme, tant dans son historicité que dans sa conceptualité, c'est qu'il est alors le produit de l'auto-négation du judaïsme comme la volonté de se séparer de la volonté de séparation. La séparation de la séparation accomplit le mouvement de la raison dialectique comme négation de la négation. C'est là la détermination et l'émergence du christianisme comme « nouvelle forme universelle » à laquelle cette « rupture » donne naissance. Ainsi, dans l'opposition de Jésus à sa communauté d'origine, qui était juive, on voit comme le redoublement de l'attitude d'Abraham, qui s'était posé en négateur des liens de l'amour. L'acte de Jésus, c'est la négation à l'égard de sa communauté d'origine qui s'était formée elle-même dans la négation par Abraham de sa communauté d'origine ; Jésus se sépare de la séparation : l'opposition contre le judaïsme par Jésus est la manifestation d'une négation niée.

Jésus était sorti de toute l'existence de son peuple ; et dès lors disparut le genre de ménagement qu'a normalement un ami en ce qui concerne des [détails qui lui sont] indifférents à l'égard de ce avec quoi il ne forme qu'un seul cœur et qu'une seule âme [...] ; il laissa voir en cela sa séparation par rapport à son peuple, son mépris total de la servilité à l'égard de commandements objectifs.²⁵⁴

Parce qu'il est la négation de l'esprit de séparation du judaïsme, Jésus est aussi celui qui s'oppose au *tout* du judaïsme, et donc à l'attitude d'hétéronomie et à la domination objective du commandement. Aussi, Jésus substitue aux commandements, des dispositions et des actions religieuses :

Aux commandements qui réclamaient un simple service du Seigneur, une servitude immédiate, une obéissance sans joie, sans envie et sans amour, c'est-à-dire aux commandements religieux, Jésus substitua ce qui leur était justement opposé : une pulsion, et même un besoin de l'homme. Les actions religieuses sont ce qu'il y a de plus spirituel, de

²⁵² *Ibid.*, p.129 (nous soulignons les occurrences du terme « autre »)

²⁵³ *Ibid.*, p.117 (nous soulignons « en dehors d'eux »)

²⁵⁴ *Ibid.*, p.122

plus beau puisqu'elles sont ce qui tend encore à unifier les séparations nécessaires [produites] par le développement, et à présenter l'unification comme étant totalement dans l'idéal, non plus comme opposé à la réalité, ce qui cherche donc à l'exprimer, à la renforcer dans un faire.²⁵⁵

<Tout commandement ne peut donc exprimer qu'un devoir-être, car il est un universel, et il annonce par là en même temps son indigence, à savoir qu'il n'exprime pas un être ; à un commandement tel que : « tu ne tueras point », Jésus oppose une vertu, la conviction de l'amour humain, qui ne rend pas seulement ce commandement superflu quant à son contenu, mais supprime aussi un commandement selon sa forme, à savoir l'opposition de ce commandement comme quelque chose qui commande et quelque chose qui résiste, qui éloigne toute idée de sacrifice, de destruction ou de soumission du sentiment, [cette vertu] est en même temps [remplie] d'une plénitude vivante plus riche que le froid commandement de la raison>²⁵⁶

L'obéissance aux commandements reste une action commandée par l'extériorité de la loi, dans l'hétéronomie²⁵⁷. Au terme de « pulsion », nous pouvons aussi substituer celui d'« inclination ». L'amour du prochain, ne pouvant être commandé du fait de la nature même de l'amour comme contraire au devoir, ne peut être alors qu'une inclination, une disposition, un être ; alors cette « concordance de l'inclination est le *plêrôma* de la loi »²⁵⁸, c'est-à-dire son accomplissement. Le commandement est désormais superflu, car l'*être* (*sein*) dépasse le *devoir-être* (*sollen*) dans l'intelligence de l'amour. Hegel évoque cet accomplissement, ce *plêrôma*, en disant que « Jésus oppose à un tel commandement le génie supérieur de la réconciliation »²⁵⁹. Supérieur en ce sens que dans la réconciliation, « la loi perd sa forme »²⁶⁰, puisque la loi n'est rien d'autre que l'opposition entre un universel et un particulier, qu'elle a la forme de la séparation dans la pensée. Pour cette raison, « l'*esprit* véritable de la loi, c'est de supprimer la loi comme telle. Si le Christ veut *accomplir* (*πλήρωμα*) la loi juive, il ne peut le faire en niant son *contenu* dans le formalisme, mais en libérant le contenu de la *forme* de la légalité »²⁶¹.

S'il est vrai qu'il y a une forme d'égalité entre les hommes - c'est-à-dire entre les particuliers - dans la loi, par laquelle ils sont tous reliés d'une certaine manière, l'égalité du châtement et de la loi est cependant une égalité négative. Égalité négative, car la justice de la loi n'est que l'égalisation du tort commis. La loi du talion, du « œil pour œil, dent pour dent », malgré ses élaborations les plus raffinées dans l'État de droit moderne, suppose toujours que « la revanche, et l'égalité de celle-ci est le principe

²⁵⁵ ECD, p.121

²⁵⁶ Ibid., p.131

²⁵⁷ Ibid., p.107 : « le châtement n'est que la conséquence d'une autre loi [...]. Le châtement est la conscience d'une puissance étrangère, d'une hostilité, et s'il a été infligé sous la domination de la loi, alors cette loi est satisfaite et me voilà libéré d'une réalité étrangère qui renonce à moi et se retire à nouveau sous sa forme menaçante, mais dont je ne me suis pas fait un ami ».

²⁵⁸ ECD, p.130

²⁵⁹ Ibid., p.131

²⁶⁰ Ibid., p.131

²⁶¹ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.61

sacré de toute justice, le principe sur lequel doit reposer toute constitution d'État »²⁶². En cela, elle reste une égalité d'hostilité. Non plus une « égalité d'ennemis »²⁶³ comme dans le cas de l'emportement violent d'un particulier qui voudrait opprimer de nouveau en retour à l'oppression subie de la part d'un autre ; mais une égalité d'hostilité de la loi à l'égard des particuliers. C'est pour cette raison que « la loi ne peut être réconciliée, car elle persiste toujours dans sa majesté effrayante et ne se laisse pas approcher par l'amour »²⁶⁴. Ainsi, le message de Jésus est interprété par Hegel comme une suppression du droit et de la légalité dans l'amour : « <L'amour exige même la suppression du droit qui surgit d'une séparation, d'une insulte, il exige la réconciliation> »²⁶⁵. On voit s'opposer alors l'égalité de la loi par le châtement à l'égalité de l'amour par le pardon : « L'immoralité supprime la possibilité de l'amour en maltraitant les vivants. Le retour à la moralité par la réaction de la loi, à travers le destin et le châtement, est la crainte de l'objectif, la crainte de ce qu'on a maltraité et la crainte qu'on soit donc également maltraité ; retour à la légalité, c'est-à-dire à la loi objective »²⁶⁶. Contre le retour à l'objectif de la loi par le châtement, l'unification de l'amour dans le pardon est une unité vivante, qui n'a rien de commun avec l'unité pensée, objective et dominatrice de l'universalité abstraite de la loi :

Le pardon des péchés n'est donc pas la suppression des châtements (car tout châtement est quelque chose de positif, d'objectif qui ne peut être anéanti), il n'est pas la suppression de la mauvaise conscience, car aucun acte ne peut devenir un non-acte ; mais il est un destin réconcilié par l'amour. D'où la formule de Jésus : si vous pardonnez les fautes, vos propres fautes vous sont pardonnées par le Père. - Pardonnez aux autres ne peut [consister qu'en] la suppression de l'hostilité, le retour de l'amour, et celui-ci est total.²⁶⁷

Le châtement est le retour *immédiat* de la loi pour le criminel qui voulait s'opposer à elle. Le « criminel oppose à la loi universelle un contenu particulier » qui consiste dans son propre vouloir égoïste, et « la loi lui oppose en retour l'universalité formelle de ce contenu »²⁶⁸ qui s'est particularisé dans le châtement. Car tous sont soumis à la loi, mais tous ne sont pas châtiés, seulement ceux qui s'y opposent. Le criminel qui voulait nier, se poser en négateur de la loi, se retrouve au sein de son unité même par le retour du châtement. Il participe, *dans et par* sa négation de la loi, à l'unité de la loi dominatrice. Le châtement est ainsi l'inversion *immédiate* de la loi. Mais dans ce « complexe loi-crime-châtement, l'universel et le particulier restent extérieurs l'un à l'autre, et c'est pourquoi la réconciliation est impossible »²⁶⁹.

²⁶² ECD., p.135

²⁶³ *Ibid.*, p.132

²⁶⁴ *Ibid.*, p.106

²⁶⁵ *Ibid.*, p.132

²⁶⁶ *Ibid.*, p.110-111

²⁶⁷ *Ibid.*, p.108

²⁶⁸ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.67

²⁶⁹ *Ibid.*, p.66

Le châtement de la loi est seulement juste ; le caractère commun, la cohésion du crime et du châtement n'est que l'égalité, non pas la vie. Le criminel subit les mêmes coups que ceux qu'il a assés, face au tyran se tiennent à nouveau des bourreaux, face à l'assassin des tortionnaires ; et bourreaux et tortionnaires, qui font la même chose que faisaient les tyrans et les assassins, sont dits justes parce qu'ils font la même chose [...]. Dans le cas de la justice, il ne peut donc être question de réconciliation, de retour à la vie.²⁷⁰

Si l'on accepte l'hypothèse levinassienne selon laquelle la justice ne peut venir que d'ailleurs, de l'extérieur, parce que je suis voué à commettre l'injustice dans la persévérance de mon être comme conquête impérialiste et qu'en cela seul autrui peut arrêter mon injustice, alors il faut dire avec la même radicalité que la justice n'est pas la vie. La justice n'est pas la vie dans un double sens : d'abord à propos de l'hétéronomie qui n'est pas une vie véritable, d'autre part car la justice ne rétablit qu'imparfaitement l'unité qui a été brisée par l'injustice. Nous pouvons bien admettre que la justice soit le fait de l'hétéronomie, en revanche la vie, elle, est affaire d'autonomie. Vivre dans l'hétéronomie suppose que l'on soit voué à attendre indéfiniment l'action extérieure, l'action d'un étranger pour progresser. L'hétéronomie, nous plonge dans une attente perpétuelle de l'action de l'autre pour agir soi-même. Elle arrête alors la vie à chaque fois que nous devons attendre que les choses soient débloquées de l'extérieur. D'autre part, la vie n'est pas la justice, car la vie est le pardon, et le pardon est la faculté d'accomplir par soi-même le rétablissement véritable et total de l'unité. L'unité de la justice dans l'égalité du crime et du châtement ne peut pas réconcilier l'âme de ceux qui ont été lésés avec le monde. C'est pourquoi « dans le cas de la justice, il ne peut donc être question de réconciliation », c'est-à-dire de retour à l'unité déchirée. L'action du châtement ne rétablit qu'une unité abstraite, l'unité de la loi. Au contraire, le pardon est la réconciliation même, qui s'émancipe de l'universalité abstraite de la loi pour aller vers l'unité vivante de l'amour. Cette volonté de se détacher de l'unité du penser qui caractérise l'universalité abstraite de la loi motivera l'autre précepte christique de ne pas juger les autres, car c'est dans la loi que se perpétue la domination des autres et de soi :

À la conscience morale, à la conscience de sa propre conformité ou de la non-conformité au devoir s'oppose l'application des lois aux autres dans le jugement ; « ne jugez pas, dit Jésus, afin de ne pas être jugé ; la mesure de votre jugement est également celle qui vous jugera ». Cette subsomption des autres sous un concept qui est présenté dans la loi peut être nommé une faiblesse, car celui qui juge n'est pas assez fort pour les supporter totalement, mais il les partage et ne peut endurer leur indépendance, [il les prend] non pas tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être ; par ce jugement, il se les a soumis en pensée car le concept, l'universalité est sienne.²⁷¹

²⁷⁰ *Ibid.*, p.159

²⁷¹ *ECD.*, p.140

Nous pouvons désormais conclure cet examen de la figure de Jésus comme dépassement de la structure d'hétéronomie dans et par le thème proprement dit de l'amour comme réconciliation. L'amour est pensé par Hegel « comme principe de réconciliation, c'est-à-dire comme propension à supprimer la séparation »²⁷². Or, nous venons de déterminer que la réconciliation est cette intelligence supérieure à la loi qui est supérieure précisément parce qu'elle unifie la particularité de l'inclination et l'universel de la loi. L'universel se retrouve dans le particulier et le particulier dans l'universel, les deux forment une identité dans la réconciliation de l'amour. Mais pour se faire, il faut que l'amour s'oppose à la loi sans s'opposer à elle, auquel cas, il se contredirait comme réconciliation, ainsi, « il est comme tel l'absence de la loi, le non-être de la loi »²⁷³. L'amour est, selon la *raison positive* ou *spéculative*, une *réconciliation*, parce qu'il est, selon la *raison négative* ou *dialectique*, *l'opposition à l'opposition*, comme Jésus est le négateur du négateur Abraham. C'est pourquoi Jésus, tout en même temps qu'il s'opposait à la totalité du destin juif – celui de l'*odium generis humani*²⁷⁴ –, ne pouvait pas être surmonté par une autre hostilité contraire qui viendrait s'y opposer. C'est pourquoi « Jésus ne réalisa pas cet Autre dans son peuple [d'origine], car il se posa trop en Autre de ce peuple et se révéla aux Juifs comme le contraire du Messie qu'ils attendaient ; ils voulaient un sauveur de la judaïcité, lui voulait les sauver du judaïsme, c'est-à-dire de leur destin »²⁷⁵. Jésus sauva toutefois son peuple du destin Juif, et ceci s'exprima par le fait même de renoncer à l'idée d'être sauvé, car elle pérenniserait une attitude d'hétéronomie :

le monde doit être sauvé par le divin ; « sauver » aussi est une expression qui n'est pas bien employée par l'esprit, car elle désigne l'impuissance absolue face au danger ; et dans cette mesure, le salut apporté est l'action d'un étranger à l'égard d'un étranger ; et l'effet du divin ne peut être pris comme un salut que dans la mesure où le sauvé ne devient étranger qu'à son état antérieur, et non pas à son être.²⁷⁶

La figure de Jésus, au-delà d'être le fils de Dieu et le fils de l'homme – par quoi il réconcilie l'humain et le divin –, c'est d'être une force de l'histoire des religions, qui doit poursuivre le mouvement d'autonomisation de l'esprit à l'égard des puissances étrangères. Cette émancipation de l'esprit vers son autonomie spéculative se heurte donc à l'esprit d'hétéronomie du peuple juif, que Jésus cependant ne peut pas affronter directement en vertu même de son message d'amour et de réconciliation. Mais comme la résistance de ce destin juif fut trop forte, et « comme il ne trouva pas chez les Juifs ce qui l'aurait aidé à le combattre »²⁷⁷, alors « sa tentative sublime de surmonter le tout du destin devait-elle-

²⁷² *Ibid.*, p.112

²⁷³ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.61

²⁷⁴ *ECD.*, p.89. Une fois de plus, cette expression du prétendu « *odium generis humani* » des juifs contribue à la controverse d'un traitement violent, voir antisémite du peuple Juif par Hegel.

²⁷⁵ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.58

²⁷⁶ *ECD.*, p.193

²⁷⁷ *Ibid.*, p.97

même échouer dans son peuple, et lui-même devait en être la victime »²⁷⁸. Toutefois, la mort de Jésus sur la croix ne représente pas un échec de sa mission. Seulement, il ne pouvait pas « sauver » les juifs de leur destin, car leur attachement à la loi et au commandement était trop grand. Ce qui pouvait apparaître comme l'échec de la tâche de Jésus s'invertit alors en réalité comme son achèvement et sa plus grande victoire, car c'est seulement par sa mort que Jésus accomplirait sa tâche qui consiste à donner aux hommes la conscience de leur unité avec le divin, et que cette conscience puisse s'acquérir d'elle-même, qu'ils la découvrent en eux-mêmes et par eux-mêmes, en un mot, dans leur autonomie.

Aussi longtemps qu'il vivait parmi eux, ils restaient seulement des croyants ; car ils ne reposaient pas sur eux-mêmes ; Jésus était leur enseignant et leur maître, un point d'intersection individuel dont ils dépendaient ; ils n'avaient pas encore de vie propre, indépendante ; l'esprit de Jésus les régissait ; mais après son départ disparu aussi cette objectivité, cette barrière entre eux et Dieu, et l'esprit de Dieu put dès lors animer leur être tout entier.²⁷⁹

C'est pourquoi Jésus leur promet, après son départ qui leur retirerait un appui étranger, l'Esprit saint qui serait répandu sur eux : leur dépendance cessera après sa mort, ils trouveront en eux-mêmes le guide de toute vérité et seront fils de Dieu.²⁸⁰

Le disparaître de Jésus est une perte d'un type particulier, car elle est une perte où l'esprit de Jésus pourtant n'est jamais vraiment perdu, et c'est pourquoi il dit « je ne vous abandonne donc pas comme des orphelins » (*Jn* 14, 18). C'est un disparaître qui n'est pas un retour au néant, mais qui est conservé comme médiation. Le commentaire de l'Évangile de Jean par Hegel offre une perspective nouvelle sur la nécessité de la mort de Jésus sur la croix, non pas par le fait que son destin fut d'être premier martyr de la chrétienté, mais parce que par l'épisode de sa mort, il accomplissait sa tâche de libération de l'esprit des hommes de leur prison d'hétéronomie. La conscience de la nécessité de la perte de son être propre²⁸¹ se manifeste dans une dynamique diamétralement opposée à l'entreprise d'Abraham qui se serait quant à lui exilé de sa communauté et qui s'est fait un Dieu à son image dans le penser pour assurer sa propre conservation. Jésus ayant ainsi accompli la foi dans le dépassement de la structure d'hétéronomie du judaïsme, par l'évacuation de l'objectivité du commandement au profit de la disposition vertueuse, et par l'interprétation de sa mort propre comme épisode ultime de ce détachement des puissances étrangères séparées, pose ainsi les bases d'un progrès de l'esprit vers une figure plus avancée de sa manifestation, dans l'unité du tout, dans l'unité effective des choses séparées :

²⁷⁸ *Ibid.*, p.120

²⁷⁹ *Ibid.*, p.200

²⁸⁰ *Ibid.*, p.183

²⁸¹ *Ibid.*, p.205-206 : « Jésus avait conscience de la nécessité de la perte de son individu et cherchait aussi à en convaincre ses disciples. [...] Lorsque vous ne verrez plus le divin seulement en dehors de vous, en moi, mais lorsque vous aurez vous-mêmes la vie en vous, alors vous prendrez aussi conscience (*Jn* 15, 27) que vous êtes avec moi depuis le commencement, que nos natures n'en font qu'une dans l'amour et en Dieu »

L'accomplissement de la foi, le retour à la divinité d'où l'homme est né ferme le cercle de son développement. Tout vit dans la divinité, tous les êtres vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en soi l'union, la cohésion, la consonance dans toute l'harmonie [...] ; il commence, peureux, avec la foi en des dieux extérieurs à lui, jusqu'à ce qu'il ait lui-même toujours plus agi, séparé, mais qu'il retourne à travers des unifications à l'unité originaire mais maintenant développée, autoproduite, sentie, et qu'il connaisse la divinité, c'est-à-dire que l'esprit de Dieu est en lui, qu'il sorte de ses limitations, supprime la modification et rétablisse le tout.²⁸²

On retrouve bien là l'empreinte hégélienne, dans la mesure où la processualité historique des religions est présentée dans une analogie avec le développement de l'esprit individuel qui parcourt les âges de la vie depuis l'enfance jusqu'à la maturité, comme une récapitulation historico-psychologique. L'harmonie rétablie du tout unifié est le propre de l'homme adulte qui a su surmonter les séparations de l'être.

II.3. L'unité du tout et le concept de la vie

II.3.A. L'unification du tout comme tâche ontologique de la religion ne peut s'accomplir dans le judaïsme où la séparation prévaut sur l'unité

Contre cette propension à l'hétéronomie du commandement qui régit l'esprit du judaïsme comme le fait d'avoir son principe extérieur et séparé de soi, la philosophie hégélienne, elle, est avant tout une philosophie de l'unité. Mais il ne s'agit pas d'une simple unité formelle, extérieure, positive ; non, l'unité est *effective*. L'unité chez Hegel n'est ni une abstraction morale ni une structure formelle qui viendrait du dehors assembler les choses diverses. Dans la période de Frankfort, celle des écrits théologiques qui précèdent la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel aboutit à ce propos à une considération de la religion comme étant un processus d'unification réelle, où l'unité est celle de l'être lui-même : « La tâche dévolue à la religion n'est plus, comme à l'époque de Berne, une tâche éthique vouée à une *moralisation du peuple*, mais elle va devenir, au-delà de celle-ci, une tâche ontologique *tendant à l'unification du tout* »²⁸³. Or, on l'a vu, tant avec la position levinassienne que dans l'analyse historique et conceptuelle de l'esprit du judaïsme par Hegel, l'unification n'est pas la direction de l'esprit juif, qui souhaite au contraire la séparation absolue. En effet, une religion – comme le judaïsme – qui aurait pour tâche éthique la moralisation du peuple est une religion qui demeurerait dans la séparation et dans l'hétéronomie. On voit cette identité de la moralisation et de l'hétéronomie dans la

²⁸² *Ibid.*, p.207

²⁸³ *Ibid.*, p.20

multitude des lois et des commandements fixés par Moïse : « une quantité de ses lois relatives au culte, et particulièrement les peines prévues pour leur violation prouvent aussi qu'il y avait dans l'esprit de son peuple beaucoup de choses opposées au tout qu'il fallait maîtriser par la force et les transformer en d'autres mœurs »²⁸⁴. Or, la moralité n'est rien d'autre que « la soumission de l'individuel à l'universel, la victoire de l'universel sur l'individuel qui lui est opposé »²⁸⁵. Hegel nuance cependant aussitôt en ajoutant « ou plutôt, elle est élévation de l'individuel à l'universel, unification – suppression des deux opposés par l'unification ». Mais à vrai dire, cet ajustement *ad hoc* sonne un peu étrange, car elle est une fois de plus immédiatement désactivée de sa charge : « l'union dans le déterminé suppose la liberté, car un limité a un opposé. <Et l'unité elle-même [est] de cette manière une union limitée ». Quoi qu'il en soit, la tâche de la religion, on l'a vu, est ontologique, et elle consiste dans l'unification réelle du tout. Nous disposons au moins désormais d'un critère de jugement. Le christianisme, en tant qu'il est une religion dialectique qui unifie l'humain et le divin, d'abord dans la personne de Jésus puis dans celle de tous les fidèles, est bien une religion *effective* qui remplit la tâche ontologique de l'unification du tout. C'est pourquoi cette réconciliation à l'œuvre dans le christianisme en fait un « peuple heureux » selon l'expression du *Systemfragment*. Ce n'est pas le cas du judaïsme :

La religion mosaïque est une religion [issue] du malheur et [faite] pour le malheur ; [ce n'est pas une religion] pour le bonheur, qui veut des jeux joyeux ; le dieu [y est] trop sérieux. [...] Une religion du malheur ; car dans le malheur est présente la séparation, nous nous y sentons comme un objet et nous devons fuir vers le déterminant. Dans le bonheur [en revanche], cette séparation a disparu, il règne l'amour, l'union, mais qu'on ne peut cependant pas élever au rang du dieu en se libérant des séparations contingentes qui sont présentes ; sinon il y aurait là un dieu qui ne dominerait pas, mais qui serait un être amical, une beauté, un vivant dont l'être est l'unification, tandis que **le dieu des Juifs est la séparation suprême**, qui exclut toute libre unification et qui ne laisse place qu'à la domination ou à la servitude.²⁸⁶

On sait que pour Hegel, cette question de l'unité du monde humain et du monde divin est un héritage grec. En effet, « les Grecs s'étaient unifiés avec leur destin dans les dieux joyeux : dans les dieux joyeux c'est eux-mêmes que les Grecs retrouvaient, ce qui revient proprement à dire que l'unification est la réalisation de soi-même »²⁸⁷ rappelle Olivier Depré. Or, l'esprit du judaïsme est le parfait opposé du modèle grec à l'égard de la question de l'unification, car le Dieu y est infiniment séparé et différent. De fait, le parti radicalement contraire que ces deux esprits – grec et juif – prirent à l'égard de la question de l'unification entraîne, par implication, un état de citoyenneté radicalement opposé où « les Grecs

²⁸⁴ *Ibid.*, p.34

²⁸⁵ *Ibid.*, p.98

²⁸⁶ *Ibid.*, p.57-58 (nous soulignons « le dieu des Juifs est la séparation suprême »)

²⁸⁷ *Ibid.*, p.21-22

devaient être égaux parce qu'ils étaient *tous* libres, indépendants ; tandis que les Juifs étaient égaux parce que *tous* étaient incapables d'autosubsistance »²⁸⁸ selon Hegel. On retrouve ici la considération sur l'hétéronomie qui était l'objet du chapitre précédent.

II.3.B. Unité pensée et unité vivante : le stade de l'entendement comme impasse

Ce qu'il faut bien avouer toutefois, c'est que ce travail de Hegel sur la question de l'unité ou de l'unification est complexe. Si complexe qu'il semble souvent avoir été manqué, et en premier lieu par Levinas lui-même. Levinas, il faut bien le reconnaître, nous permet de jeter un nouveau regard sur l'histoire de la philosophie, et en particulier sur le travail de Hegel, mais ses analyses, ses prises de position, la manière qu'il a de catégoriser uniformément les œuvres de la tradition passée sous le signe du Même dont il expose une structure peu valorisante et franchement délétère, toutes ces initiatives qui sont les siennes semblent bien trop hâtives. Par-ailleurs, – mais c'est là peut-être le grief de tout philosophe qui s'essaye à la critique des œuvres de ses pairs et aïeux – il manque de fidélité dans sa lecture des textes. Ainsi, il va attribuer abusivement à Platon et Descartes le mérite d'avoir pressenti son intuition de la métaphysique comme éthique en insistant sur des points librement choisis de leurs philosophies (le Bien au-delà de l'être/ *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, et l'Idée de l'infini comme *idea* qui ne peut contenir l'*ideatum*) ; ainsi il va d'autre part manquer de finesse dans sa compréhension du texte hégélien. Le zèle qui est le sien quant à la Totalité du système et à la dynamique de l'unification dialectique ne mentionne pas à ce propos la distinction que fait Hegel entre deux types d'unités bien différentes que sont l'unité du pensé et l'unité du vivant. La principale distinction entre ces deux types d'unités – l'une pensée, l'autre réelle –, figure dans le rapport qu'elles supposent entre les opposés qu'elles identifient.

Un lien vivant des vertus, une unité vivante est une tout autre unité que l'unité du concept : elle n'établit pas une vertu déterminée pour des rapports déterminés, mais elle apparaît simple et sans déchirure jusque dans le mélange le plus bariolé de relations ; sa figure extérieure peut se modifier de la façon la plus infinie, [...] elle n'a jamais la forme d'un universel contre du particulier.²⁸⁹

Dans l'opposition de la loi à la nature, de l'universel au particulier, les deux opposés sont posés, réels, l'un n'est pas sans l'autre ; dans la liberté morale de l'opposition de la vertu et du vice, l'un est exclu par l'autre ; aussi, si l'un est posé, l'autre est seulement possible.²⁹⁰

²⁸⁸ *Ibid.*, p.85

²⁸⁹ *Ibid.*, p.169

²⁹⁰ *Ibid.*, p.143

L'unité de l'entendement est associée chez Hegel à l'unité du concept, du moins à Francfort. Le concept n'aura plus cette même valeur dans les œuvres ultérieures cependant²⁹¹. L'unité que l'esprit du judaïsme ne voit, celle que Levinas voit, ce ne serait en fait que celle de l'unité pensée. L'unité pensée caractérise en propre l'esprit du judaïsme, car c'est par elle qu'il retrouva son lien avec la nature dans la domination commune par le Tout-Autre qu'est Dieu depuis la solution de Noé, mais le judaïsme l'a oublié :

la première attitude consiste dans l'oubli par le Juif que son être est celui d'une réalité idéalisée, pensée, que son existence est celle d'une naturalité in-formée par la réflexion [...] ; quant à la deuxième attitude, elle consiste dans l'oubli inverse par le Juif que sa réflexion est la réflexion immédiate de son existence naturelle, que sa pensée est la seule in-formation de son être, que son idéalité est la simple idéalisation de sa réalité immédiate : la forme réflexive dissout le contenu naturaliste qui s'absolutise en elle.²⁹²

Mais cette unité pensée n'est pas la vraie unité des choses, de l'être et du vivant. Cette unité du pensé est « unité de l'entendement, qui est [...] une union incomplète », car « dans l'union de l'entendement, les séparés sont laissés comme séparés, les substances restent séparées »²⁹³. C'est d'ailleurs le sens de l'attitude de Noé qui s'en remet à Dieu comme à une puissance étrangère pour renouer avec la nature avec laquelle il avait été déchiré par l'épisode du Déluge : « Noé reconstruisit le monde déchiré dans [un pensé] ; il fit de son idéal pensé un étant et lui oppose alors toute chose comme quelque chose de pensé, c'est-à-dire de dominé »²⁹⁴. Aussi, parce que l'unité de l'être chez les Juifs est une unité pensée, assurée par une puissance étrangère et extérieure au monde lui-même, il s'agit bien d'une unité de l'entendement, unité incomplète, car pensée à partir de la séparation. Pour préciser son analyse, Hegel évoque alors les diverses positions possibles à l'égard de la figure de Jésus, « selon que l'homme pose le divin complètement en dehors de soi ou pas »²⁹⁵ - formule qui rappelle l'extrait du *Systemfragment* évoquée plus tôt. Ainsi, nous nous devons de restituer la considération de Hegel sur ce type d'opposition pensée qui caractérise le propre du judaïsme philosophique :

Ceux qui posent cette diversité absolue et qui, dans le même temps, exigent toutefois de penser les absolus comme faisant un dans la relation la plus intime, ne suppriment pas l'entendement sous prétexte qu'ils annonceraient quelque chose qui s'en tiendrait en dehors de sa région, mais c'est de lui qu'ils réclament de saisir des substances absolument diverses en même temps que leur unité absolue ; ils détruisent donc l'entendement en même temps

²⁹¹ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.63 : « L'unité du concept, de l'entendement (à Francfort, nous trouvons encore chez Hegel la critique du concept identifié à l'universel abstrait, séparé, de l'entendement), n'exprime donc qu'une unité simplement désirée, une nostalgie de l'unité, l'unité du devoir-être, qui empêche l'homme de se complaire dans la différence sans lui donner les moyens d'en sortir, c'est-à-dire qui lui apporte le malheur ».

²⁹² *Ibid.*, p.52

²⁹³ *ECD.*, p.98

²⁹⁴ *Ibid.*, p.64-65

²⁹⁵ *Ibid.*, p.195

qu'ils le posent. Ceux qui acceptent la diversité donnée des substantialités mais qui nient leur unité sont plus conséquents ; ils sont justifiés à l'égard de la première proposition, [à savoir d'accepter la diversité donnée des substantialités], parce qu'il est exigé de penser Dieu et l'homme ; et par là aussi ils sont justifiés à l'égard de la seconde, car supprimer la séparation entre Dieu et l'homme serait contraire à la première tâche qui leur revient. De cette manière, ils sauvent bien l'entendement, mais en s'en tenant à cette diversité absolue des êtres, ils élèvent l'entendement, la séparation absolue, la suppression de la vie au degré suprême de l'esprit. C'est de cette manière que les Juifs ont accueilli Jésus.²⁹⁶

Cet extrait est peut-être le plus important pour établir la réponse à l'accusation levinassienne, car il présente une anticipation de l'attitude levinassienne ainsi que de ses difficultés propres. Le fait de poser cette « diversité absolue » et d'exiger simultanément « la relation la plus intime » s'applique en effet parfaitement avec l'essentiel de la position de Levinas. Dans la perspective de la rencontre d'autrui, où l'expérience de « l'absolument autre » me révèle la « Trace de Dieu » dans l'épiphanie du Visage, relation sans rapport dans une séparation plus lointaine que toute distance, tout est là. Or, dans l'examen de Hegel tout était là aussi. L'« *au-delà de l'être* » qui se manifeste dans l'expérience de l'altérité selon Levinas voudrait supprimer les chaînes de l'entendement en s'en tenant « en dehors de sa région », mais il ne le peut pas, car nous sommes toujours pris dans le langage, c'est-à-dire dans un système de représentation commun et objectif. Ces difficultés de « dire le Juif avec le grec », c'est-à-dire de parler de « l'absolument autre » par la philosophie, c'est un problème que Derrida avait alors relevé, notamment dans son article « *Violence et Métaphysique* »²⁹⁷. Levinas, en revendiquant que la radicalité de « l'absolument autre » au-delà des catégories de l'entendement opérerait une sortie de l'être dont la radicalité est telle qu'on « ne devrait pas pouvoir lui objecter les conditions de possibilités » du discours car « le possible transcendantal lui pèse autant que l'être »²⁹⁸, il fait bien là acte d'une tentative de vouloir supprimer l'entendement – du moins ses chaînes – tout en même temps qu'il le pose. Cette volonté de se détacher des catégories de l'entendement se présente alors dans une pensée qui voudrait dépasser la raison dans son ensemble, et poser quelque chose au-delà d'elle, de plus haut. Levinas cherche bien, à cet égard, une signification plus haute que ce que n'importe quel savoir pourrait nous donner²⁹⁹. Le rapport ambigu et double à l'entendement (à la fois posé et nié dans le même temps), s'accompagne alors d'un enthousiasme bouillonnant – au sens mystique du terme – qui suppose un savoir supérieur au savoir lui-même, un savoir du non-savoir, qui par là même se nie en tant que savoir et rejoue

²⁹⁶ *Ibid.*, p.195

²⁹⁷ Derrida, J. (1964). « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69(3), 322-354.

²⁹⁸ Voir *Infra* p.45 ; et *NP.*, p.79

²⁹⁹ *TI.*, p.II : « Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être stations inévitables de la Raison soient les instances ultimes du sensé ».

symétriquement cette ambiguïté qui portait sur l'entendement. Mais Hegel nous met en garde sur ce point en rétorquant qu'on ne doit pas, « lorsqu'on se contente ainsi de peu en renonçant à la science, prétendre à ce qu'un tel enthousiasme où tout est trouble soit quelque chose de plus élevé que la science »³⁰⁰. Aussi, ceux qui prennent un tel parti dans leur manière de philosopher et de concevoir la hauteur du divin, « en se livrant au bouillonnement indompté de la substance, ils s'imaginent être, par l'enveloppement de la conscience de soi et l'abandon de l'entendement, aux yeux de Dieu, les « siens », ceux auxquels il donne la sagesse dans le sommeil ; ce qu'ils conçoivent et enfantent ainsi en réalité dans le sommeil, ce sont donc aussi des rêves ». L'allusion au Livre des *Psaumes* (127, 2) par Hegel ici avec Dieu qui nourrirait les « siens » - ceux qui ont abandonné le travail de la raison pour espérer un savoir plus grand - dans leurs sommeils, n'a pour effet que de tourner en dérision une telle attitude philosophique. Enfin, la seconde partie de l'analyse, sur la manière dont les juifs n'ont pas accueilli Jésus ne nous intéresse que dans la mesure où ce rejet est expliqué dans les termes d'une élévation indue de l'entendement au degré suprême de l'esprit, qui s'en tient à la séparation absolue des êtres. Cette considération sur l'esprit du judaïsme qui n'en reste qu'au moment de l'entendement ressemble ainsi à celle qui était faite dans *Foi et Savoir* à propos de la philosophie de Jacobi pour qui la raison n'est rien que « la faculté de percevoir des rapports, c'est-à-dire de former le principe de contradiction et de juger d'après celui-ci »³⁰¹ - mais pas de le dépasser ou d'unir les contradictions dans leur synthèse.

II.3.C. De l'unité vivante vers la distinction des deux infinis

Nous allons montrer désormais en quoi cette unité vivante a un rapport avec l'infini. Car c'est par cette différence entre les deux formes d'unité, l'une vivante et l'autre morte, que l'on peut rendre compte chez Hegel d'une réelle appréhension de l'altérité. Il y a une place pour l'altérité dans cette union vivante considérée comme vie infinie, dépassant la simple universalité de la loi :

Cette élévation de l'homme, non pas du fini à l'infini - car ce ne sont là que produits de la pure réflexion, et leur séparation en tant que telle est absolue -, mais de la vie finie à la vie infinie, c'est la religion. La vie infinie, on peut l'appeler esprit, par opposition à la multiplicité abstraite, car l'esprit est l'union vivante du divers qui s'oppose à celui-ci en tant que sa figure [constituant la diversité qui réside dans le concept de vie], et [ne s'oppose pas à lui] en

³⁰⁰ *PhE* (B)., p.63

³⁰¹ Hegel, G. W. F. (1988). *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (Lecouteux, C., & Philonenko, A. P., Trad.). J. Vrin (désormais *FS*)., p.130

tant que pure multiplicité morte séparée de lui, car alors, il serait la pure unité qui se nomme *loi* et n'est que du simplement pensé, du non-vivant. L'esprit est loi vivante en union avec le divers [...].³⁰²

On voit là une première considération qui distingue « l'infini » de « la vie infinie ». L'infini en tant que tel est d'abord bien posé comme « un pur produit de la réflexion » et se pose alors du même côté que l'unité du pensé, que l'unité de l'entendement et que l'unité de l'universalité objective de la loi. Mais la vie infinie, quant à elle, s'identifie à « l'union vivante du divers » dans l'esprit. C'est bien par cette nouvelle considération de l'infini et de l'unité vivante que nous entendons argumenter en faveur d'une pensée hégélienne de l'altérité qui défie les accusations réductionnistes qu'on peut lui faire. Car Hegel dit bien que « l'esprit est l'union vivante du divers ». L'union vivante doit alors bien être distinguée et séparée de l'union simplement pensée qui s'oppose frontalement à la « multiplicité morte séparée » ; autrement dit, de l'union de la loi dont l'unité « n'est que du simplement pensé, du non-vivant ». Comment rendre compte de cette différence entre l'infini et la vie infinie ? Y-a-il alors deux manières de penser l'infini ? Peut-être même deux infinis ? Peut-être à cette occasion peut-on rendre compte d'une appréhension même compatible avec la pensée Levinassienne de l'infini ? L'idée d'une distinction entre plusieurs infinis apparaît dans l'opuscule de 1802 intitulé *Foi et Savoir, ou la philosophie de la réflexion dans l'intégralité de ses formes comme philosophie de Kant, de Jacobi et de Fichte*. Dans la partie « B - Philosophie de Jacobi », Hegel, après une considération sur l'infini en acte (*actu Unendliches*) chez Spinoza³⁰³, distingue les formes de l'infinité. Cette considération sur « le véritable infini » par Hegel dans *Foi et savoir*, est accompagnée par une comparaison avec la philosophie du Moi de Fichte :

De là ressort le vrai caractère de la pensée, qui est infinité. Tandis que le concept absolu est infinité - affirmation absolue en soi mais tournée contre l'opposition et le fini, comme leur identité, donc absolue négation. Comme étant réellement posée, réellement affirmée, cette négation est la position des opposés : $+A -A = O$. [...] Cette infinité abstraite de la substance absolue est précisément ce que Fichte pose comme le Moi, ou pure conscience de soi, pure pensée, je veux dire activité éternelle, action de produire la différence que la pensée réfléchie ne connaît que comme produit ; c'est pour cela que Fichte a éveillé l'intérêt de notre culture neuve et plus subjective. Dans le phénomène, les moments tenus à l'écart l'un de l'autre, l'incommensurable, la différence en tant que produit reste égale à elle-même dans l'ultime rapport, dans l'infinité, c'est-à-dire là où les opposés tombent simultanément ; [...]. Résumons brièvement les formes de l'infinité. Le véritable infini est l'idée absolue, identité du général et du particulier, ou de l'infini et du fini, de l'infini en effet dans la mesure où il est opposé à du fini. Cet infini est pensée pure ; posé comme cette abstraction, il est pure identité absolue et formelle, pur concept, raison kantienne, Moi de Fichte. Mais mis en regard de ce fini, il en est pour cette raison le néant absolu : $+A -A = O$; c'est le côté négatif de

³⁰² Extrait du *Systemfragment von 1800* publié par Nohl, retranscrit par Karl Rosenkranz, et traduit et complété par Pierre Osmo, voir Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel* (P. Osmo, Trad.). Gallimard, p.211 ; pour une version française complète du *Fragment d'un système*, voir Papaioannou, K. A. (1973). *Hegel*. Seghers, impr. 1973., p.122-131.

³⁰³ *FS*, p.141

l'idée absolue. [...] La première infinité est celle de la raison absolue ; l'infinité de la pure identité, ou de la négativité, est celle de la raison formelle ou négative.³⁰⁴

Il y a donc l'infini comme « idée absolue », qui est « le véritable infini » d'une part, et l'infini comme « pensée pure » qui n'est qu'un moment (*Momente*) de l'idée absolue de l'infini véritable. Ainsi donc, « l'infini dans sa réalité » comprend en son sein l'infini comme « pensée pure » qui s'oppose au fini. Dans l'infini véritable, « l'un des moments est lui-même déterminé comme de l'infini et l'autre comme du fini »³⁰⁵. L'infini abstrait, l'infini en tant qu'il est seulement pensé, n'est pas l'infini véritable, car il se trouve pour ainsi dire borné par le fini qui s'oppose à lui comme une étendue se présente comme ce qui limite une autre étendue dans une logique exclusive du *partes extra partes*. L'infini simplement pensé qui caractérise la démarche de l'entendement réduit le concept rationnel d'infini au simple « acte de nier le fini », et pour cela même introduit de la finitude dans l'infini. Réciproquement, le fini comme « *négation* déterminée, implique immédiatement son autonégation, sa transgression »³⁰⁶, et se meut désormais en son contraire, c'est-à-dire en infini³⁰⁷. L'infini concret se présente donc comme la synthèse ou l'unité de l'infini et du fini, de la même manière que la liaison concrète ou véritable est « la liaison de la liaison et de la non-liaison »³⁰⁸.

Ce travail de différenciation du « véritable infini » concret, d'avec l'infini simplement pensé et abstrait, débute donc dans le texte de 1802 *Foi et Savoir* ; il sera poursuivi tout au long de l'évolution de la pensée hégélienne, notamment dans les *Leçons sur la logique et la métaphysique* de 1804-1805, dans la *Science de la Logique* de 1812-1816 (première édition) puis de 1832 (seconde édition), ainsi que dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1817. Dans les textes de la logique de Iéna, Hegel pose la distinction entre la « mauvaise infinité » (*schlechte Unendlichkeit*) et la « véritable infinité » (*wahrhafte Unendlichkeit*). La « mauvaise infinité » est une sorte de processus où chaque fin ou limite est suivie par une autre, qui vient nier *immédiatement* la limite qui la précédait, créant ainsi une succession qui ne se résout jamais en une conclusion ou un achèvement définitifs. Elle est considérée comme « mauvaise » parce qu'elle ne mène à aucune véritable compréhension ou résolution, mais reste piégée dans un cycle

³⁰⁴ *Ibid.*, p.142-143

³⁰⁵ *Ibid.*, p.143

³⁰⁶ Bouton, C. (2000). Chapitre II. La théorie des deux infinis. In *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. Vrin., p.146

³⁰⁷ Lemaigre, B. M. (1965). « Hegel et le Problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna (1801-1802) », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 49(1), p.5 : « Telle est l'essence vraie de la détermination, non qu'un terme de l'opposition soit pour soi, mais bien qu'il ne soit qu'à l'intérieur de son opposé, c'est-à-dire qu'il n'y ait que l'opposition absolue. Mais l'opposé, étant donné qu'il n'est qu'à l'intérieur de son opposé, s'anéantit en lui, comme cet autre le fait lui-même dans le premier ; l'opposition absolue, l'infinité, est cette réflexion absolue du déterminé à l'intérieur de soi-même, déterminé qui est un autre que lui-même, c'est-à-dire non pas n'importe quel autre, vis-à-vis duquel il serait pour soi indifférent, mais son contraire immédiat, et en étant ce contraire immédiat il est lui-même. Telle est seulement la véritable nature du fini, qu'il est infini, qu'il se sup-prime dans son être »

³⁰⁸ Hegel, G. W. F. (1997). *Premiers écrits : Francfort 1797 - 1800* (R. Legros & O. Depré, Trad.). Libr. Philosophique Vrin (désormais *PE.*), p.372

continu de négation sans atteindre une synthèse ou une unité complète. Elle est mauvaise, car elle n'aboutit pas à une compréhension totale ou satisfaisante de la réalité. À l'opposé de la mauvaise infinité, la « véritable infinité » implique une forme de complétude ou de totalité qui dépasse la simple opposition entre fini et infini. Dans ce cadre, l'infinité n'est pas simplement une extension sans fin au-delà du fini, mais plutôt une unité où le fini et l'infini sont réconciliés et où leur opposition est surmontée. Elle est « véritable » parce qu'elle constitue une résolution complète et dialectique des contradictions et reflète ainsi la réalisation totale et le dépassement des limites imposées par le fini. Cette distinction des deux formes de l'infinité dans la *Logique de Iéna* prend initialement place dans une réflexion sur la nature du temps. Toutefois, cette considération sur le temps nous éloignerait trop de notre sujet sur l'altérité (quoique le devenir soit une forme de l'altérité), et nous la laissons aux soins de recherches autres³⁰⁹. Ce qui nous intéresse en revanche, c'est cette idée que la distinction de l'unité du pensé et l'unité de la vie recoupe l'autre distinction qui avait été faite dans *Foi et Savoir* en 1802, au sujet des diverses formes de l'infinité. Ainsi, nous pouvons lire dans *L'esprit du christianisme et son destin* :

La cohésion de l'infini et du fini est à vrai dire un mystère sacré, car elle est la vie, et donc le mystère de la vie ; assurément si l'on parle de deux choses différentes, d'une nature divine et d'une nature humaine, on ne peut atteindre de liaison [entre elles], car même dans chaque liaison, elles doivent encore rester deux si les deux sont posées comme des divers absolus. Ce rapport d'un homme à Dieu, être fils de Dieu comme un sarment est le père des rameaux, du feuillage et des fruits, devait révolter les Juifs au plus profond d'eux-mêmes, qui avaient creusé un écart insurmontable entre l'être humain et l'être divin, et n'avaient laissé à notre nature aucune part à la nature divine. Jésus se nomme aussi fils de l'homme ; un membre du vivant uni, indivis ou infiniment articulé peut se poser comme une partie [de celui-ci] et se distinguer des autres ; cette vie modifiée existe comme vie pure dans le pur univers de la vie.³¹⁰

La figure de Jésus, encore une fois, est abordée par Hegel pour parler de cette unification du fini et de l'infini. Le christianisme est une philosophie qui, contrairement au judaïsme, rend possible l'unité ou l'identité du mondain et du divin. À propos de cette élévation de l'homme à la vie infinie dans la religion, Hegel nous dit que cette cohésion est la vie même. Ainsi, « la réflexion, qui sépare la vie, peut la différencier en infini et fini, et seule la limitation, le fini considéré pour soi-même, donne le concept d'homme en tant qu'il serait opposé au divin », mais « en dehors de la réflexion, dans la vérité, cette limitation n'a pas lieu »³¹¹. L'opposition de l'infini et du fini est donc le fait de la réflexion, mais cette opposition n'est valable que dans la réflexion et non pas dans la vie, dans l'expérience effective. L'univers de la vie est infini et total, unifié. L'identification de la vie à la cohésion de l'infini et du fini s'apparente

³⁰⁹ Bouton, C. (2000). Chapitre II. La théorie des deux infinis. In *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. Vrin., p.145

³¹⁰ *ECD*, p.181-182

³¹¹ *Ibid.*, p.192

alors à cette « véritable infinité » (*wahrhafte Unendlichkeit*) dont il était question dans la logique de Iéna. Il nous faut désormais approfondir cette liaison entre le concept de vie et l'unification des opposés.

II.3.D. Le concept de vie et la vie du concept dans l'union médiatisée du tout auto-divisé

L'association de l'unité et de la vie est omniprésente dans le texte de *L'esprit du christianisme et son destin*. La vie se caractérise vulgairement, sinon comme le fait de ne pas tenir compte des contradictions qui sont à l'œuvre dans notre être, au moins par le fait de l'existence simultanée d'oppositions internes qui cohabitent simultanément. Philosophiquement maintenant, cela se comprend comme le fait de surmonter la structure du principe de non-contradiction, qui n'est qu'un pensé, un abstrait, qui n'est pas la vie. La philosophie de Hegel propose de voir la diversité des choses non pas comme de simples contradictions qui ne font que s'opposer les unes aux autres, mais des contradictions qui, parce qu'elles se réfutent les unes par les autres, s'ordonnent au sein d'un développement progressif³¹². Ainsi, la réalité est posée comme la synthèse des oppositions et se caractérise par une unité si essentielle qu'elle finit par nier les deux opposés dans leur être tel, c'est-à-dire comme opposés. Leur être d'opposés disparaît au point que la synthèse elle-même en un sens ne se dit plus comme synthèses des opposés :

<la réalité>, l'être [est] la synthèse du sujet et de l'objet dans laquelle sujet et objet ont perdu leur opposition, de même que cette propension, une vertu, est une synthèse dans laquelle la loi (que Kant appelle donc toujours un objectif) perd son universalité, et le sujet sa particularité – les deux perdent leur opposition [...]. L'accord de l'inclination et de la loi est d'un tel genre que la loi et l'inclination ne sont plus différentes ; et l'expression « accord de l'inclination et de la loi » devient donc tout à fait inopportune, parce qu'en elle se trouvent encore la loi et l'inclination en tant que particuliers, en tant qu'opposés [...]. Mais comme ici dans le complément des lois et ce qui y est associé, devoir, conviction morale et autres de ce genre, l'universel cesse d'être opposé à l'inclination, et que l'inclination cesse d'être un particulier, cesse d'être opposé à la loi, cet accord est vie [...].³¹³

³¹² *PhE (B)*, p.58-59 : « Aussi fixée qu'est pour l'opinion l'opposition du vrai et du faux, aussi habituel lui est-il d'attendre, devant un système philosophique donné, ou bien une approbation ou bien une contradiction, et de voir seulement, dans l'explication où l'on s'engage au sujet d'un tel système, ou bien l'une ou bien l'autre [de ces réactions]. Elle ne conçoit pas tant la diversité entre des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité qu'elle ne voit dans la diversité que la contradiction. Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est réfuté par celle-ci ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante, et c'est comme sa vérité que le second vient prendre la place de la première. Ces formes ne font pas que se différencier, mais elles se supplantent aussi comme incompatibles les unes avec les autres. – Cependant, leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments de l'unité organique dans laquelle non seulement elles ne se contrarient pas, mais sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre, et c'est seulement cette égale nécessité qui constitue la vie du tout. Mais, pour une part, la contradiction qui s'exerce à l'égard d'un système philosophique n'a pas coutume de se concevoir elle-même de cette façon et, pour une autre part, aussi, la conscience qui [l']appréhende ne sait pas communément la libérer de son unilatéralité ou la maintenir libre de celle-ci, et reconnaître, dans la figure de ce qui semble être conflictuel et s'opposer à soi, des moments réciproquement nécessaires les uns aux autres ».

³¹³ *ECD*, p.130

Si nous revenons rapidement sur la question du crime et du châtement, de la loi et du pardon, l'erreur du criminel consiste en ce qu'il n'a pas su voir que l'opposition entre lui et les autres n'était qu'une opposition pensée :

L'erreur du crime qui croit avoir détruit la vie étrangère et s'être élargi par là, se résout en ce que l'esprit isolé de la vie blessée se présente contre lui. C'est ainsi que Banquo, qui vint vers Macbeth en ami, n'avait pas été anéanti par le crime [dont il avait été victime], mais qu'il prit place à l'instant même sur son siège, et ce non pas à titre de commensal, mais comme mauvais esprit. Le criminel pensait avoir affaire à une vie étrangère ; mais c'est en fait sa propre vie qu'il a détruite ; car la vie ne diffère pas de la vie, puisque la vie réside dans la divinité unie ; et dans sa témérité il a bien détruit, mais il n'a détruit que le caractère amical de la vie : il l'a transformé en un ennemi.³¹⁴

Le criminel, n'ayant pas su voir l'unité de la vie par-delà l'opposition des particuliers, et donc de la particularité de son être propre par rapport à l'être d'autrui, n'a pas perçu le fait que la vie qu'il a blessé est la vie totale. L'unité de la vie suppose alors cette identité des opposés, la vie est la même à l'intérieur de moi et à l'extérieur de moi. Il y a certes des différences, en ce que le criminel peut continuer à avoir la vie à l'intérieur de soi tout en ayant achevé une vie en dehors de lui, mais il aura bien blessé sa propre vie, ne serait-ce que par le retour à légalité du châtement. Cette identité de l'intérieur et de l'extérieur, du sujet et de l'objet, est aussi ce qui sous-tend le fond des préceptes du Christ de ne pas juger autrui pour ne pas être jugé en retour. Et c'est ainsi que le respect pour la liberté individuelle (subjectif) ne peut prendre son plein essor que dans une disposition extérieure, politique et morale (objectif) :

« Avec [ma] propre servitude cesse aussi la domination que l'on exerce sur les autres par l'idée des commandements moraux. 7,1 sq. : [ma] propre liberté accorde également la liberté à autrui ; l'obsession de se dresser en censeur est la mort – [elle] ne reconnaît rien de subsistant pour soi, elle reconnaît seulement toutes choses soumises à une loi, à une domination, [N.396] elle ne reconnaît pas l'unité d'un être et de la loi dans une nature »³¹⁵.

L'identité de la vie, égale, qui ne diffère pas entre l'intérieur et l'extérieur, est aussi identité de la liberté. Tout ce travail sur le concept de vie, censé représenter l'unité véritable des choses par différence avec l'unité abstraite de la loi, est parfois embrouillé cependant. L'équivocité des termes de « vie » et « amour » pour référer à cette unité concrète rend l'exégèse complexe, et parfois même un peu arbitraire. Pour la plupart des commentateurs hégéliens, ceci s'explique par le fait que la période de Francfort est encore une période de recherche dans l'évolution de la pensée de Hegel. Certes, tous les « matériaux » du système sont déjà là, mais ils ne sont pas ordonnés comme tels, et ils n'ont pas le sens final qu'ils

³¹⁴ *Ibid.*, p.148-149

³¹⁵ *Ibid.*, p.113

auront par la suite – en témoigne par exemple la notion de « concept » qui est encore associé à la logique de l'entendement (logique imparfaite) dans la période de Francfort, et qui deviendra plus tard beaucoup plus riche dans la logique de la raison spéculative dans les œuvres du système proprement dit. Ce que l'on peut dire en tout cas, c'est que la philosophie hégélienne a toujours eu cet horizon de l'unité, de la réconciliation³¹⁶ – qu'il s'agisse alors de la vie, de l'amour ou du concept. Dans tous les cas, c'est l'importance de l'unité ou de l'unification (dont il nous faut montrer aussi la différence), qui est en jeu. On l'a vu ; pour Hegel, ce qui dépasse l'opposition abstraite et la séparation des choses et des êtres, c'est l'amour. L'amour est « l'unification, qui est le vivant »³¹⁷. Dans l'amour, le particulier renonce à son absoluté qui le sépare de l'universel comme son être propre pour se replonger en lui, et inversement l'universel n'est plus cette unité rigide et abstraite de l'entendement, mais s'anime au contraire dans un processus de différenciation, et donc se particularise pour atteindre sa vérité d'universel. Bernard Bourgeois explique que « l'amour est la première manifestation de l'universel concret – identité de l'identité et de la différence – dans la réflexion hégélienne, l'anticipation de ce qui sera désigné plus tard comme l'esprit »³¹⁸. Mais justement, l'unité vivante se distingue de l'unité pensée, parce qu'elle n'est pas une unité immédiate et nécessaire, mais au contraire une unité devenue et médiante, médiatisée justement par le moment d'opposition de l'entendement qu'elle entend dépasser. Mais s'il y a dépassement, il y a aussi conservation, c'est là la leçon immortelle de la dialectique. C'est pourquoi « l'unité vivante », est le fruit, l'aboutissement et la synthèse de l'amour, qui lui est, non pas unité, mais « unification ». Le terme unification en allemand se traduit par « *Vereinigung* », dont le suffixe [-ung], partagé notamment avec le terme « *Entwicklung* » qui désigne le « développement », suppose un devenir et une dynamique³¹⁹. C'est ce que Hegel signifiait par exemple lorsqu'il critique, dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, une idée de l'absolue immédiate et figée, qui ne serait pas le résultat d'un processus éprouvant.

On peut donc bien énoncer la vie de Dieu et la connaissance divine comme un jeu de l'amour avec lui-même ; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsque manquent en elle le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. En soi, une telle vie de Dieu est bien l'égalité et unité avec soi-même non troublée, qui ne prend aucunement au sérieux l'être-autre et la séparation d'avec soi qui rend étranger à soi, ni non plus le mouvement de surmonter cette séparation.³²⁰

On voit là que Hegel fait preuve d'un véritable souci pour l'altérité qu'il désigne dans les termes de l'être-autre (*das Andere*). L'unité immédiate, toujours égale à soi, qui se complait dans une souveraineté

³¹⁶ Marmasse, G. (2018). *Hegel: Une philosophie de la réconciliation*. Ellipses.

³¹⁷ *ECD*, p.101

³¹⁸ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort: Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.64

³¹⁹ *ECD*, p.22 : « développement (*Entwicklung*), un terme dont le suffixe, à l'instar de celui de l'unification (*Vereinigung*) suffit à confirmer le caractère proprement dynamique de l'ontologie hégélienne à Francfort ».

³²⁰ *PhE* (B), p.69

tranquille, n'est pas l'unité véritable qui intéresse Hegel. Car l'absolu n'est pas une substance immobile, mais un sujet, c'est-à-dire une existence en devenir qui lutte. Il faut prendre « au sérieux l'être-autre ». Le négatif « désigne à la fois l'inadéquation qu'il faut surmonter et le moteur du développement »³²¹. Il est quelque chose de sérieux, ce n'est pas une légèreté dont on peut se débarrasser sous prétexte qu'il n'est pas le résultat final. De la même manière que le fait d'être sauvé, de plutôt de *se sauver*, rend étranger à son état antérieur, de même manière la « séparation d'avec soi » et la réunion avec soi qui surmonte cette séparation sont tout autant des moments où l'on se « rend étranger à soi ». L'unité n'est pas pure identité simple et sans trouble, l'unité est résultat, produit, accomplissement. Les divisions entre le fini et l'infini, entre le sujet et l'objet, entre l'universel et le particulier, entre Dieu et l'homme, parce qu'elles sont surmontées n'en sont pas pour autant des illusions dont il s'agirait de se débarrasser. La séparation, la division, n'est pas une erreur, mais plutôt un moment (*Momente*), une figure (*Gestalt*), absolument nécessaire à la vie de l'esprit dans son processus. La division « est bien originaire » et l'unité du tout est toujours « l'unité auto-divisée »³²² de la réalité. La vie est cette unité riche, complexe, unité du tout auto-divisée qui fait l'expérience du négatif dans toute sa douleur et son sérieux. La vie est une lutte constante, où celui qui vit ne cesse de devenir autre par rapport à soi dans sa rencontre avec les altérités successives qui lui font face, et par là, le constituant : la nature, le monde, l'autre homme, le divin, l'universel abstrait, etc. Aussi, c'est pour cela que Hegel parle sans cesse de Jésus comme d'une « modification vivante », car il est la figure prototypique de cette unité totale de l'amour et de la vie qui est produite au cours d'une histoire longue et douloureuse.

Le concept de vie se retourne désormais en vie du concept. Non pas seulement au sens méthodologique ou génétique de fait de l'évolution du sens du « concept » dans la philosophie de Hegel entre la période de Francfort et la période de Iéna, mais à plus forte raison il y a une « vie du concept » dans la mesure où le concept comme cette unité concrète qui adviendra à partir de la *Phénoménologie* suppose que la vie comme processus de différenciation et unification – tout à la fois, et incluant la patience du négatif – est proprement interne au concept lui-même. Le concept de « vie » qui a été élaboré comme unité concrète, unité vivante et amour, dans les textes de jeunesse, investit en retour le concept lui-même d'une vitalité qui restitue ce double mouvement de différenciation-unification au sein même de la dialectique. La vie est la lutte *dans* l'unité et l'unité *par* la lutte. Le concept (à partir de Iéna) n'est rien de moins. C'est ce qui est entendu dans cette considération du « négatif » comme absolument nécessaire dans le processus pour aboutir à la conscience de soi (de l'Absolu).

³²¹ Marmasse, G. (2018). *Hegel: Une philosophie de la réconciliation*. Ellipses., p.8

³²² *ECD*, Préface d'Oliver Depré p.22 : « La philosophie du Tout que développe Hegel répond au célèbre mot d'ordre *hèn kai pan* et si division il y a (entre le fini et l'infini, entre les hommes et Dieu, entre le sujet et l'objet, entre nature et liberté, entre théorie et pratique), cette division est bien originaire. Elle n'est pas le fait de l'homme qui aurait fauté en quelque sorte : elle a toujours été là et c'est pourquoi le tout est l'unité auto-divisée »

Que dire alors de cette critique du judaïsme finalement ? La critique du judaïsme par Hegel sera sujette à de nombreuses controverses. Certains y voient un engagement philosophique franchement antisémite par la violence de certaines formules³²³. La valorisation du christianisme en contraste avec la critique virulente du judaïsme est flagrante. Mais le judaïsme apparaît indispensable pourtant, aussi bien historiquement que conceptuellement : « La médiation du judaïsme est ainsi riche d'enseignement : elle révèle que la réconciliation ou l'instauration d'une vie totale ne peut s'obtenir par le refus abstrait de la différence ou particularité et sa subordination à l'identité ou l'universalité »³²⁴. Le judaïsme est ainsi « la médiation » qui permet au christianisme de se faire jour, et la religion chrétienne par suite sera la médiation dans la forme de l'aboutissement le plus élaboré de la religion avant le Savoir Absolu. Mais c'est bien ça le problème pour les penseurs de la judaïté philosophique dont fait partie Levinas : le fait que l'altérité ne soit cantonnée qu'à la seule figure du négatif, et que le judaïsme, par conséquent, ne soit condamné à n'être rien de plus que le « moment » (das Moment) négatif du christianisme.

La place du Juif dans la pensée de Hegel est la place du relevé par excellence : du dépassé, du nié-et-repris dans une forme supérieure, au-delà de sa négation. *Aufgehoben* : supprimé et sublimé, supprimé afin d'être sublimé, sublimé grâce à sa suppression. Le Juif est le relevé par excellence dans la mesure où la pensée de Hegel se structure selon la règle d'une interprétation spéculative du christianisme. [...] Le Juif doit être sacrifié à l'esprit du christianisme, dont la philosophie, en tant que pensée de l'autodéploiement du Concept, énonce la vérité au-delà de la simple représentation.³²⁵

Pour comprendre cependant pleinement l'implication du judaïsme dans ce dialogue entre Levinas et Hegel, il faut faire un pas de côté, hors texte, pour restituer alors le contexte de cette controverse du traitement de la question juive par Hegel dans le paysage philosophique contemporain, et notamment par rapport à Levinas. Si nous avons tenté de faire répondre Hegel à Levinas, tant bien que mal, par le détour de l'examen critique du judaïsme, c'est que cette solution nous a semblé la plus adéquate possible. Ceci pour un double aspect technique : le premier étant que le judaïsme a été établi comme source claire et affirmée de la philosophie levinassienne ; le second en découle alors, puisque pour éviter toute digression anachronique dans cette réponse de Hegel que nous avons tenté de faire contre l'accusation de Levinas, le judaïsme se présente alors comme le moyen terme permettant le dialogue – et peut-être la *médiation* – des deux philosophies l'une par l'autre. D'autre part, dans le contexte de la philosophie

³²³ Nous référons au jugement de Yirmiyahu Yovel selon qui *L'esprit du christianisme et son destin* serait le « texte le plus féroce anti-juif que Hegel ait jamais écrit ». Cette prise de position ainsi que les expressions de Hegel dans le texte qui peuvent inviter à voir cette férocité à l'œuvre sont restituées par Ari Simhon, voir Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique J. Vrin., p.59

³²⁴ Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin., p.54-55

³²⁵ Cohen, J., & Nancy, J.-L. (2005). *Le spectre juif de Hegel*. Galilée., p.11-12

française de la fin du XX^e siècle, la parution en 1970 du livre de Bernard Bourgeois intitulé *Hegel à Francfort* - et sur lequel nous nous sommes abondamment appuyés pour faire cet examen critique du judaïsme dans notre étude sur le statut de l'altérité - suscite la réplique rapide de Levinas par le texte *HEGEL ET LES JUIFS*, publié d'abord dans le « Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne de France » en octobre-novembre 1971, puis repris ensuite dans *Difficile Liberté* en 1976³²⁶. Levinas alors reproche à Hegel ses « divagations » et à Bernard Bourgeois de ne proposer seulement qu'un commentaire mimétique et rigide, qui présenterait le discours hégélien comme le seul point de vue valable. Voilà en somme la complexité de cette question du judaïsme.

Ainsi, dans ce dernier moment consacré à l'examen de l'esprit du judaïsme et à ses conséquences philosophiques concernant la détermination du statut de l'altérité et du rapport avec elle, nous avons vu : 1) que la tâche de la religion est définie par Hegel comme une tâche ontologique visant l'unification du Tout ; 2) que le judaïsme en tant que religion de la séparation absolue ne réalisait pas effectivement cette tâche, et qu'il est pour cela une religion du malheur ; 3) que la question de l'unification du tout était complexe et qu'il fallait à cette occasion distinguer deux types d'unités que sont l'unité pensée, unité de l'entendement, unité incomplète d'une part, et l'unité vivante, effective, d'autre part ; 4) que cette distinction des deux types d'unités était indispensable pour comprendre le vrai rapport à l'infini de la religion, et qu'elle se recoupe en cela d'une certaine manière avec la distinction entre la bonne et la mauvaise infinité qui avait été posée dans *Foi et Savoir* ; 5) que l'unité concrète de la vie était l'unité véritable, car unité produite, résultat d'un processus d'unification où la patience du négatif agit comme une force de la transformation. Les conclusions générales que nous pouvons tirer de ce moment critique consistent principalement dans l'affirmation que le statut de l'altérité, pris au regard de l'esprit du judaïsme - c'est-à-dire de la séparation absolue et de l'absolu dans la séparation -, s'instancie en deux figures repoussoirs - à la fois pour Hegel, mais aussi l'une de l'autre - que sont le tyran ou le sauveur, celui qui prodigue ou celui qui violente. Car nous avons vu en effet, que l'hétéronomie qui caractérise l'esprit du judaïsme se différencie ou bien dans la forme d'une hostilité (hostilité de la nature avec Noé, des autres peuples avec Abraham, de l'Égypte de Pharaon avec Moïse), ou bien au contraire dans la forme de la providence (du Dieu dont on attend la jouissance, la satisfaction, la vengeance, etc.). Nous espérons avoir su montrer, avec l'aide du texte hégélien, en quoi cette conception de l'altérité était problématique, notamment pour toutes les implications éthiques et pratiques de l'hétéronomie poussée à outrance, en quoi elle pouvait se mouvoir comme quelque chose de contraire à la vie. Levinas en ce sens, n'a pas assez approfondi les conséquences de cette intuition qu'il avait lorsqu'il disait que l'éthique

³²⁶ Pour un approfondissement du contexte de la critique et du commentaire de la philosophie hégélienne concernant le traitement du judaïsme, nous renvoyons au travail d'Ari Simhon, qui évoque cette question dans la perspective plus large du rapport de Levinas à Hegel, entre admiration et critique ; voir Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.55-65

était une sortie hors de l'être, un arrêt de la persévérance dans l'être (la vie) dans la suspension du *conatus essendi*. À l'inverse, la philosophie de Hegel, parce qu'elle associe la vie et l'amour à l'unité, et l'unité vivante à la *réalité effective* de l'être, elle est une philosophie qui se veut pleine de vitalité. Cette phase du raisonnement qui consiste dans la critique du judaïsme, si elle ne permet pas encore de répondre de manière pleinement satisfaisante à l'accusation réductionniste portée par Levinas à l'encontre de Hegel, elle a au moins le mérite de désamorcer une partie de la charge accusatoire : en montrant que l'absolutisation de la séparation ou de l'altérité n'est peut-être que le contrepoids de l'absolutisation prétendue de l'identité dans le Savoir Absolu, et qu'en tout cas, elle laisse non questionnée les nouvelles structures de dominations inverses qu'elle met en place dans son ode à l'hétéronomie.

III. La production de l'identité par l'expérience de l'altérité : le voyage formateur de la conscience

Chez Levinas, ma condition ou mon être de sujet me vient bien de l'extérieur, d'autrui, dans la mesure où ma subjectivité n'est que le fait et la manifestation produite de ma responsabilité pour autrui. Mais parce qu'il s'agit d'une pensée de l'Inégal, de l'asymétrie, on ne peut pas parler ici d'une reconnaissance. La genèse hétéronomique de la subjectivité ne se pose pas comme reconnaissance de mon être-sujet par l'autre conscience. Or, le choix de Levinas de ne pas induire de réciprocité dans le rapport intersubjectif est un choix qui se discute. Chez Hegel en revanche, le rapport intersubjectif se manifeste – après le combat pour la vie et la mort – comme l'enjeu de la reconnaissance (*Anerkennens*) réciproque des consciences de soi comme étant *en* et pour *soi*. S'il y a bien un thème, un passage qu'on ne peut certainement pas occulter lorsqu'on évoque la question de l'altérité chez Hegel, c'est bien celui de la parabole *maîtrise et servitude* (*Herrschaft und Knechtschaft*). La convergence cependant des deux visions – levinassienne et hégélienne – consiste dans le fait que l'identité du sujet se trouve véritablement délivrée que par l'irruption de l'altérité dans la tranquillité de l'identité simple et immédiate. Voyons alors comment nous pouvons, à partir de cette irruption de l'altérité dans l'identité, libérer Hegel de l'accusation réductionniste, en rappelant comment l'un se trouve produite par l'autre.

III.1. Le sens de la dialectique du maître et du serviteur

III.1.A. L'affirmation et l'appel de l'être-autre dans la spécificité de la certitude de soi-même

La dialectique du maître et du serviteur se trouve développée chez Hegel dans le quatrième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* intitulé « La vérité de la certitude de soi-même ». Or, cette figure n'apparaît pas directement, mais elle est précédée d'une introduction au problème de la conscience de soi. Après les trois premiers chapitres qui constituent le noyau transcendantal du livre et qui forment ensemble la première des six figures de l'esprit comme « Conscience », nous arrivons désormais à la seconde station : celle de l'« Autoconscience ». Or, cette « certitude de la vérité de soi-même » doit être d'un tout autre genre que le type de certitudes précédemment examinées. Car la certitude de l'*ob-jet* (*Gegenstand*), qui se pose comme le contenu que l'esprit s'oppose et s'*ob-jecte* à lui-même pour devenir proprement conscience dans la différence de soi d'avec cet *ob-jet*, aboutit à la vérité

de l'*en-soi*. Le *pour-soi* désigne alors l'extériorisation différenciée de la détermination d'un être, qui se pose ainsi comme conscience de soi par le fait qu'il développe sa détermination, c'est-à-dire qui produit son identité, dans le processus de différenciation qu'il opère, et qu'il se différencie par là du simple être *en-soi*. Par suite, « un tel en-soi se révèle comme un mode suivant lequel l'*objet* est seulement pour un Autre »³²⁷, c'est-à-dire que l'*en-soi* comme mode d'exister suppose une conscience qui le perçoit et pour laquelle il *est* réellement. Alors « il appert que l'être-en-soi et l'être-pour-un-Autre sont la même chose ». Dans la connaissance de cette identité entre l'*être-en-soi* et l'*être-pour-un-Autre*, la conscience se reconnaît comme ce qui produit la séparation des termes de la relation, et elle peut, de fait, surmonter cette séparation de l'entendement en se reconnaissant dans chacun des termes. Si bien que « le Moi est le contenu de la relation et la mise en relation elle-même »³²⁸. Là se trouve la première difficulté qui peut en effet laisser croire que Hegel se satisfait de la suppression de l'être-autre (*Anderssein*) :

la conscience de soi est la réflexion à partir de et hors de l'être du monde sensible et perçu, et, essentiellement, le retour ramenant de l'*être-autre*. Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement ; mais, en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant qu'elle-même*, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'un être-autre ; la différence n'a pas d'*être*, et *elle*, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du : moi, je suis moi, en tant que la différence n'a pas non plus, pour elle, la figure de l'*être*, elle n'est pas une conscience de soi.³²⁹

Dans cette manière de se tourner vers le monde, « la conscience ne découvre qu'elle-même : ainsi elle est *autoconscience*. Ce qui veut dire qu'elle a désormais deux objets, ou plutôt un objet double : elle-même, et le monde en tant qu'il la relève à elle-même »³³⁰. Là, nous n'avons affaire qu'à la conscience de soi prise dans son sens le plus immédiat et abstrait, qui représente en fait davantage l'idéalisme de Fichte que celui de Hegel. Dans une telle perspective, l'être-autre est à la fois nié dans son statut et dans son contenu. Désormais, « la conscience a comme conscience de soi [...] un ob-jet double, constitué d'un premier ob-jet, l'ob-jet immédiat, celui de la certitude sensible et de la perception, mais qui est marqué, *pour cette conscience*, du *caractère de ce qui est négatif*, et du deuxième ob-jet, à savoir *elle-même* »³³¹. La duplication de l'*ob-jet* de la conscience a une double conséquence qui appelle pourtant inéluctablement l'altérité : le premier *ob-jet* immédiat, qui est à la fois *en-soi* et *pour-nous*, prend par là l'indépendance de son exister dans son retour à soi par la constitution même de la conscience de soi

³²⁷ *PhE* (B), p.191, *sqq*

³²⁸ *Ibid.*, p.192

³²⁹ *Ibid.*, p.192-193

³³⁰ Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1987). *Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : texte et commentaire*. Aubier., p.25

³³¹ *PhE* (B), p.193

comme second *objet* d'elle-même³³². La deuxième conséquence porte sur la certitude de soi-même de la conscience. La certitude de la conscience de soi, dans son premier moment, n'est qu'un *objet*. Nous sommes reconduits au mode de la certitude sensible de l'*en-soi*, qui est celui de l'*objet*. Et comme l'*être-en-soi* et l'*être-pour-un-Autre* sont la même chose, il apparaît que la conscience de soi ne peut pas atteindre *par-elle-même seulement* le mode d'existence du *pour-soi* qui caractérise pourtant la conscience de soi comme telle. La conscience de soi a alors besoin d'une autre conscience de soi pour qui elle est *pour-elle* en tant que l'être-en-soi est tout en même temps l'être-pour-un-Autre. C'est ce qui ouvrira la nécessité de la reconnaissance (*Anerkennens*) dans la dialectique du maître et du serviteur. L'enjeu consistera alors à montrer que la double conséquence ainsi évoquée s'avère en réalité comme le reflet alterné des deux faces d'une même pièce.

Tout d'abord, Hegel restitue alors l'être à la différence niée par la conscience différenciante en affirmant que la subsistance-par-soi de l'objet hors de la conscience qui le nie comme extériorité est en fait la condition de possibilité de cette négation. Si bien que l'être-autre de l'*objet* dans sa subsistance-par-soi (*Selbständigkeit*) est en fait ce qui permet à la conscience de le nier en tant que différence. Ainsi, son altérité précède et excède sa réduction à la figure du négatif : « les *différences*, en ce milieu *universel simple*, sont tout autant comme des *différences*; car cette fluidité universelle a sa nature négative seulement en tant qu'elle est une *suppression de ces différences*, mais elle ne peut pas supprimer les éléments différenciés s'ils n'ont pas une subsistance »³³³. Ainsi l'être du monde extérieur n'est plus simplement l'être de l'abstraction de l'être par l'entendement, mais bel et bien celui de la subsistance-par-soi. Ainsi, les formes individuelles ou différenciées affirment leur subsistance en se distinguant de l'universel, mais cette distinction est aussi ce qui les relie à cet universel ou l'unité : « nous voyons que nous avons comme *premier* moment, *l'existence maintenue* des figures *subsistantes-par-soi* ou la répression de ce que la différenciation est en soi, à savoir : ne pas être en soi et n'avoir aucune subsistance ». Mais la vie dans cet universel fluide devient alors un processus dynamique où les formes individuelles sont à la fois maintenues et dissoutes : « mais le *deuxième* moment est l'assujettissement de la subsistance affirmée d'abord à l'infinité de la différence ». C'est là la dialectique de l'universel et du particulier qui s'établit dans le rapport entre la subsistance-par-soi de l'en-soi affirmant son être et sa propre négation comme tel dans le fait que pour poser cette affirmation, il doit d'abord s'auto-différencier de ce qu'il n'est pas, et par là réintroduire l'unité de la différence.

³³² *Ibid.*, p.193-194 : « Mais l'objet qui est pour la conscience de soi le négatif [premier objet] est, de son côté, *pour nous* ou *en soi*, retourné dans lui-même aussi bien que l'a fait, de l'autre côté la conscience. [...] Aussi subsistante-par-soi qu'est ainsi la conscience, aussi subsistant-par-soi est *en soi* son objet. La conscience de soi, qui est sans réserve pour soi et qui marque immédiatement son objet du caractère du négatif, ou qui est tout d'abord *désir*, va par suite, bien plutôt, faire l'expérience de la subsistance-par-soi de cet objet. »

³³³ *Ibid.*, p.195, *sqq*

l'individualité qui se conserve aux dépens de l'universel et qui se donne le sentiment de son unité avec soi-même supprime directement par là *son opposition à l'Autre moyennant laquelle elle est pour soi* ; l'unité avec soi-même qu'elle se donne est directement la *fluidité* des différences ou la *dissolution universelle*. Mais, inversement, la suppression de la subsistance individuelle est tout autant l'engendrement de celle-ci. Car, puisque l'essence de la figure individuelle est la vie universelle et que l'étant-pour-soi est en soi substance simple, cet étant-pour-soi supprime, en posant dans lui-même l'Autre, cette simplicité qui est la sienne ou son essence, c'est-à-dire qu'il la scinde, et cette scission de la fluidité sans différence est précisément la position de l'individualité.³³⁴

L'unité se nie en tant qu'unité, car elle est toujours l'unité de plusieurs choses ; et réciproquement, l'idée même d'individualité suppose la divisibilité du tout qui fait le processus d'individuation. L'unité contient analytiquement la pluralité et la pluralité contient analytiquement l'unité. La structure même du mot suppose la référence au tout, dans la mesure où il se construit dans l'association d'un préfixe qui signifie la négation « *in-* », avec un radical qui exprime la division « *-dividu* ». « L'individu » exprime alors l'unité d'un être qui ne peut pas être elle-même divisée. La référence au tout informe originellement le concept d'individu dans sa séparation, sa scission, sa « *dividuation* » d'avec la totalité qui est la « dissolution universelle » des différences dans leur unité. Dans cet enchevêtrement du tout et des parties, nous retrouvons alors le concept de « vie » qui avait irrigué le texte de *L'esprit du christianisme et son destin* :

C'est ce cycle total qui constitue la vie, ce n'est ni ce qui a été énoncé en premier lieu, l'immédiateté continué et compacté de son essence, ni la figure subsistante et l'être discret [disséminé] étant pour soi, ni leur pur processus, ni non plus le rassemblement simple de ces moments, mais le tout qui se développe et qui dissout son développement et, dans ce mouvement, se conserve en sa simplicité.³³⁵

La rupture du Tout fait partie du Tout. La totalité n'est pas totale si elle ne se synthétise pas avec sa contestation, avec sa propre négation. La dissolution du tout comme partie du tout est une idée hégélienne qui traverse l'ensemble de sa philosophie, puisqu'on la trouvait déjà sous une autre forme dans *L'esprit du christianisme et son destin*, où Hegel écrivait que « dans cette liaison disparaît la diversité, et donc la possibilité de la comparaison »³³⁶. Levinas ne s'est focalisé que sur la disparition de l'altérité, sur la suppression de l'être-autre en considérant que la conservation de cet être-autre dans la négation n'était pas assez. Mais il a méconnu d'autre part le même processus de suppression-conservation du Tout lui-même. La vie témoigne de cette activité de synthèse au niveau ultime dans la mesure où *elle ne peut pas ne pas se totaliser avec ses propres contradictions*, jusqu'à sa suprême

³³⁴ *Ibid.*, p.196

³³⁵ *Ibid.*, p.197

³³⁶ *ECD.*, p.174

contradiction dans la mort³³⁷. Or, ce qui dissout le tout, c'est d'abord un autre tout pour lequel le premier n'est rien d'autre qu'un *objet*. Ce tout qu'est l'unité advenue dans la conscience de soi comme l'unité développée et dissoute par elle-même, pour être effectivement tel, doit à nouveau se voir considéré comme *objet*. C'est-à-dire que ce tout doit être considéré par une autre conscience.

Le Moi simple n'est ce genre ou l'universel simple pour lequel les différences n'en sont pas qu'en tant qu'il est *l'essence négative* des moments configurés subsistants-par-soi ; et, de ce fait, la conscience de soi n'est certaine d'elle-même que par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme une vie subsistante-par-soi ; elle est *désir*. Certaine du caractère de néant de cet Autre, elle pose *pour soi* ce caractère comme la vérité d'un tel Autre, elle anéantit l'objet subsistant-par-soi et se donne par là la certitude d'elle-même comme certitude vraie, comme une certitude qui lui est advenue à elle-même sur un *mode objectif*. Mais, dans cette satisfaction, elle fait l'expérience de la subsistance par-soi de son objet. Le désir et la certitude d'elle-même qu'elle atteint dans la satisfaction de celui-ci sont conditionnés par l'objet, car ils sont par la suppression de cet Autre ; pour que cette suppression soit, il faut que cet Autre soit. La conscience de soi n'a donc pas le pouvoir de supprimer l'objet moyennant sa relation négative [avec lui] : c'est pourquoi elle l'engendre bien plutôt à nouveau, ainsi que le désir. Il y a, en réalité, un Autre que la conscience de soi, l'essence du désir : et c'est par cette expérience que cette vérité lui est advenue à elle-même. Mais, en même temps, elle-même est aussi bien absolument pour soi, et elle n'est telle que moyennant la suppression de l'objet, et il faut que sa satisfaction lui advienne, car elle-même est la vérité. En raison de la subsistance-par-soi de l'objet, la conscience de soi ne peut, par conséquent, parvenir à la satisfaction qu'en tant que cet objet accomplit lui-même en lui la négation ; et il lui faut accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif, et il lui faut être pour l'Autre ce qu'il est. En tant qu'il est la négation en soi-même et que, en tout cela, il est en même temps subsistant-par-soi, il est une conscience. [...] Mais cette nature universelle subsistante-par-soi en laquelle la négation est comme *négation absolue*, c'est le genre en tant que tel, ou en tant que *conscience de soi*. *La conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi*.³³⁸

La conscience se différencie, traverse des moments de configuration (où elle se distingue des objets et des autres consciences) et de processus (où elle interagit avec eux), puis retourne à une nouvelle forme d'unité. Cette nouvelle unité est différente de la première : c'est une unité réfléchie qui inclut la compréhension de cette différenciation. Ainsi, la conscience de soi n'existe pas seulement en tant qu'être simple, mais doit se voir comme une essence universelle ou genre, c'est-à-dire une entité qui comprend en elle-même toutes les différences comme subordonnées. La conscience de soi se rend compte de sa propre existence à travers le désir. Elle prend les objets extérieurs comme autres qu'elle-même et cherche à les nier (les consommer, les transformer) pour affirmer sa propre existence. Cependant, cette

³³⁷ *Ibid.*, p.230 : « En vue de la beauté, en vue de la divinité, la vie manquait [encore] à l'image ; et au divin dans la communauté de l'amour, à cette vie, c'est l'image et la figure qui manquaient. Mais dans le ressuscité [...] l'image retrouve la vie, et l'amour la présentation de son union ; dans ces nouvelles épousailles de l'esprit et du corps, c'est la contradiction du vivant et du mort qui a disparu et qui s'est unifiée en un dieu. »

³³⁸ *PhE (B)*, p.197-198

négarion dépend de l'existence réelle de ces objets. La conscience de soi est donc intrinsèquement liée à ce qu'elle désire nier. Du fait que la satisfaction de son désir est conditionnée par l'existence continue de l'*ob-jet*, la conscience de soi réalise donc que son autonomie et son existence dépendent d'un autre. C'est là l'importance de cette « expérience » de la subsistance par-soi de son *ob-jet*. Et c'est la spécificité de cette expérience qui permet à la conscience de passer du concept de l'infinité à la réduplication de la conscience de soi. La conscience de soi désire alors que son autonomie soit affirmée effectivement par l'autre dont elle dépend, et pour cette raison, elle doit se trouver elle-même dans l'état de chose dans lequel elle considère le non-moi comme *ob-jet*. La conscience de soi qui cherche l'attestation de sa propre existence autonome dans le monde des choses, doit être *ob-jectivée*, c'est-à-dire que sa subsistance par soi doit advenir dans l'élément de *l'ob-jectif*, qui n'est posé que par un sujet, dans la mesure où l'*ob-jet* n'a de réalité *ob-jective* que *dans* et *par* l'action d'un sujet qui s'en différencie comme conscience et qui supprime cette même différenciation. La véritable satisfaction de la conscience de soi ne peut venir que d'une autre conscience de soi, car seule une autre conscience peut accomplir la négation de soi-même et être en soi négative. Cette négation mutuelle et reconnue est ce qui permet à chaque conscience de soi de se voir confirmée comme indépendante et libre. Nous parvenons alors à l'étape phénoménologique de la rencontre des diverses consciences de soi, de leur lutte pour la vie et la mort, laquelle se poursuit dans l'instauration d'un rapport inégal de maîtrise et servitude selon le choix de la conscience devant la vie. Cette dialectique se résoudra finalement par le rétablissement de l'égalité des consciences de soi dans la reconnaissance réciproque des consciences de soi et dévoilement d'une *unité objective* des Moi-objets dans la communauté de la raison.

III.1.B. La présence de l'altérité dans l'enjeu de la reconnaissance : la figure maîtrise-servitude

La première partie « A | Subsistance-par-soi et non-subsistance-par-soi de la conscience de soi ; Maîtrise et servitude » du chapitre IV, débute par une analyse logique du concept pur de la reconnaissance en préliminaire de l'analyse phénoménologique proprement dite, qui présente ensuite la manière dont la conscience de soi vit cette expérience de la reconnaissance (*Anerkennens*). C'est là encore une manière pour Hegel d'illustrer son précepte selon lequel la logique se tient toujours « derrière la conscience » (*Logik hinter dem Bewusstsein*). En repartant de la conclusion qui vient d'être posée dans l'introduction du chapitre, selon laquelle « la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que

dans une autre conscience de soi », Hegel pose alors les bases de la question de la reconnaissance³³⁹. Apparaît très vite dans cet enjeu de la reconnaissance, la nécessité qu'il y ait *en dehors de soi une autre conscience de soi* capable du même processus de différenciation et qui se pose comme la condition de possibilité pour l'accès véritable à la modalité d'être du *pour-soi* de la conscience de soi. Ce qui implique qu'on a désormais affaire là à un dédoublement de la conscience de soi : « L'explicitation du concept de cette unité spirituelle [prise] dans son redoublement nous présente le mouvement de la reconnaissance ». Mais dans ce dédoublement, il y a aussi l'enjeu tragique d'une double perte : la perte de soi et la perte de l'Autre³⁴⁰. L'autre conscience de soi existe comme quelque chose de différent de la première conscience de soi de par la nécessité de sa *subsistance-par-soi* (*Selbständigkeit*) ; mais tout en même temps, elle est aussi absolument identique. Ce qui faisait la spécificité de la conscience de soi par rapport aux autres *objets* du monde qu'elle appréhendait ne lui est plus propre comme quelque chose d'unique, et c'est pourquoi « elle s'est perdue elle-même, car elle se trouve elle-même comme dans une *autre* essence ». Mais en retour, si *c'est elle-même qu'elle trouve* dans l'Autre, alors *elle ne trouve pas l'Autre*. D'où il apparaît que la perte de l'Autre en tant qu'Autre marque bien le fait d'un problème qu'il faut résoudre. L'Autre n'est pas vu comme une autre conscience de soi distincte et autonome, mais comme une partie de soi-même posée dans l'extériorité. La résolution pensée par Hegel consiste à dire que « lui faut supprimer cet *être-autre* qui est le *sien* ». Or, le dédoublement initial de la conscience de soi pose aussi un dédoublement subséquent à l'ensemble du processus, notamment sur le sens de cette suppression de l'être-autre qui est sien :

Il lui faut supprimer cet être-autre qui est le *sien* ; c'est là la suppression du premier double sens et ce qui, pour cette raison, constitue soi-même un second double sens ; *premièrement*, la conscience de soi doit nécessairement viser à supprimer l'*autre* essence subsistante-par-soi, pour devenir par là certaine d'elle-même comme de l'essence ; *deuxièmement*, elle vise du même coup à *se* supprimer *elle-même*, car cette autre essence est elle-même. Cette suppression à double sens de son être-autre à double sens est aussi bien un retour *en soi-même* à double sens ; car, *premièrement*, la conscience de soi rentre en possession de soi-même [*erhält zurück*] par la suppression, car elle redevient égale à soi-même par la suppression de *son* être-autre ; mais, *deuxièmement*, elle restitue [*gibt zurück*] aussi bien à nouveau l'autre conscience de soi à elle-même, car elle était tout à soi dans l'autre, elle supprime un tel être *sien* dans l'autre, elle laisse donc à nouveau aller librement l'autre.³⁴¹

³³⁹ *Ibid.*, p.201 : « La conscience de soi est en et pour soi en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu » ; *sqq*

³⁴⁰ *Ibid.*, p.201 : « Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est venue hors de soi. C'est ce qui a la double signification suivante : premièrement, elle s'est perdue elle-même, car elle se trouve elle-même comme une autre essence ; deuxièmement, elle a par là supprimé l'Autre, car elle ne voit pas non plus l'Autre comme essence, mais soi-même dans l'Autre. »

³⁴¹ *Ibid.*, p.201-202

Il n'y a pas que « le Moi » qui retourne à soi, mais aussi bien l'Autre. C'est surtout la fin de cet extrait qui peut permettre de défendre Hegel contre l'accusation de réductionnisme dont il est la cible. En restituant son autonomie et sa subsistance-par-soi à l'autre conscience, la première conscience de soi reconnaît l'autre conscience de soi comme libre et indépendante. La conscience de soi ne se réalise pas en absorbant simplement l'autre ; au contraire, en la réduisant comme une partie de soi, elle manque la possibilité de se réaliser. Ainsi, parce que l'existence libre et indépendante de l'autre conscience de soi se pose comme condition de possibilité à l'accession de la modalité d'être du *pour-soi* pour la conscience de soi, l'altérité doit être maintenue pleinement dans son *être-autre*. Contrairement à ce que soutient Levinas, l'altérité chez Hegel n'est pas simplement niée, mais est intégrée dans une dialectique où l'autre est finalement reconnu et libéré. Aussi, le dédoublement de cette autre conscience de soi dans sa liberté implique aussi le dédoublement de ce processus de suppression de la mienneté de l'être-autre. Autrement dit, le processus de dédoublement et de suppression du dédoublement qui vient d'être décrit « comme l'agir de l'une de ces consciences » doit être fait également par l'autre conscience de soi. Ainsi, les dénominations de « première conscience de soi » et « autre conscience de soi » ne sont que conventionnelles, et ne sont mobilisées que pour les besoins de la représentation du concept pur de la reconnaissance dans son exposition. Car processus est effectué de la même manière et en un même temps par les deux consciences de soi. Autrement dit, « la première n'a pas devant elle-même l'objet [*Gegenstand*] tel qu'il est tout d'abord seulement pour le désir, mais un objet subsistant-par-soi qui est pour soi, sur lequel, pour cette raison, elle n'a, pour elle-même, aucun pouvoir s'il ne fait pas en soi-même cela même qu'elle fait en lui »³⁴². L'agir égal et redoublé de l'autre conscience de soi se présente nécessairement dans la simultanéité³⁴³, car sinon le processus échouerait. Et dès lors, l'accession à la certitude de soi-même n'est pas de prime abord l'expression d'un pouvoir unilatéral et égo-centré. On peut cependant questionner le fait que « chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce qu'*elle* fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et elle fait par conséquent aussi ce qu'elle fait *seulement* pour autant que l'autre fait la même chose ». N'y a-t-il pas un problème d'intéressement, comme le fait de calibrer son action à la mesure de celle de l'autre ? Est-ce que la finalité consiste à dire qu'il serait légitime de refuser à l'autre conscience de soi sa liberté, sous prétexte et aussi longtemps qu'elle nous la refuserait ? La latitude d'interprétation possible à cet endroit ne saurait cependant présenter Hegel comme un défenseur de la loi du Talion. La réciprocité nécessaire de l'agir des deux

³⁴² *Ibid.*, p.202 sqq

³⁴³ À ce propos, le type de simultanéité de l'agir des consciences de soi qui fait que la conscience de soi n'existe que dans et par la relation avec une autre conscience de soi n'est pas une simultanéité semblable à celle que l'on trouve chez Fichte dans le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, car Hegel ne prend pas le parti d'une *déduction a priori* de l'existence d'autrui, mais bel et bien d'une expérience de l'existence de l'autre par la conscience. Voir, Szymkowiak, M. (2015). *Autrui : Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*. Flammarion., p.108

consciences de soi n'est pas affirmée dans le but de proposer une morale simpliste, mais de montrer que « l'agir unilatéral [*das einseitige Tun*] de l'une serait inutile parce que ce qui doit se produire ne peut se réaliser que par l'agir des deux ». Il s'agit de reprendre au mot l'idée de condition de possibilité : « chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce qu'*elle* fait », peut être compris en ce sens que pour *voir* effectivement l'autre conscience de soi réaliser ce processus de dédoublement et de suppression du dédoublement - c'est-à-dire d'identification de soi dans l'autre et de différenciation de l'autre en soi -, il faut que cette « première » conscience de soi réalise, elle aussi, ce processus, sans quoi elle ne pourrait même pas le *voir*. Le processus d'autodifférenciation de la conscience de soi n'est visible et n'apparaît comme phénomène dans le monde que pour une conscience de soi qui a fait également ce processus. Hegel conclut alors que « l'agir n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où il est un agir aussi bien *dirigé sur soi* que *dirigé sur l'autre*, mais aussi dans la mesure où il est, de façon indissociée, aussi bien *l'agir de l'une* des consciences de soi que *l'agir de l'autre* ». Sans aller jusqu'à l'hétéronomie levinassienne, il y a toutefois une place pour la puissance d'agir d'autrui comme condition de possibilité de mon identité de conscience de soi, dans la nécessité de la liberté d'autrui et de la réciprocité de son agir pour l'enjeu de la reconnaissance. C'est ainsi que se comprend le sens du titre de cette sous-partie du chapitre IV « Subsistance-par-soi et non-subsistance-par-soi de la conscience de soi ». Il y a non-subsistance par soi dans la mesure où « chacun est pour l'autre le moyen terme par lequel chacun se médiatise et s'enchaîne avec lui-même »³⁴⁴, c'est-à-dire qu'en tant que moyen terme, *chacune des consciences de soi est indispensable pour l'autre dans la médiation d'elle-même*. Ainsi en est-il du « pur concept de la reconnaissance » (*Anerkennens*) qu'il faut « maintenant examiner quant à la manière dont son processus apparaît pour la conscience de soi ».

Si l'on envisage alors cette question de la reconnaissance du point de vue de l'expérience et non plus du point de vue du concept, c'est-à-dire à partir non plus de la *logique*, mais de la *phénoménologie*, la reconnaissance s'accomplit à la fin d'un long et éprouvant processus pour la conscience de soi. Le premier moment par lequel ce parcours commence, c'est celui de l'identification du *Moi* de la conscience de soi dans l'exclusion absolue du non-moi : « La conscience de soi est tout d'abord un être-pour-soi simple, elle est égale à elle-même moyennant l'exclusion *hors de soi* de tout ce qui est *autre* ; son essence et son objet absolu, c'est pour elle son *Moi* ; et elle est, dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, quelque chose de *singulier* ». L'affirmation première du *Moi* en sa primitive immédiateté se pose comme la simple négation du non-moi. Mais c'est une identité pauvre qui n'a pas encore la vérité de soi. Ce qui est essentiel alors pour cette conscience de soi, ce n'est rien d'autre qu'elle-même. À l'inverse, tout « ce qui est autre pour elle est, en tant qu'objet inessentiel, marqué du caractère du négatif ». Et pourtant, vient à se présenter à elle, un autre qui a la même subsistance-par-soi et la

³⁴⁴ *PhE* (B), p.203 sqq

même prétention à l'existence sur le mode du pour-soi. Hegel réinvesti ici en quelque sorte la thématique du solipsisme qui guette le doute cartésien, dans la mesure où « chacune de ces consciences est bien certaine d'elle-même, mais non pas de l'autre »³⁴⁵. Cependant, il y a là une conséquence pour la conscience de soi qui n'était pas appréhendée par Descartes, à savoir que sa propre certitude d'elle-même n'a encore aucune vérité, « car sa vérité serait seulement que son être-pour-soi propre se soit présenté à elle comme un *objet* subsistant-par-soi ou, ce qui est la même chose, que l'*objet* se soit présenté [à elle] comme cette pure certitude de soi-même ». La *certitude* de la conscience de soi qui est du côté du *subjectif* doit désormais être posée comme telle en tant qu'*objet* subsistant-par-soi, par une autre conscience qui pourra faire advenir cette première conscience de soi non plus seulement à la simple *certitude* de soi mais à la *vérité* de soi comme quelque chose d'*objectif*, c'est-à-dire de posé comme subsistant-par-soi dans le monde des phénomènes par une autre conscience de soi. Il s'agit donc de faire attester de sa propre subsistance-par-soi (*Selbständigkeit*), mais par un autre, mais qu'en même temps, le type du subsistance-par-soi qui lui soit reconnu ne soit pas le même que celui qui caractérise l'*en-soi* des *objets* inanimés du monde, mais sur le mode du *pour-soi*. Pour cela, il faut que la conscience de soi *prouve à l'autre conscience de soi qu'elle n'est pas un simple objet* comme les autres, c'est-à-dire qu'elle s'expose comme *liberté*. C'est pourquoi, « la présentation de soi-même comme de la pure abstraction de la conscience de soi consiste, pour le Soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être *objectif*, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun être-là déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie ». C'est là que commence la dimension tragique de la reconnaissance qui se manifeste par la *lutte à la vie à la mort* des consciences de soi. Car puisque cette autre conscience de soi a la même prétention qu'elle, la première se retrouve déstituée de ce qui faisait sa singularité (sa liberté), ce qui la pousse désormais à se battre. La présentation (réciproque) de soi-même à autrui comme d'un être capable de la pure négation de son mode d'être *objectif*, aboutit à une situation dans laquelle à la fois « chaque [homme] vise ainsi à la mort de l'autre » et en même temps « [expose] sa propre vie ».

Le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort, leur *vérité*. – Il leur faut s'engager dans ce combat, car il leur faut élever la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'*être-pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. Et c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité, qu'il est avéré que, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être* -, pas le mode *immédiat* suivant lequel elle entre en scène, pas son immersion en l'expansion de la vie-, qui constitue l'essence, mais que, en elle, il n'y a rien de présent qui ne serait pas pour elle un moment disparaissant, qu'elle est un pur être-pour-soi.

³⁴⁵ *Ibid.*, p.204 sqq

Si le processus de la reconnaissance est bien un jeu de miroir et de redoublement, c'est bien parce que la présentation de soi comme d'un être capable de négation de son propre être se redouble de fait comme négation de l'être *objectif* de l'autre, autrement dit de sa mise à mort. La duplication du processus signifie la duplication de la négation de l'existence immédiate de la vie en soi-même comme dans l'autre. Et cependant, la mise à mort de l'un des deux partis n'est pas le but de ce combat. Au contraire, si l'une des deux consciences de soi venait à disparaître dans la mort, alors même celle qui aurait triomphé serait au final perdante, car elle n'aurait plus personne pour la reconnaître comme conscience de soi. Autrement dit, « de même que la vie est la position *naturelle* de la conscience, la subsistance-par-soi sans l'absolue négativité, de même la mort est la négation *naturelle* de cette même conscience, la négation sans la subsistance-par-soi, une négation qui demeure ainsi sans la signification, qui était exigée, de la reconnaissance »³⁴⁶. L'anéantissement des consciences de soi les prive définitivement de cette possibilité de la reconnaissance, car la mort de l'autre signifie de fait l'anéantissement du moyen terme par lequel la conscience de soi se médiatise avec elle-même et fait retour sur soi pour atteindre sa pleine identité. La mort de l'autre est essentiellement négative en tant qu'elle est une impasse pour la vérité de la conscience de soi. Le type de négation qui advient dans la mort comme destruction de l'être-là de l'objet est une « négation abstraite », qui n'a de fait pas la qualité de « la négation de la conscience qui *supprime* de telle manière qu'elle *garde* et *conserve* ce qui est supprimé »³⁴⁷. Ainsi, la prise de conscience de cet échec inéluctable de la reconnaissance dans le cas de la mort de l'une des deux consciences de soi induit une nouvelle compréhension de la subsistance par soi et de la vie. C'est cette considération qui va mener la conscience phénoménologique vers la nécessité d'une *autre expérience*. En d'autres termes, « il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi ». Mais chacune des consciences de soi ne va pas immédiatement avoir présente à l'idée cette vérité de la nécessité de la vie. Dans le rapport différencié des consciences de soi, de leur rapport à la vie comme existence *en-soi* et à la pure conscience de soi comme *pour-soi*, va se dessiner alors un rapport inégal entre les deux consciences de soi. Ainsi se pose la figure (*Gestalt*) proprement dite de la Maîtrise-Servitude (*Herrschaft und Knechtschaft*), dans la mesure où la conscience de soi qui se rend maître (*Herr*) de l'autre exerce d'abord sa servitude à l'égard de la vie elle-même, et réciproquement, celle qui devient serviteur (*Knecht*) témoigne d'une servitude à l'égard de la vie elle-même³⁴⁸. Autrement dit, la figure Maîtrise-Servitude est un rapport (inégalité des

³⁴⁶ *Ibid.*, p.205

³⁴⁷ *Ibid.*, p.206 *sqq*

³⁴⁸ *Ibid.*, p.206 : « Les deux moments sont essentiels ; - puisqu'ils sont tout d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion en l'unité ne s'est pas encore produite au jour, ils sont encore comme deux figures opposées de la conscience ; l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence; cette conscience-là est le *maître*, cette conscience-ci est le *serviteur* »

consciences de soi qui s'exprime comme domination de l'une sur l'autre) de rapports (intérieurisation différenciée de l'impasse de la lutte à mort qui prend forme dans l'expression d'une préférence pour la vie ou pour la liberté)³⁴⁹.

Nous n'évoquerons que très brièvement les spécificités de traduction de cette parabole Maîtrise-servitude, mais comme il s'agit là du passage de la philosophie hégélienne le plus commenté et le plus remémoré, la prise en compte de son histoire dans la tradition du commentaire philosophique est un passage non-négociable. Commençons par rappeler que le terme allemand « *Knecht* » ne correspond pas au mot français « esclave » qui a pu être utilisé – notamment chez Kojève. Or, il ne s'agirait pas davantage du « valet », qui n'est lui-aussi, comme l'esclave, qu'une forme particulière de la servitude, déterminée historiquement et socialement. Olivier Tinland à cet égard, rappelle qu'« il convient de ne pas surdéterminer le sens de ces termes, lesquels désignent non pas des entités socio-historiques, mais des « figures opposées de la conscience » constituant la phénoménalisation des deux moments *idéels* du rapport de reconnaissance »³⁵⁰.

Dans ce partage des rôles des consciences de soi dans le rapport de Maîtrise-Servitude, l'unité spirituelle de la conscience de soi demeure celle d'une figure scindée et inégale. La vie, qui s'exprime dans le processus de l'autoconscience comme la simple « subsistance-par-soi », est posée comme pôle négatif ou moyen terme qui relie les deux figures et qui pose de fait le maître et le serviteur comme les deux extrémités d'un même rapport. Or, comme moyen terme, elle pose aussi le syllogisme entre ces extrêmes. Dans ce syllogisme, le maître se présente comme « une conscience étant pour soi qui est médiatisée avec elle-même par une *autre* conscience, à savoir par une conscience telle qu'il appartient à son essence d'être synthétisée avec de l'être subsistant-par-soi ou avec la choseité en général »³⁵¹. Par sa maîtrise sur le serviteur, le maître va alors intercaler le serviteur entre lui-même et le monde des choses ou de l'être subsistant-par-soi. Le serviteur va le faire travailler pour lui. Mais par le travail alors, le serviteur va pouvoir relancer le processus de négation de l'objet par lequel commence précisément le processus de la conscience de soi dans la suppression de la subsistance-par-soi de l'objet.

Le maître se rapporte *au serviteur médiatement par l'entremise de l'être subsistant-par-soi*, car c'est précisément par celui-ci que le serviteur est tenu, c'est lui qui constitue sa chaîne, dont il n'a pas pu faire abstraction dans le combat et à cause de laquelle il se démontra comme non subsistant-par-soi, démontrant qu'il avait sa subsistance-par-soi dans la choseité. Mais le maître est la puissance disposant d'un tel être, car il démontra dans le combat que cet être ne vaut pour lui que comme quelque chose de négatif ; en tant qu'il est la puissance qui en dispose, et que cet être,

³⁴⁹ Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit (B, IV, A)*. Ellipses., p.34 : « La vie, pôle négatif de la conscience de soi, devient ainsi le moyen-terme qui relie ces deux rapports : le rapport de reconnaissance devient un rapport de rapports médiatisés par la vie, par quoi le maître obtient la maîtrise du serviteur, et le serviteur le service du maître ».

³⁵⁰ *Ibid.*, p.63

³⁵¹ *PhE (B)*, p.206-207 *sqq*

lui, est la puissance disposant de l'autre [homme qu'est le serviteur], il a, dans ce syllogisme, cet autre [homme] sous lui. De même, le maître *se rapporte médiatement par l'entremise du serviteur à la chose* ; le serviteur, en tant que conscience de soi en général, se rapporte à la chose aussi négativement et il la supprime, mais elle est en même temps subsistante-par-soi pour lui, et c'est pourquoi il ne peut, par la négation qu'il en opère, en venir à bout jusqu'à l'anéantir, ou [encore :] il ne fait que la *travailler*.³⁵²

Le travail est une négation sans anéantissement. Il consiste à « nier l'autosubsistance immédiate » de l'*objet*, « à en modifier la forme tout en préservant l'existence *objective* : la chose travaillée est et n'est plus ce qu'elle était »³⁵³. Le maître va pouvoir jouir immédiatement de l'*objet* dont il n'aurait pas à lui-même faire le processus de négation. Mais en réalité, cette immédiateté de la jouissance n'est que *pour-lui*, pour la conscience, mais elle n'est pas vraie du point de vue du *pour-nous* qui examinons de l'extérieur ce qui advient, puisque par là, nous voyons que la médiation par le serviteur se retourne en dépendance du maître à l'égard de celui qui le sert. Le serviteur, qui est une conscience conçue comme « inessentielle », est cependant ce par quoi le maître dispose, dans sa maîtrise, de l'essentialité de son être comme d'un être *pour-soi* et reconnu comme tel.

La conscience inessentielle est, dans ce cas, pour le maître, l'objet qui constitue la *vérité* de la certitude de lui-même. Toutefois, il appert que cet objet ne correspond pas à son concept, mais que, dans ce en quoi le maître s'est accompli, il est advenu bien plutôt pour lui tout autre chose qu'une conscience subsistante-par-soi. Ce n'est pas une telle conscience qui est pour lui, mais bien plutôt une conscience non subsistante-par-soi ; il n'est donc pas certain de l'*être-pour-soi* comme de la vérité, mais sa vérité est, bien plutôt, la conscience inessentielle et le faire inessentiel de celle-ci. La *vérité* de la conscience subsistante-par-soi est, en conséquence, la *conscience servile*. Celle-ci apparaît, certes, tout d'abord hors d'elle-même, et non pas comme la vérité de la conscience de soi. Mais, tout comme la maîtrise a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude, elle aussi, devient, de fait, bien plutôt, dans son accomplissement, le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle va, en tant que conscience *refoulée* en soi, aller dans elle-même et s'inverser en la subsistance-par-soi vraie.³⁵⁴

Autrement dit, le maître est reconnu par un être dont il ne reconnaît pas la qualité de conscience de soi. Mais alors, la reconnaissance qui est en présence est pauvre, inégale et imparfaite, précisément car l'*essentiel* a pour fondement l'*inessentiel*. Dans l'inégalité initiale de ce rapport des consciences de soi, « le serviteur incarne désormais le pôle identitaire autosubsistant nécessaire à l'affirmation de soi du maître »³⁵⁵, mais l'inverse n'est pas vrai. C'est en cela que « la maîtrise a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être », c'est-à-dire qu'elle se trouve être une existence non-subsistante-par-

³⁵² *PhE* (B)., p.207

³⁵³ Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit (B, IV, A)*. Ellipses., p.35

³⁵⁴ *PhE* (B)., p.208

³⁵⁵ Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit (B, IV, A)*. Ellipses., p.35

soi. Le serviteur se pose comme la vérité de la certitude de soi-même ou de l'autoconscience en trois façons : d'abord dans la peur de mourir, il perçoit la véritable valeur de la négativité absolue de l'être ; ensuite dans son service au maître, le serviteur conçoit la conscience de soi du maître dans l'être-pour-soi comme la vérité de son *objet* (ce que ne fait pas le maître, qui, au contraire, dans le serviteur ne voit qu'une conscience dont la vérité consiste dans la choséité) ; et enfin, par le travail, il perçoit la vérité de la négation dans ce mouvement de suppression-conservation dans la transformation de la forme de la chose et la persistance de son existence dans le monde³⁵⁶. Mais en réalité, le serviteur est l'opérateur véritable de cette dialectique, dans la mesure où c'est seulement par son refus de la lutte à mort qu'a émergé la possibilité même de cette nouvelle expérience qui prit la forme de la figure Maîtrise-Servitude. Si bien que, comme le remarque Olivier Tinland, « à chaque étape du rapport de reconnaissance, le maître s'avère tributaire de la disposition du serviteur : c'est bien ce dernier qui porte la négativité du processus, quand bien même il ne maîtrise pas le sens de celui-ci »³⁵⁷. Mais si le serviteur est bien alors la « vérité » de cette figure de la certitude de soi-même, elle s'ignore comme telle. Or, une vérité qui n'est pas encore parvenue à la conscience d'elle-même contient encore du faux.

La double aporie qui apparaît dans le nouvel échec pour la reconnaissance dans cette situation d'inégalité des consciences de soi appelle alors une fois de plus à sa résolution dans le dépassement de ces contradictions. L'inégalité des consciences de soi qui se manifeste dans sa phénoménalité comme domination de l'un sur l'autre, doit être dépassée au profit de leur égalité dans la pensée, c'est-à-dire dans l'unité duelle de la conscience de soi. Dans cette égalité seulement est possible la véritable reconnaissance, comme reconnaissance de leur égalité et de leur réciprocité. La re-connaissance signifie la connaissance redoublée de la conscience de soi à travers les deux consciences de soi qui se connaissent comme telles l'une à travers l'autre ; ou dit autrement, « reconnaître véritablement, c'est reconnaître quelqu'un comme me reconnaissant moi-même en train de le reconnaître »³⁵⁸. Ainsi, la vérité de la conscience de soi n'advient que dans et par la médiation réciproque des deux certitudes de soi. Chacune des deux consciences de soi doit dépasser (*aufgehoben*) la fausseté de sa propre figure, c'est-à-dire de sa phénoménalisation différenciée comme l'intériorisation de la lutte à mort qui a fait le partage entre l'être *pour-soi* du maître et l'être *en-soi* ou *pour-un-autre* du serviteur. Il faut que cette scission soit surmontée, il faut que l'*en-soi* (*an sich*) et le *pour-soi* (*für sich*) soient réconciliés dans la synthèse de leurs contradictions dans l'être *en-et-pour-soi* (*an und für sich*). Par là, elles découvrent l'unité objective des *Moi* qu'elles sont dans le *Nous* qui se pose comme une figure nouvelle et spéculative de

³⁵⁶ *PhE* (B), p.209-211

³⁵⁷ Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit* (B, IV, A). Ellipses., p.43

³⁵⁸ *Ibid.*, p.41

l'autoconscience³⁵⁹. Le passage de la conscience de soi dans l'élément de l'objectivité du tout se poursuit ainsi dans la reconnaissance de chaque individu à son appartenance au tout du peuple comme substance éthique, la problématique de la reconnaissance ne s'achevant ainsi pleinement qu'à la fin de la section « Esprit » dans la figure du « Mal et son pardon » où les consciences de soi dépassent ultimement l'exclusivisme de leur particularité pour s'élever à l'universalité de la conscience de soi comme devoir.

III.1.C. Discussion des relectures contemporaines de la dialectique du maître-serviteur en général et de la réception Levinassienne en particulier

Parmi la tradition des commentaires de la figure Maîtrise-Servitude, il n'est guère besoin de présenter la personne d'Alexandre Kojève³⁶⁰. Ce dernier a joué un rôle crucial dans la popularisation et l'interprétation de cette figure – qu'il traduisit injustement par la vulgate « dialectique du maître et de l'esclave » – particulièrement en France au XX^e siècle. C'est en effet dans ses cours professés à l'École Pratique des Hautes Études à Paris de 1933 à 1939 que l'ensemble du milieu intellectuel français découvre la philosophie hégélienne. Ainsi, des penseurs comme Jean-Paul Sartre, Raymond Queneau, Georges Bataille, Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, mais aussi Levinas, vont se trouver fortement influencés par sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Mais, cette lecture n'est pas neutre. 1) Non seulement cette interprétation surévalue l'importance de cette figure particulière de la maîtrise-servitude en faisant abstraction de la systématisme dans laquelle seule elle a sa vérité, en considérant cette figure particulière comme la vérité de l'hégélianisme. 2) D'autre part la perspective de cette lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* est existentialiste et marxiste. Kojève insiste par exemple sur l'importance de la lutte pour la reconnaissance et de la peur de la mort comme moteurs du développement historique et humain, et ressaisie alors l'esprit du marxisme en considérant la lutte des classes et le concept de travail comme des manifestations modernes de la dialectique de la maîtrise et de la servitude. L'émancipation des ouvriers et le retournement de la domination dont ils sont victimes par les propriétaires capitalistes en une dictature du prolétariat se présenterait alors comme une manifestation historique, matérialiste et sociale de l'abstraction phénoménologique de la figure Maîtrise-Servitude. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière rappellent cependant que l'entreprise de Hegel dans cette figure de la reconnaissance ne consiste pas à en rester simplement à l'inversion du rapport de

³⁵⁹ *PhE* (B), p.199 : « Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplie de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* ».

³⁶⁰ Kojève, A. (2014). *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (R. Queneau, Éd.; Nouvelle présentation). Gallimard.

force. Voici comment ils analysent alors la démarche des commentateurs qui se sont emparés d'une telle lecture, et comment ils y répondent :

[Ayant tablés] sur sa « plasticité » tout à fait réelle, [ils ont opérés] ici une sorte de translation ou d'exportation hors contexte, usant de cette dialectique comme d'un schème formel, indéfiniment applicable aux situations que l'homme doit vivre, et dessinant chacune d'elles le principe uniforme de la victoire du négatif, par le jeu d'un simple renversement des termes en présence. [...] [Selon eux], « ce schème typique et de portée universelle serait capable de toutes les transmigrations, étant apte à décider en toute situation – anthropologique, éthique, économique, politique, religieuse – de ce qu'il en va de la vérité de l'homme. Si l'on ajoute à cela que la « lecture » évoquée insiste sur le mouvement résolutif qui ferait que l'« esclave », en l'occurrence, s'imposerait en dernière analyse comme la vérité de cette figure, on comprendra qu'individus et peuples se soient emparés de ce schème en investissant en lui l'espoir parfaitement légitime d'une modification des rapports de force qui structurent une société ; reste alors à se demander si une simple interversion des termes – le prolétariat accédant à son tour à une forme de « dictature » ou de « domination » – représente une solution vraie aux conflits en cause, et si Hegel n'a pas nourri une ambition plus haute, celle de tendre à une démystification autrement plus radicale de *tout* pouvoir.³⁶¹

Cette dernière thèse ne fait pas simplement que moduler l'exactitude ou la véracité de la lecture kojévienne-marxiste, mais elle en montre aussi l'inachèvement. Non seulement cette lecture se poserait à un mauvais niveau, car la structure du processus de reconnaissance ne se pose pas au niveau de la détermination socio-historique, mais bel et bien au niveau ontologique ; mais encore, elle ne comprendrait cette structure que dans sa phase négative de renversement des rapports de force, et non pas dans son étape spéculative de dissolution du rapport de force lui-même, qui seul pourtant constitue la vérité de cette figure. Toutefois, la transposition dans l'effectivité du monde à travers les formes particulières et déterminées que ce combat pour la reconnaissance peut prendre dans l'histoire n'est pas une erreur en soi. Comme l'extrait le souligne, la mobilisation de cette figure phénoménologique comme exemplification d'un processus historique concret représente un « espoir parfaitement légitime d'une modification des rapports de force qui structurent une société ». Ce qu'il convient cependant de comprendre, c'est que la vérité déterminée d'une telle transposition dans la particularité des situations historiques n'est que seconde et subordonnée à la vérité universelle de la structure ontologique. La vérité de cet usage historique déterminé est accidentelle, et en tant que telle, elle n'est possible que parce que sa forme première, phénoménologique, ontologique, elle, est une vérité essentielle.

D'autres lectures de cette figure hégélienne décident alors de mettre l'accent sur la dimension de réciprocité qui informe la reconnaissance. C'est le cas par exemple de penseurs comme Martin Buber, Jürgen Habermas, ou bien encore Axel Honneth. Bien que dans chacune de leur philosophie,

³⁶¹ Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1987). *Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : texte et commentaire*. Aubier., p.10-11

la philosophie hégélienne fasse l'objet d'une critique, les trois voient cependant dans la réciprocité qui s'opère dans le processus de la reconnaissance, le fondement pour une pensée de l'intersubjectivité. Chez Buber, la réciprocité dans le processus de la reconnaissance prend la forme du Je-Tu, comme action réciproque : « La relation immédiate implique une action sur ce qui vous fait face ; [...] Relation est mutualité. Mon Tu agit en moi comme j'agis en lui »³⁶². Chez Habermas, le principe de réciprocité de la reconnaissance se couple avec un intérêt pour la philosophie de Mead, et elle prend la forme d'une philosophie morale dans le langage, qui serait à la fois la forme et le contenu de la sociabilité dans l'agir réciproque des individus. Habermas marque une rupture dans l'horizon des élèves de Hegel, dans la mesure où il revendique son travail dans une philosophie qu'il nomme « post-métaphysique », où il se détourne à la fois du concept d'Absolu et des prétentions totalisantes de la pensée. Ainsi, il aboutit, dans la révision du principe de réciprocité de la reconnaissance, désormais transformé par la philosophie du langage de Frege et Wittgenstein, ainsi que par la sociologie de Weber et de Marx, à sa *Théorie de l'agir communicationnel*³⁶³. La réciprocité chez Habermas n'est pas seulement la reconnaissance de l'autre en tant qu'égal, mais aussi la reconnaissance de la validité des arguments de l'autre dans un discours rationnel. Pour qu'un acte de communication soit réussi, les participants doivent pouvoir se comprendre mutuellement et accepter que leurs positions soient potentiellement critiquables et révisables. Dans l'agir communicationnel, les prétentions à la validité des énoncés du discours sont égales de chaque côté du dialogue, et c'est ce qui fait que la reconnaissance de l'autre comme d'un agent intelligent et rationnel s'établit sur la base de la réciprocité. De son côté, Axel Honneth affirme récupérer dans la philosophie hégélienne – notamment dans celle du *Système de la vie éthique* – l'idée que « la lutte des sujets pour la reconnaissance mutuelle de leur identité produit au sein de la société un mouvement tendant irrésistiblement à établir sur le plan politique et pratique des institutions garantes des libertés », et qu'en cela, c'est « la revendication de reconnaissance intersubjective de l'identité individuelle qui introduit d'emblée la tension morale dans la vie sociale, c'est elle qui pousse sans cesse le progrès social au-delà du dernier degré institutionnalisé et, par la voie négative d'un conflit reconduit par paliers, mène progressivement à un état de liberté vécu dans l'élément de la communication »³⁶⁴. Il va ensuite développer une longue théorie de la reconnaissance qui se développe en trois sphères, dans une démarche analogue à celle des *Principes de la philosophie du Droit* de Hegel : celle de l'amour et de la famille ; celle de la communauté qui représente la société civile ; et enfin celle de l'État qui caractérise les relations d'ordre juridiques. Ces trois sphères s'interpénètrent les unes les autres, pour aboutir à une théorie totale de la reconnaissance dans les termes de la solidarité des sociétés modernes : « La solidarité,

³⁶² Buber Martin. (1959). *La vie en dialogue* (Loewenson-Lavi Jean Hans, Trad.). Aubier, Éditions Montaigne., p.15-16

³⁶³ Habermas Jürgen. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (Ferry Jean-Marc, Trad.; 3e éd.). Fayard.

³⁶⁴ Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance* (P. Rusch, Trad.). les Éd. du Cerf., p.10

dans les sociétés modernes est donc conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisés (et autonomes) ; s'estimer, en ce sens, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune »³⁶⁵. Dans ces trois exemples de relecture du principe hégélien de reconnaissance, il apparaît clair que le principe de réciprocité au-delà de la lutte à mort est considéré comme le fondement d'un véritable dialogue, et, en fin de compte, d'une condition sociale de l'existence humaine. Cependant, sur ces deux dernières relectures de la reconnaissance hégélienne dans l'œuvre d'Habermas et Honneth, il est fort probable que ces derniers soient davantage influencés par les écrits de jeunesse d'avant la période de Iéna, où la relation intersubjective n'était pas encore totalement englobée dans la sphère de l'esprit objective comme ce sera le cas dans la *Phénoménologie*, et encore plus dans l'*Encyclopédie*.

La réception de Levinas de cette figure hégélienne se pose comme une réception à double niveau : non seulement il est accoutumé à la lecture kojévienne comme l'ensemble des intellectuels français du XX^e siècle, mais il est également un lecteur de Buber. Cependant, la critique qu'il va développer à l'encontre de Hegel se démarquera de ces réceptions, par la perspective toute particulière qui est la sienne de produire une philosophie critique de l'idée d'identité. Dans un article paru en 2020 dans la revue philosophique brésilienne de l'Université fédérale du Minas Gerais, Cristóbal Balbontin-Gallo identifie trois points sur lesquels s'établit la critique de Levinas à l'encontre de la lutte pour la reconnaissance chez Hegel³⁶⁶, que nous allons désormais aborder.

La première critique consiste à resituer cet enjeu de la reconnaissance dans le contexte qui est le sien : celui de l'affirmation de l'identité du Moi. L'établissement d'une relation intersubjective n'a pas pour finalité la considération d'autrui dans son altérité. Cette lutte pour la reconnaissance est donc intéressée par une finalité égoïste ou égocentree : la certitude de soi-même. Ici, la conscience de soi ne fait qu'affirmer l'identité de son être au prix d'un long et éprouvant détour dont la reconnaissance de l'autre n'est qu'un moyen en vue d'une fin qu'on est soi-même. L'ouverture à l'autre dans la reconnaissance n'est qu'une médiation entre moi et soi, un détour pour mieux revenir à soi, et ce détour accomplit la circularité du Même dans son mouvement de retour à soi : « Se communiquer c'est s'ouvrir certes ; mais l'ouverture n'est pas entière, si elle guette la reconnaissance. Elle est entière non pas en s'ouvrant au « spectacle » ou à la reconnaissance de l'autre, mais en se faisant responsabilité pour lui »³⁶⁷. La conscience de soi qui s'est perdue dans son autre, fait de cet autre le dédoublement de soi dans l'extériorité. Ce dédoublement crée un sentiment d'inquiétude et de dépossession de la spécificité de son être, qu'elle doit désormais récupérer, et c'est pour cela qu'elle doit supprimer l'autre. Mais c'est

³⁶⁵ *Ibid.*, p.157

³⁶⁶ Balbontin-Gallo, C. (2021). TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 62(149), 319-340.

³⁶⁷ *AE.*, p.189

elle-même qu'elle voit dans l'autre, et cet autre est aussi la nécessaire duplication de la conscience de soi qui doit attester de la vérité de la conscience de soi dans l'*objectivité*. Il faut alors que l'autre soit à la fois supprimé et conservé. Son altérité est supprimée, tandis que ce par quoi elle est la même que la première est conservée. Ainsi la conscience de soi peut désormais se reconnaître comme subjective et objective, c'est-à-dire dans la persévérance de son être individuel et dans la justification de ses actes dans l'universalité de la raison. L'extériorité d'autrui comme de celle des *objets* est maintenant égale à la conscience de soi qui les appréhende, et pour cette raison englobée en elle : « Le Même se rapportant à l'Autre, refuse ce qui est extérieur à son propre instant, à sa propre identité, pour retrouver dans cet instant qui ne se doit à rien - pure gratuité - tout ce qui avait été refusé, comme « sens prêté », comme noème. Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité »³⁶⁸. Ainsi, parce que la conscience ne fait de l'autre conscience de soi que le moyen-terme par laquelle elle se médiatise avec elle-même, la structure de la reconnaissance est un « mouvement égologique qui va de Moi à Moi et qui ne fait d'autrui qu'une ruse dans ce parcours »³⁶⁹. Donc aux yeux de Levinas, la dialectique de la reconnaissance est commandée par un principe d'identité. La reconnaissance hégélienne est une « reconnaissance *par* l'autre et non pas *de* l'autre »³⁷⁰.

La seconde critique, très proche de la première, consiste à voir dans cette structure de la reconnaissance, le retour du Même dans le formalisme de la réciprocité. De manière générale, la critique de la réciprocité comme fondement de la relation intersubjective est d'abord une critique adressée à la philosophie de Martin Buber. Mais celle-ci se présente déjà comme une reprise critique de la réciprocité chez Hegel. La différence entre Buber et Hegel, c'est le sens de la causalité entre la relation intersubjective et la communauté objective est inversée : chez Hegel la rencontre des deux consciences prend place dans la communauté objective qu'elles découvrent au fondement de leur conscience de soi, tandis que chez Buber au contraire « la communauté prend place dans la rencontre »³⁷¹. L'essentiel de la critique de Levinas contre la relation Je-Tu chez Buber se trouve ramassée dans l'article qu'il consacre à ce dernier dans le recueil *Noms Propres*, dans celui intitulé alors « Martin Buber et la Théorie de la connaissance », ainsi que dans la correspondance des deux penseurs qui y est jointe. Dans cet article, on perçoit avec clarté ce double mouvement ambigu de Buber à l'égard de Hegel (du moins aux yeux de Levinas). Pour Levinas, si Buber a bien marqué une rupture avec l'intellectualisme classique de la philosophie et sa domination sur la dimension préréflexive du contact humain dans la mesure où dans sa philosophie, « la relation ne se ramène pas à un évènement « subjectif » puisque le Je ne se représente

³⁶⁸ *TI*, p.131

³⁶⁹ Balbontin-Gallo, C. (2021). TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE. *Kriterion: Revista de Filosofía*, 62(149)., p.322

³⁷⁰ *Ibid.*, p.326

³⁷¹ *Ibid.*, p.328

pas le Tu mais le rencontre »³⁷², Levinas considère que Buber n'a pas su, lui-non plus, maintenir le cap de la transcendance et de cette sortie du Même : « Buber qui a dit avec tant de pénétration la Relation et la prise de distance qui la rend possible, n'a pas pris au sérieux la séparation. L'homme n'est pas seulement la catégorie de la distance et de la rencontre, il est aussi un être à part »³⁷³. Or, prendre au sérieux la séparation pour Levinas, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, cela consiste dans le fait de ne jamais la surmonter : la séparation devient transcendance dans sa radicalité absolue. Cependant la relation intersubjective demeure. Ainsi, il faut que la relation entre les sujets soit d'un type particulier qui n'est pas celui d'une reconnaissance réciproque, car dans la réciprocité se dissimule le retour du Même dans le formalisme de l'égalité :

L'originalité de la relation Je-Tu vient du fait que cette relation n'est pas connue du dehors, mais à partir du Je qui l'accomplit. Sa place n'est donc pas interchangeable avec celle qu'occupe le Tu. De quoi est faite cette position d'ipséité ? Si le Je deviens Je en disant Tu - je tiens la place de mon corrélatif et le rapport Je-Tu ressemble à tous les autres rapports : comme si un spectateur extérieur parlait du Je et du Tu à la troisième personne. La rencontre qui est formelle se renverse et se lit de gauche à droite, comme de droite à gauche indifféremment. Dans l'éthique où autrui est à la fois plus haut que moi et plus pauvre que moi se distingue le Je du Tu, non pas par des « attributs » quelconques, mais par la dimension de hauteur qui rompt avec le formalisme de Buber.³⁷⁴

Le problème de la réciprocité c'est qu'il nous ramène à une égalité, et l'égalité à une identité. La réciprocité du Je-Tu chez Buber implique une symétrie comme l'a vu Levinas, d'un rapport qui « se lit de gauche à droite, comme de droite à gauche indifféremment », à la manière d'une équation mathématique. On pourrait dès lors schématiser cette relation formelle dans les codes de l'équation :

$$\begin{array}{ccc}
 \text{(A) : « Je »} & A = B & \longrightarrow & A = A \\
 \text{(B) : « Tu »} & B = A & & B = B \\
 \rightarrow (A = B) \wedge (B = A) & \rightarrow & (A = A) \wedge (B = B) &
 \end{array}$$

Autrement dit, « la réciprocité des perspectives pronominales conduit à un concept mathématique qui est réciproque »³⁷⁵. « La symétrie éthique élimine la différence irréductible de chaque être humain où le *Tu* tombe dans la position d'*alter ego* »³⁷⁶. Or, l'*autre n'est pas mon égal*; non seulement parce qu'il n'est pas *mien*, mais encore parce qu'il est infiniment *plus haut* que moi. C'est cela l'idée de la responsabilité chez Levinas, qui fait de son œuvre une philosophie aussi unique dans l'histoire de la philosophie où la

³⁷² NP, p.38

³⁷³ Ibid., p.54

³⁷⁴ Ibid., p.50-51

³⁷⁵ Balbontin-Gallo, C. (2021). TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 62(149), p.331

³⁷⁶ Ibid., p.332

morale a toujours été pensée en termes d'autonomie et de réciprocité, dans la prise de conscience de l'égalité d'autrui à moi sous le concept d'alter-ego. Contre cette tradition au contraire, Levinas affirme que ce ne serait que par cette inégalité de la hauteur absolue de l'autre que nous pourrions atteindre une vraie philosophie éthique qui préserve l'altérité de l'autre. L'essentielle asymétrie de la relation intersubjective pose son caractère irréversible, et cette irréversibilité des termes pose l'intervalle ontologique de l'altérité, que Levinas va appeler « *illéité* »³⁷⁷ ; à savoir, le fait, pour un « Tu », d'instaurer entre le Moi et le Tu une distance infinie dans laquelle il se retire infiniment hors de mon pouvoir, de ma com-préhension, de mon identité.

Le retour à l'être extérieur, à l'être à sens univoque [...] c'est entrer dans la droiture du face à face. Ce n'est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, c'est-à-dire une existence déjà obligée. Elle place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être. Le dépassement de l'existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d'Autrui, mais à lui offrir son être.³⁷⁸

Le refus de ce jeu de miroir où les termes en présence seraient tenus dans l'égalité et la réversibilité, cela prend chez Levinas la forme concrète du renoncement des attentes que l'on peut avoir à l'égard d'autrui comme réciprocité de ma responsabilité pour lui. Ainsi, « ce que l'autre peut faire pour moi, c'est son affaire. Si c'était la mienne, la substitution ne serait qu'un moment de l'échange et perdrait sa gratuité »³⁷⁹. La dimension éthique qui émerge alors de cette inégalité consiste à offrir son être à autrui, et par là se trouve la réelle possibilité de l'acte moral *dés-intér-essé*. Levinas l'écrit en trois mots « pour souligner la sortie de l'être »³⁸⁰ que cette relation signifie. Cette suspension de mes attentes à l'égard d'autrui dans la considération qu'il devrait avoir pour moi signifie une sortie hors de l'être dans la mesure où elle un détournement de mon intérêt à *persévérer dans mon être*.

Cette suspension de mon intérêt dans la relation intersubjective ouvre ainsi le troisième élément de la critique dans la contestation de l'idée que le rapport à autrui aurait toujours essentiellement en premier lieu la forme de la lutte, du combat, de la guerre. La guerre c'est la mise en œuvre de tous les moyens nécessaires en vue d'une fin qui constitue la conservation, la préservation et l'expansion de son être. La guerre est l'évènement où l'on perçoit les intérêts des hommes à leur propre persévérance dans l'être. Levinas reprend ici le concept spinoziste du *conatus essendi* pour établir la solidarité de la violence et de l'ontologie³⁸¹. Or, l'économie de la reconnaissance réciproque des consciences de soi chez Hegel

³⁷⁷ *EDE*, p.277-278 ; 282 ; 299-300

³⁷⁸ *TI*, p.200

³⁷⁹ Levinas, E. (1998). *De dieu qui vient à l'idée* (2. éd. revue et augm.3. tirage, éd. de poche). Vrin., p.148

³⁸⁰ *EI*, p.42

³⁸¹ *AE*, p.15 : « L'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. *Esse est interesse*. L'essence est intéressement. [...] Positivement, il se confirme comme *conatus* des étants. Et que peut signifier d'autre la positivité, sinon ce *conatus* ? L'intéressement de l'être se dramatise

en passe nécessairement par ce moment de violence, et établit ensuite un rapport de domination. C'est le passage de la lutte à mort des consciences de soi dans les premières étapes du processus de la reconnaissance qui pose les bases d'une compréhension de l'ontologie comme guerre dans les toutes premières pages de *Totalité et Infini*³⁸². Cependant, la lecture de Levinas semble injuste à l'égard de Hegel sur ce point, tant ce dernier s'est efforcé de montrer que ni la violence de la lutte à mort ni l'oppression de la situation de domination du maître sur le serviteur ne se posaient comme la vérité de ce rapport de reconnaissance. Si Hegel considère effectivement que sa parabole Maîtrise-Servitude se posait bien comme une sorte d'état de nature dans la mesure où il s'agit de décrire un commencement phénoménologie des relations intersubjectives et non pas historique, il ne faut pas pour autant réduire Hegel à Hobbes. Levinas répond à cela que cette prétendue résolution de la violence dans le passage à la dimension de l'esprit objective dans la communauté de la raison n'est pas suffisante. Le monopole du sens par le système, dont la forme sociale est l'État, et d'une certaine manière ce qui se posera comme monopole de la violence légitime ou juste dans le châtement comme exercice de la justice, se pose comme le prolongement de cette violence de l'ontologie sous une autre forme. Car à vrai dire, l'établissement d'institutions politiques comme matérialisation effective de l'esprit objectif ne bannit pas la possibilité de la guerre. Au contraire, la guerre sera même posée par Hegel comme un vent vivifiant qui vient réveiller les individus qui s'étaient alors enfoncés dans une existence matérielle sans esprit³⁸³.

Pour terminer sur la réception de cette dialectique maîtrise-servitude par Levinas, nous aimerions mentionner une anomalie dans sa lecture de Hegel. Une anomalie qui, parce qu'elle déroge au discours habituel de Levinas sur Hegel, mérite qu'on s'y attarde. Après ces critiques de Levinas contre la dialectique du maître-serviteur de Hegel, qui fortifient derechef l'opposition des deux philosophes, il faut en effet marquer un point d'honneur à préciser que dans ce thème de la reconnaissance figure la seule et unique occurrence connue dans laquelle Levinas soustrait épisodiquement et curieusement Hegel à cette identification perpétuelle de sa philosophie à la philosophie du Même³⁸⁴. Cette affirmation isolée de Levinas semble contredire toutes ses précédentes positions, et elle semble d'autant plus curieuse que l'épisode de la dialectique du maître-serviteur ne dépasse son aporie d'une reconnaissance impossible dans l'inégalité des consciences de soi que sur l'établissement d'une identité commune dans une vie éthique et par les institutions de l'État. Ari Simhon émet alors l'hypothèse que Levinas aurait en

dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est le geste ou le drame de l'intéressement de l'essence ».

³⁸² *TI*, p.5-7

³⁸³ *PhE (B)*, p.395 ; *PPD*, §324

³⁸⁴ *EN*, « La Philosophie et l'Éveil », p.98 : « Que cette mise en question du Même par l'Autre, et ce que nous avons appelé éveil ou vie, soit, en dehors du savoir, le fait de la philosophie, n'est pas seulement attesté par certaines articulations de la pensée husserlienne que nous venons de montrer, mais apparaît aux sommets des philosophies : c'est l'au-delà de l'être chez Platon [...] ; c'est la recherche de la reconnaissance par l'Autre chez Hegel lui-même »

tête l'idée hégélienne de la reconnaissance non pas telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais telle qu'elle est formulée dans la *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804 et 1805-1806³⁸⁵.

III.2. L'altérité dans le temps et le devenir du Savoir Absolu

III.2.A. Le devenir comme premier commencement de la pensée et production de l'identité concrète

La conscience maîtresse s'était révélée dans son essence comme l'inverse de ce qu'elle voulait être – à savoir autosubsistante –; et inversement, la conscience servile est devenue par son travail dans le monde le pôle identitaire de l'autosubsistance. Le maître est devenu dépendant de son serviteur, et le serviteur maître de son objet par le travail. Les deux consciences de soi sont devenues l'inverse de ce qu'elles étaient initialement. Elles sont passées l'une dans l'autre et chacune dans leur *op-position*. Mais ce mouvement dialectique de subversion qui s'opère dans cette figure maîtrise-servitude s'applique en réalité à toutes les figures dans les oppositions qu'elles contiennent :

³⁸⁵ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.71-72 : « Une seule fois dans toute son œuvre [...], dans un texte de 1976 intitulé « La philosophie et l'éveil », Levinas a fait échapper Hegel au pôle du Même, mettant en avant chez ce dernier le thème de la reconnaissance [...]. Cela peut paraître étrange si l'on se réfère à la *Phénoménologie de l'esprit* où le chapitre intitulé « Indépendance et dépendance de la conscience de soi. Domination et servitude » présente la question de la reconnaissance dans le cadre d'un conflit et où, au bout du compte, la reconnaissance de la maîtrise du maître par la conscience servile ne permet pas au premier de se sentir reconnu : chaque conscience, en effet, veut se faire reconnaître par l'autre comme conscience et doit ainsi prouver à l'autre sa liberté, sa non-choséité [...]. Dans ce face-à-face avec l'autre conscience de soi, la conscience qui assume le risque de la mort assure sa servitude sur celle qui l'a refusé et préféré la servitude [...]. Le maître est donc libre : il est reconnu comme tel par l'esclave qui lui obéit. Mais cette reconnaissance, toutefois, n'est pas vraiment ou pleinement une reconnaissance : le maître ne se *sent* pas libre, car il ne se sent pas *reconnu* comme libre. Ou plutôt, il n'est reconnu comme tel que par cet autre – l'esclave – en qui il ne se reconnaît pas. Fausse reconnaissance donc, donne à penser Hegel, qu'une reconnaissance unilatérale. Fausse reconnaissance que celle d'un être qui n'est pas un égal, un pair, mais un être trop différent et inférieur, un être finalement *trop autre*. La reconnaissance constitutive de l'identité du sujet ne peut donc provenir que d'un autre dont l'altérité n'est pas absolue. [...] Pour sortir de cette aporie, il est nécessaire, dans une optique hégélienne, de dépasser l'abstraction et de penser les relations inter-humaines à partir d'une vie commune, d'une vie éthique (*Sittlichkeit*) et à partir des institutions – l'État – dont elle se dote et qui objectivent l'identité éthique des hommes sous une forme stable. La sortie de l'aporie de la reconnaissance, chez Hegel, implique donc que l'on retrouve, entre deux sujets, un fond d'identité au titre de condition de possibilité et de pensabilité de cette reconnaissance. C'est bien ainsi sur fond d'identité commune que la reconnaissance par l'autre devient possible, alors que toute la phénoménologie levinassienne nous présente à l'inverse le rapport à l'altérité comme ayant « lieu » hors du monde, c'est-à-dire hors contexte, sans fond d'appartenance commune. On voit mal en quoi ce thème de la reconnaissance pourrait, chez Hegel, en dépit de l'affirmation de Levinas, fonctionner comme percée d'une pensée de l'Autre. Levinas a-t-il songé alors au thème de la reconnaissance en amont de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, en son surgissement premier dans la *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804 et 1805-1806 ? Hegel s'y dissociait alors de Hobbes et présentait une conception de la société où son ressort n'était pas un combat pur et simple mais au contraire un engagement où les capacités d'un individu se doivent d'être reconnues par l'autre. [...] Il est difficile de savoir si Levinas songeait effectivement à ce thème de la reconnaissance tel qu'il s'est formulé à Iéna dans la philosophie de l'esprit d'avant la *Phénoménologie*. Mais il faut avant tout noter que Levinas ne reviendra jamais sur cette échappée hégélienne à l'orbe du Même par la reconnaissance. La formule d'*Entre nous* reste ainsi une incidente ».

Le mouvement de l'étant consiste, d'une part, pour celui-ci, à devenir pour lui-même un Autre et, de cette façon, à devenir son propre contenu immanent : d'autre part, l'étant reprend en lui-même ce déploiement ou cet être-là qui est le sien, c'est-à-dire qu'il fait de lui-même un *moment* et se simplifie en une détermination. Dans le premier mouvement, la *négativité* est la différenciation et la position de *l'être-là* ; dans le second, celui du retour en soi-même, elle est le devenir de la *simplicité déterminée*.³⁸⁶

Le principe de la *négation déterminée* (*Bestimmte Negation*), qui consiste à faire une différence entre A et B, revient d'abord à faire une proposition négative sur A (« A n'est pas B »). Cette négation est en même temps un premier pas vers la détermination positive de A, autrement dit, la *négation devient elle-même une détermination* de l'étant. On remarque deux moments principaux dans ce processus dialectique. 1) D'abord le moment de la *négation déterminée* ou le fait pour une chose de se poser en s'opposant à autre chose, c'est-à-dire de poser son identité dans la différence des autres choses qu'elle n'est pas. Une chose est ce qu'elle est en tant que et parce qu'elle se différencie de ce qu'elle n'est pas. 2) Or, parce que c'est essentiellement par la différence d'avec l'autre que la conscience pose son identité simple, alors cette *détermination négative* est pour elle *essentielle*, c'est-à-dire qu'elle constitue la vérité de son être. L'étant qui se pose ainsi est alors aliéné (*entfremdet*) dans la chose qui lui fait face, et contre laquelle il avait premièrement posé son identité. Ainsi se présente « le processus qui se donne en les engendrant ses moments et qui les parcourt, et ce mouvement tout entier constitue le positif, et la vérité de celui-ci »³⁸⁷. Or, « cette vérité inclut donc en elle-même tout autant le négatif, ce qui serait nommé le faux s'il pouvait être considéré comme quelque chose dont il y aurait à faire abstraction ». Ainsi l'apparaître de la Chose (*die Sache*), dans son identité devenue, comporte *le disparaître de l'objet*. Mais ce qui disparaît est alors *essentiel* dans la mesure où il est l'élément de la médiation. L'identité de la chose donc à la fois *n'est pas ce qu'elle est* et *est ce qu'elle n'est pas*³⁸⁸. Or, cette identité de l'être et du non-être est en fait le négatif, tout comme le devenir, ou, comme le dit Hegel, « le phénomène est le naître et disparaître qui, lui-même, ne naît ni ne disparaît, mais est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité ».

La question du devenir est abordée plus en profondeur dans la *Science de la Logique*, I « L'Être », première section « Détermination ». Il nous faut désormais faire un bref détour par ce texte pour comprendre l'enjeu du devenir dans le processus de production de l'identité du sujet par sa rencontre avec l'être-autre, et en cela saisir la réalité ontologique du *négatif* chez Hegel comme une manière de considérer l'altérité. La dialectique de l'Être procède ainsi en trois moments qui sont l'Être, le Néant et le Devenir. « L'être est l'immédiat indéterminé » nous dit Hegel, et, « parce qu'il est

³⁸⁶ *PhE* (B), p.96

³⁸⁷ *Ibid.*, p.90

³⁸⁸ *SL I* (B), p.614 : « L'être, en tant qu'il a pour être de ne pas être ce qu'il est et d'être ce qu'il n'est pas »

indéterminé, il est l'être sans qualité »³⁸⁹. Mais parce qu'ainsi, « l'indéterminité ne lui vient qu'en opposition à ce qui est déterminé ou qualitatif », alors « son indéterminité constitue sa qualité ». Cependant, cet « être pur », parce qu'il est « sans aucune détermination », « est la pure indéterminité et vacuité. - Il n'y a rien à intuitionner en lui, si l'on peut parler ici d'un intuitionner ; ou il est seulement ce pur, ce vide intuitionner lui-même. Il y a aussi peu en lui à penser, ou il n'est, de même, que ce penser vide. L'être, l'immédiat indéterminé, est, en fait, le néant, et ni plus ni moins que le néant »³⁹⁰. Le néant de son côté, possède une signification du fait même qu'il est intuitionné, ne serait-ce comme pure vacuité : « Le néant est, par conséquent, la même détermination ou, bien plutôt, absence de détermination, et, par là, en somme, la même chose que ce qu'est le pur être »³⁹¹. Ainsi, nous parvenons désormais au troisième moment de cette dialectique qui reprend les déterminations *op-posées*, mais tout aussi bien identiques de l'être et du néant purs dans leur synthèse spéculative que caractérise le devenir :

L'être pur et le néant pur ; c'est la même chose. Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être - non pas passe - mais est passé dans le néant, et le néant dans l'être. Cependant, tout autant, la vérité n'est pas leur être-indifférencié, mais le fait qu'ils sont absolument différents, et que, pourtant, tout aussi immédiatement, chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement de la disparition immédiate de l'un dans l'autre, - le *devenir* ; c'est là un mouvement dans lequel tous deux sont différenciés, mais moyennant une différence qui s'est aussi bien immédiatement résolue.

Hegel se fait ici le disciple de Parménide dans l'affirmation de l'autonomie de l'être en sa pure identité libre des déterminations positives et particulières. Mais c'est avec encore plus d'enthousiasme qu'il honore « l'esprit profond que fut Héraclite [qui] fit ressortir, face à cette abstraction simple et unilatérale, le concept total plus élevé du devenir, a-t-il dit : « l'être est aussi peu que le néant », ou encore, que tout coule, c'est-à-dire que tout est devenir »³⁹², se posant en cela comme le premier penseur de la pensée effective, c'est-à-dire de l'identité produite par la médiation. Une telle identité de l'être et du néant dans leur concept pur est nécessaire, précisément car on ne peut pas se contenter de comprendre le devenir comme simplement un *passage de l'un à l'autre*, mais il faut bien plutôt le concevoir comme *passage de l'un dans l'autre*. L'idée d'une tautologie ou d'une génération homogène selon laquelle « seul du néant advient du néant »³⁹³ ne présente en réalité aucun devenir, car le néant reste identique à lui-même et n'engendre rien d'autre que lui-même. L'idée du devenir implique à l'inverse un changement radical qui signifie que chaque détermination de l'être est passée dans son Autre, c'est-à-dire que le néant passe dans

³⁸⁹ *Ibid.*, p.101 sqq

³⁹⁰ *Ibid.*, p.103

³⁹¹ *Ibid.*, p.104

³⁹² *Ibid.*, p.105

³⁹³ *Ibid.*, p.106 sqq

l'être et l'être dans le néant. « La manière de voir philosophique pour laquelle la proposition : « L'être est seulement l'être, le néant est seulement néant » vaut comme principe mérité le nom de système de l'identité » affirme Hegel. Evidemment cette affirmation selon laquelle l'être et le néant sont la même chose ne vaut que lorsqu'on parle de ceux-ci dans leurs concepts purs. C'est tout autre chose quand on a affaire à un être déterminé ou à un néant déterminé. Devant le contenu déterminé, « il apparaît donc comme n'étant pas indifférent que quelque chose soit ou ne soit pas », ceci précisément « en raison de sa détermination »³⁹⁴ ; « car d'une façon générale, c'est seulement dans la détermination que commence la différence réelle : l'être et le néant indéterminés n'ont pas encore en eux celle-ci, mais seulement la différence visée ». Hegel affirme reprendre ici le flambeau de Kant dans la mesure où la *Critique de la Raison pure* posait l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu par le fait que « l'existence n'est pas une propriété ou un prédicat réel, c'est-à-dire pas un concept de quelque chose qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose [...] que l'être n'est pas une détermination de contenu »³⁹⁵. Ce qui intéresse Hegel donc, c'est l'identité de l'être et du néant non pas comme déterminés, mais comme purs. Et cependant, une fois que cette identité a été posée, elle se réfute elle-même en même temps, parce que l'unité de l'idée est contredite par la pluralité des termes dans la proposition :

Pour autant que la proposition : « *Être et néant sont la même chose* » énonce l'identité de ces déterminations, mais, en fait, les contient aussi bien comme différentes, elle se contredit en elle-même et se dissout. Il est donc ici posé une proposition qui, considéré de plus près, comporte le mouvement de disparaître de par elle-même. Du coup, se produit en elle ce qui doit constituer son contenu vraiment propre, à savoir le devenir.³⁹⁶

La proposition manifeste à même *son propre devenir effectif* ce qui était exprimé simplement dans son contenu. C'est en cela aussi que le devenir est la vérité de l'être et du néant, car il est aussi ce qui advient de la proposition logique de leur identité. Et alors, « ce troisième terme est un autre qu'eux ; - ils subsistent seulement dans un autre, ce qui signifie pareillement qu'ils ne subsistent pas pour eux-mêmes. Le devenir est la subsistance de l'être tout autant que du non-être ; ou [encore,] leur subsistance est seulement leur être dans un *Un* »³⁹⁷. On retrouve ici la dialectique de la subsistance par soi et de la non-subsistance par soi qui caractérisait la figure de l'autoconscience dans la reconnaissance réciproque des consciences de soi. Hegel prend alors l'exemple de la lumière et cet exemple nous intéresse particulièrement dans la mesure où Levinas caractérise ce qu'il appelle la « domination du Même » comme une métaphysique de la lumière. Or, le propre de la vision est, nous le rappelle Hegel, un jeu entre lumière et obscurité dont le dénouement se présente comme leur identité dans la différence :

³⁹⁴ *Ibid.*, p.109 *sqq*

³⁹⁵ *Ibid.*, p.110

³⁹⁶ *Ibid.*, p.115

³⁹⁷ *Ibid.*, p.117

On se représente bien aussi l'être, par exemple sous l'image de la lumière pure, en tant que la clarté d'une vision non troublée, et le néant, en revanche, comme la nuit pure [...]. Mais, en fait, si l'on se représente cette vision de façon plus précise, il se conçoit aisément que, dans la clarté absolue, on voit autant et aussi peu que dans l'obscurité absolue, que l'une de ces visions est, aussi bien que l'autre, pure vision, vision de rien ? La lumière pure et l'obscurité pure sont deux vacuités, qui sont la même chose. C'est seulement dans la lumière déterminée – et la lumière est déterminée au moyen de l'obscurité déterminée –, donc dans la lumière assombrie, et, de même, seulement dans l'obscurité déterminée – et l'obscurité est déterminée au moyen de la lumière –, dans l'obscurité éclairée, que quelque chose peut être différencié ; parce que seules la lumière assombrie et l'obscurité éclairée ont la différence en elles-mêmes, et, par là, sont un être déterminé, un être-là.³⁹⁸

L'analogie entre le rapport qu'entretiennent l'être et le néant avec le rapport de la lumière et de l'obscurité illustre avec précision cette interpénétration des opposés dans l'effectivité du devenir. Rien n'est visible s'il n'y a que de la lumière ou que de l'obscurité. Chacun a besoin de son autre dans lequel il est passé pour parvenir à sa vérité. La lumière est conditionnée par l'obscurité comme l'obscurité par la lumière, et, quand on en revient à la dialectique de l'être, l'être est conditionnée par le néant comme le néant par l'être. La dialectique de l'être telle qu'elle est posée dans la *Science de la Logique* nous délivre deux idées fondamentales : la première est que chaque chose passe en son contraire, et que « le passage [en autre chose] est la même chose que le devenir »³⁹⁹ ; la seconde consiste dans le fait que ce passage est inéluctable dans la mesure où « l'être n'est pas égal à lui-même, mais, bien plutôt, sans réserve, inégal à lui-même »⁴⁰⁰. L'être est inégal à lui-même dans tous les cas. Car, ou bien il s'agit de l'être pur, qui en tant que tautologie ne dit rien, et pour cette raison la vacuité de contenu qu'il exprime en fait une indéterminité absolue par laquelle il est alors tout aussi bien la même chose que le néant. Ou bien alors on considère l'être déterminé, et alors l'être-là de la chose se pose aussi comme unité de l'être et du néant par la finitude de la chose même⁴⁰¹. L'unité de l'être et du néant est contenue comme moment du devenir par le fait que « chacun d'eux n'est quelque chose qu'en relation avec son Autre », et ainsi « se trouve exprimé justement le passage de l'être et du néant dans l'être-là ». C'est pourquoi Hegel aboutit à l'affirmation que « c'est la nature dialectique de l'être et du néant eux-mêmes qui leur fait montrer leur unité, le devenir, comme leur vérité »⁴⁰². Dans cette unité qu'est le devenir, l'être et le néant ne sont posés que comme des moments, et donc comme des termes disparaissant dans la mesure où ils

³⁹⁸ *Ibid.*, p.118

³⁹⁹ *Ibid.*, p.118-119

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.120

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.130 : « le bon sens [qui] se dresse contre l'unité de l'être et du néant, et, en même temps, en appelle à ce qui est immédiatement présent, ne va, précisément dans cette expérience elle-même, trouver rien d'autre que l'être déterminé, de l'être avec une borne ou une négation, – cette unité en question qu'il rejette »

⁴⁰² *Ibid.*, p.136

sont surmontés et supprimés par lui. « Ce résultat est l'être-disparu [en tant qu'il n'est] pas comme néant ; tel, il serait seulement une rechute dans l'une des déterminations déjà supprimées »⁴⁰³.

Dans cette manière pour l'être et le néant d'être « la même chose », c'est-à-dire d'être passés l'un dans l'autre dans le procès du devenir, et ainsi, pour chacun des deux de « disparaître dans son contraire », Gwendoline Jarczyk en conclut ceci : « c'est au *devenir* que d'énoncer et de signifier ce qui serait le *point d'origine de la négation* »⁴⁰⁴. Le disparaître de l'être et du néant dans leur contraire s'affirme comme leur propre négation de soi. Or, si le devenir est bien la vérité de l'être et du néant, mais que tout aussi bien la disparition de ces moments implique la disparition du devenir lui-même, alors il faut dire « que ce qui est *est* négation et que la négation *est ce qui est* »⁴⁰⁵. Hegel dit que cette unité de l'être et du néant doit être posée « une fois pour toutes au fondement ». Gwendoline Jarczyk, qui se fait l'une des plus grandes exégètes de la *Science de la Logique*, le prend alors au mot et soutient que le devenir se pose comme la première expression du négatif⁴⁰⁶. L'abîmement du devenir, qui disparaît en faisant disparaître ses moments que représentent l'être et le néant, se présente comme « l'une des toutes premières occurrences de ce qui est la négation de la négation »⁴⁰⁷. Il serait donc inséparable du négatif :

Dans la mesure en effet où le devenir conjugue être et néant « chacun d'égale manière plutôt seulement comme le néant de soi-même », c'est le disparaître qui l'emporte dans l'unité que constitue le devenir, cette unité étant « dans la détermination du néant ». [...] Ce néant, précisément parce qu'il est néant [...] est le contraire radical de soi, c'est-à-dire en définitive le « passer essentiel dans l'être ». Où l'on retrouve les deux termes déterminants que sont « être » et « essentiel » : c'est en effet dans et par le néant que l'être se trouve atteint essentiellement.⁴⁰⁸

Dans cette interprétation, le néant est le terme qui se pose comme moteur de la dialectique de l'être parce qu'il porte la charge du négatif dans la mesure où chacun des deux termes – être et néant – se posent comme le néant de soi-même. L'auto-négation des moments est contemporaine de leur identité. La considération de ce devenir comme « point d'origine de la négation » s'invertit désormais comme considération de la « négation comme point d'origine »⁴⁰⁹. C'est ainsi que le devenir comme vérité de l'être et du néant atteste alors de l'effectivité de l'être-autre comme Onto-logie du négatif. Or, cette Onto-logie du négatif est, pour Gwendoline Jarczyk, le lieu où se dit l'altérité dans le système hégélien :

⁴⁰³ *Ibid.*, p.138

⁴⁰⁴ Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1999). *Le négatif ou L'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*. Ellipses., p.29

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.30

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.31

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.35

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.35

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.13

La dimension ontologique du négatif/négation, pour autant qu'elle atteste l'effectivité de ce même négatif, s'avère être du même coup l'élément originaire de l'altérité ou, mieux, la diction originaire de cette altérité. Cela à proportion de ce que l'unité des moments du devenir que sont l'être et le néant, unité qui se dit immédiatement comme « être-là », peut être considérée comme le lieu premier dans lequel l'autre, l'être-autre, a à se dire au moment même où l'être entre « en op-position à la détermination ». ⁴¹⁰

Le négatif comme âme du procès logique, - l'altérité qui, dans sa radicalité même, a cessé d'être de l'ordre de l'opposition et ne connote plus un face à, - un certain tout enfin ou une totalité négative qui dit la liberté dans sa dimension de positivité, et ce sans consentir pour autant à une quelconque réduction ou édulcoration de l'autre comme autre : tout cela se trouve impliqué par la logique. ⁴¹¹

L'analyse de la dialectique de l'être, qui trouve son effectivité et sa vérité dans le devenir, serait alors une porte par laquelle nous pourrions retrouver l'altérité dans le système hégélien. Mais Levinas a lu lui aussi la *Science de la Logique*, et il ne semble pas en accord avec cette interprétation. L'identité du surgir et du disparaître lui donne plutôt l'impression que « genèse et corruption retournent dans quelque chose qui est englobant » ⁴¹², et que « l'absolu n'a pas le vide hors de soi, mais en soi », car « le néant court à travers l'être ». Dans la lecture de la *Science de la Logique* de Hegel qu'il donne dans son cours du vendredi 5 mars 1976, il oppose à cette identité logique de l'être et du néant, la mort de l'homme comme anéantissement autre, - exposé qui rejoint les premières considérations de la mort comme diction de l'absolument autre qu'on trouvait déjà dans les écrits antérieurs :

Mais la mort équivaut-elle à ce néant lié à l'être ? Le devenir, c'est le monde phénoménal, la manifestation de l'être. Or, la mort est hors de ce processus : c'est un néant total, un néant qui n'est pas nécessaire à l'apparaître de l'être. Un néant qui ne s'obtient pas par pure abstraction, mais comme un rapt. Dans la mort, on ne fait pas abstraction de l'être - c'est de nous dont il est fait abstraction. La mort telle qu'elle s'annonce et concerne et effraie et angoisse dans la mort d'autrui est un anéantissement qui ne trouve pas sa place dans la logique de l'être et du néant ; un anéantissement qui est un scandale et auquel des notions morales telles que la responsabilité ne viennent pas se surajouter. ⁴¹³

L'analyse logique ne lui convient pas, et c'est pourquoi il tentera de trouver, dans la leçon suivante du 12 mars 1876, une autre vision de la mort dans la *Phénoménologie de l'esprit*, faisant ainsi le chemin à rebours dans le corpus hégélien.

Si l'on en revient justement à la *Phénoménologie*, que peut-on dire du devenir maintenant que nous l'avons analysé dans la pureté du concept de la logique ? Si l'on en revient désormais à la

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.12

⁴¹¹ *Ibid.*, p.21

⁴¹² *DMT.*, p.85 sqq

⁴¹³ *Ibid.*, p.88-89

considération du devenir – c’est-à-dire de l’être passé l’un dans l’autre – au niveau de la conscience, l’inégalité à soi et le passage dans l’être-autre qu’il implique aboutissent à un état d’aliénation (*entfremdung*) qui s’avère problématique. Il faut surmonter cette inégalité à soi et cette aliénation, et cela ne se peut faire qu’au prix d’un dépassement de l’opposition entre sujet et objet. « Le problème est résolu quand toutes les déterminités partielles du Tout sont représentées comme ce qui passe dans d’autres déterminités partielles et progresse continûment en elles. Il est résolu quand chaque être singulier fait signe vers un autre être singulier, quand il est montré que chaque chose est autre chose que chaque chose, tout en étant, d’une manière ou d’une autre médiatisé avec elle, en relation avec elle »⁴¹⁴. Comme l’a bien vu Haym, la résolution de cette inégalité à soi, c’est le passage de la conscience individuelle à l’esprit absolu. Mais de fait, cette inégalité à soi n’est pas seulement le « problème », mais aussi bien la solution.

L’inégalité qui a lieu dans la conscience entre le Moi et la substance qui est son ob-jet est leur différence, le *négatif* en général. Il peut être regardé comme ce qui *manque* à tous deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut ; telle est la raison pour laquelle quelques Anciens comprirent le *vide* comme le principe moteur, en saisissant le principe moteur, assurément, comme le *négatif*, mais pas encore celui-ci comme le Soi. – Si maintenant ce négatif apparaît tout d’abord comme inégalité du Moi à l’ob-jet, il est tout autant l’inégalité de la substance à elle-même. Ce qui paraît se dérouler en dehors d’elle, être une activité à son encontre, est son propre faire, et elle se montre être essentiellement sujet. En tant qu’elle l’a parfaitement montré, l’esprit a rendu son être-là égal à son essence ; il est à lui-même ob-jet tel qu’il est, et l’abstrait élément de l’immédiateté et de la séparation du savoir et de la vérité est surmonté. L’être est absolument médiatisé ; - il est un contenu substantiel qui est aussi bien immédiatement propriété du Moi, de l’ordre du Soi, ou le concept. C’est ainsi que se clôt la phénoménologie de l’esprit.⁴¹⁵

Ainsi, la logique de cet *être-passé* dans l’*être-autre* qu’est le devenir, aboutit au terme de toutes les médiations, à l’Absolu. L’esprit ayant achevé toutes les médiations entre le sujet et l’ob-jet par lequel il était maintenu à distance de lui-même, il se présente comme le savoir absolu. C’est-à-dire d’un savoir qui est en soi et par soi dépouillé de toute détermination par laquelle il serait encore un savoir relatif à quelque chose d’autre qui lui-même. Car toute détermination constitue une relation avec autre chose⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.168

⁴¹⁵ *PhE* (B), p.83

⁴¹⁶ Grosos, P. (2016). « Schelling ou Hegel : Odyssée ou phénoménologie de l’esprit ? », in *Revue germanique internationale*, 24, p.47 : « [Le savoir absolu] n’est pas tant un savoir de l’absolu qu’un savoir se sachant lui-même suffisamment déployé et requis pour pouvoir faire retour à l’expérience mondaine de la conscience et à son auto-déploiement. Comme le précise Heidegger dans la lecture qu’il propose de cet ouvrage, le savoir absolu est un savoir non-relatif, c’est-à-dire qui n’est pas attaché à ce qui est à savoir. C’est un savoir qui s’affranchit, qui s’absout « de son su » pour accéder à sa pureté propre. Or c’est là ce qui caractérise en un premier sens le *système* hégélien, et ce sur quoi Heidegger a explicitement su porter l’attention. « Le savoir absolu, note-t-il, est le savoir pur authentique, *la science*. La science qui connaît comme telle absolument connaît l’absolu. La science comme savoir absolu est en *soi*, en son essence la plus intime, *système*. » »

III.2.B. L'écriture de l'autre dans le devenir de l'Absolu qui est sujet

Dans cette cartographie des Absolus sur laquelle nous essayons avec peine de trouver le chemin de l'altérité, nous avons oublié celui de Schelling. Or, Hegel et Schelling partagent de nombreux points de leurs philosophies, à commencer par la question de l'Absolu et de la forme du système. Haym rappelle à cet égard que l'association de Hegel à Schelling se manifeste d'une part en ce que « tous deux ont éliminés le dualisme qui ne cesse de refaire surface en chaque point de la philosophie de Kant et de Fichte, et rend impossible la systématisation de l'univers »⁴¹⁷ ; que d'autre part dans la mesure où ils prennent le contrepoint du subjectivisme de Fichte, « ils témoignent tous deux d'une vive sympathie pour le domaine de la nature » et « vouent tous deux dans l'univers sensible, non plus le simple reflet de « la lumière immanente au Moi », mais la réalisation et la manifestation d'un tiers, d'un absolu métaphysique empiétant sur la subjectivité comme sur l'objectivité ». Dans ce renouement avec l'altérité de la nature et du monde sensible par-delà l'occlusion subjectiviste dans l'intériorité du Moi se dresse l'intuition esthétique de l'harmonie du Tout, c'est-à-dire de l'Absolu. Mais cette parenté schématique révèle en fait de grandes différences, ne serait-ce que par la manière dont ces deux philosophies s'émancipent du kantisme et du fichtéanisme. Pour Schelling, « la critique kantienne de la raison, le principe et la méthode de la doctrine de la science ne signifient plus pour lui qu'un stade dépassé, depuis qu'il a construit l'univers à partir du point de vue de l'identité »⁴¹⁸ ; tandis que chez Hegel, ces philosophies sont conservées en même temps que dépassées, dans la mesure où son « système saisit, construit, utilise et exploite tout ensemble les matériaux conceptuels des critiques kantiennes et de la doctrine fichtéenne de la science ». Or, cette différence dans la manière de se détacher des philosophies précédentes illustre déjà la différence de ces deux systèmes : l'un pose l'Absolu immédiatement comme *identité absolue* ; l'autre en passe par des médiations et pose l'Absolu dans l'exposition de son savoir à travers les manifestations de ses figures différenciées. Le système de l'Identité absolue de Schelling pose en effet l'Absolu comme « la raison absolue, ou la raison pensée comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif »⁴¹⁹, tandis que le système de l'esprit absolu de Hegel pose une identité du subjectif et de l'objectif qui n'est pas pour autant une indifférence des deux, mais plutôt l'identité de leur différence, c'est-à-dire « l'identité de l'identité et de la non-identité »⁴²⁰.

Dans sa fameuse *Préface* à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel va consacrer un temps considérable à critiquer la vision de l'absolu de Schelling. Cette Préface signera une violente rupture

⁴¹⁷ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.206-207, *sqq*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.210 *sqq*

⁴¹⁹ Schelling, F. W. J. von (2000). *Exposition de mon système de la philosophie : Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* (E. Cattin, Trad.). J. Vrin., §1 p.45

⁴²⁰ *Diff.*, p.168

entre les deux amis⁴²¹. Hegel dénonce tout d'abord le manque de rigueur de la philosophie de Schelling, sa fascination pour l'absolu qui prend la forme d'un discours prophétique, d'une ivresse enthousiaste qui ne prend pas la peine d'éclaircir la pensée par le concept, car elle ne fait que mépriser ce dernier⁴²². Il y voit « une manière naturelle de philosopher, qui s'estime trop bonne pour le concept et, en raison du manque de celui-ci, se prend pour une pensée intuitive et poétique, met sur le marché des combinaisons arbitraires d'une imagination que la pensée ne fait que désorganiser, – des produits qui ne sont ni viande ni poisson, ni poésie ni philosophie »⁴²³. Dans la critique de la génialité du romantisme en général, c'est la philosophie schellingienne en particulier qui est visée. Or, de ce premier problème découle de fait le deuxième grief reproché à cette philosophie : dans ce mépris du concept, l'absolu se présente comme un formalisme vide dont l'ombre portée engloutit la différence et la distinction des choses dans une uniformité monochrome que Hegel combat fermement :

Eu égard au contenu, les autres se rendent bien parfois la tâche assez facile pour disposer d'une grande extension. Ils attirent sur leur terrain une masse de matériaux, à savoir ce qui est déjà bien connu et ordonné, et, en s'affairant surtout aux singularités et curiosités, ils semblent d'autant plus posséder tout le reste, dont le savoir était déjà venu à bout en le traitant à sa façon, et en même temps aussi maîtriser ce qui était encore sans règle, et par conséquent soumettre tout à l'Idée absolue [...]. Cependant, si l'on considère de plus près cette extension, elle ne se montre pas venue à l'être du fait que quelque chose d'un et d'identique se serait lui-même configuré en une diversité, mais elle est la répétition, hors de toute figure, de l'être un et identique qui est seulement appliqué de façon extérieure au matériau divers] et reçoit une apparence fastidieuse de diversité à l'Idée qui, pour elle-même, est bien vraie, n'en reste en fait toujours qu'à son commencement, si le développement ne consiste en rien d'autre qu'en une telle répétition de la même formule. [...] C'est bien plutôt un formalisme unicolore qui parvient seulement à la différence du matériau, et cela parce que celui-ci est déjà apprêté et bien connu. En l'occurrence, cependant, il affirme cette monotonie et l'universalité abstraite comme étant l'absolu ; il assure que ne pas se satisfaire d'elle est une incapacité de s'emparer du point de vue absolu et de se tenir fixement à lui. [...] nous voyons ici pareillement toute valeur être attribuée à l'Idée universelle [en tant qu'elle est] dans cette forme de l'ineffectivité, et la dissolution de ce qui est différencié et déterminé – ou, plutôt, son rejet, sans plus de développement et sans qu'on s'en justifie en soi-même, dans l'abîme du vide –, valoir comme manière spéculative de considérer les choses. Considérer un être-là quelconque comme il est dans l'*absolu* ne consiste ici en rien d'autre qu'à dire de lui que, certes, on en a parlé maintenant comme d'un quelque chose, toutefois que, dans l'absolu, dans le A=A, il n'y a vraiment rien de tel, mais que tout n'y fait qu'un. Opposer ce savoir un, que, dans l'absolu, tout est pareil, à la connaissance différenciante et accomplie, ou qui recherche et requiert un accomplissement, ou encore donner son *absolu* pour la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, c'est là la naïveté du vide de connaissance.⁴²⁴

⁴²¹ Grosos, P. (2016). « Schelling ou Hegel : Odyssée ou phénoménologie de l'esprit ? », in *Revue germanique internationale*, 24, Article 24

⁴²² *PhE (B)*, p.92 : « la non-méthode du pressentiment et de l'enthousiasme et par l'arbitraire du discours prophétique, lequel ne méprise pas seulement cette scientificité dont il était question, mais la scientificité en général. »

⁴²³ *Ibid.*, p.109

⁴²⁴ *PhE (B)*, p.67-68

L'Absolu qui se réalise pleinement dans l'esprit absolu, qui se manifeste à travers l'histoire, l'art, la religion et la philosophie, ne se complait pas dans le repos oisif et nihiliste de l'identité absolue ou tout est identique et où pour cette raison il n'y a nul besoin de faire l'effort d'éprouver les distinctions des choses. La critique du formalisme est une manière de restituer aux choses la spécificité de leur être qui leur avait été niée. Contre Schelling, Hegel conçoit l'Absolu non pas comme une identité statique, mais comme un processus dynamique de développement dialectique. C'est-à-dire que la simple identité abstraite du sujet et de l'objet ne vaut rien en soi, car elle n'est pas *effective*. Il suffit de poser l'Absolu ainsi pour que « cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsque manquent en elle le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »⁴²⁵. Ainsi, par la critique qui est adressée à Schelling, nous pouvons également répondre à Levinas. Car s'il est vrai que « le vrai est le tout » et qu'il faut alors convenir de cela « de l'absolu qu'il est essentiellement résultat »⁴²⁶, on ne peut pas pour autant en conclure que ce résultat seul se suffit à lui-même de telle sorte qu'il puisse se passer de son processus et en effacer les étapes médiatisantes. Bien plutôt, Hegel affirme au contraire que « la Chose n'est pas épuisée dans son *but*, mais dans sa *réalisation détaillée*, et le *résultat* n'est pas le tout *effectif*, mais il l'est pris ensemble avec son devenir ; le but, pour lui-même, est l'universel non vivant, tout comme la tendance est la simple poussée qui manque encore de son effectivité ; et le résultat nu est le cadavre qui a laissé cette tendance derrière soi »⁴²⁷. Ainsi, contre l'accusation d'un monopole du sens par le système qui se présenterait comme une négation si définitive des moments qui le composent au point de les réduire à néant, il faut au contraire remarquer que « le terme visé est fixé au savoir tout aussi nécessairement que la série de la progression »⁴²⁸. C'est la même idée lorsqu'il s'agit de l'illustration du processus dialectique par l'évolution organique du bouton, de la fleur et du fruit comme des formes différenciées qui se nient réciproquement, mais se posent cependant comme « des moments de l'unité organique dans laquelle non seulement elles ne se contrarient pas, mais sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre, et c'est seulement cette égale nécessité qui constitue la vie du tout »⁴²⁹. Ainsi chez Hegel, l'Absolu se pose comme quelque chose en devenir, en construction. Il doit alors apparaître progressivement dans le monde comme quelque chose de produit par ses médiations à soi avec ce qui pour lui est autre :

Ce dont tout dépend, selon mon discernement, qui doit se justifier seulement par la présentation du système lui-même, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*. [...] La substance vivante n'est, en outre, l'être qui est, en vérité, *sujet*, ou, ce qui signifie la même chose, qui est, en vérité, effectif, que dans la mesure où elle est le mouvement de la position de soi-même,

⁴²⁵ *Ibid.*, p.69

⁴²⁶ *Ibid.*, p.70

⁴²⁷ *Ibid.*, p.59

⁴²⁸ *Ibid.*, p.123

⁴²⁹ *Ibid.*, p.59

ou la médiation avec soi-même du devenir-autre par rapport à soi. Elle est, en tant que sujet, la *négativité simple* en sa pureté, par là même la scission en deux de ce qui est simple ou le redoublement opposant qui est, à son tour, la négation de cette diversité indifférente et de son opposition : seule cette égalité qui se *restaure* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre, non pas une unité *originnaire* en tant que telle, ou une unité *immédiate* en tant que telle, est le vrai.¹³⁰

L'Absolu ne doit pas seulement être compris *immédiatement* dans la saisie esthétique de l'univers, mais il faut en outre qu'il soit exposé dans la forme de la réflexion, c'est-à-dire du retour à soi à travers la séparation de l'entendement et du concept par laquelle il se *médiatise* avec lui-même. L'Absolu est le sujet qui réalise, dans la philosophie spéculative, la synthèse de l'harmonie hellénistique du Tout de l'Univers (Schelling) avec la philosophie de la réflexion (Kant et Fichte) qui pose la différence de l'entendement. C'est pourquoi l'Absolu, en tant qu'il est à la fois *substance* et *sujet*, doit être aussi bien conçu comme *esprit*¹³¹. La vérité de l'Absolu *substance-sujet* est alors une vérité qui se sait, ou plutôt un savoir qui a fait *retour en soi*, et qui, pour cette raison est revenue auprès de soi-même dans l'immédiateté du Concept (*Begriff*). Il est Savoir Absolu, il se sait sans avoir à établir de relations avec d'autres choses que lui-même.

III.3. Relecture de la Phénoménologie de l'esprit dans les termes du voyage initiatique

III.3.A. L'expérience comme *Erfahrung*: la clef de lecture de la Phénoménologie et à la relation à l'altérité

Nous venons d'aboutir à la conception hégélienne de l'Absolu qui est sujet. Or, ce qui caractérise un sujet, c'est le fait de vivre des expériences. Aussi, c'est la raison pour laquelle l'on préférera étudier la *Phénoménologie de l'esprit*, laquelle est posée comme « science de l'expérience de la conscience » par Hegel, pour aborder le thème de l'altérité dans le système hégélien : l'altérité est d'abord une expérience.

¹³⁰ *Ibid.*, p.68-69

¹³¹ *Ibid.*, p.73 : « Seul le spirituel est l'*effectif* ; il est l'essence ou *ce qui est en soi*, – ce qui se met *en rapport* et qui est *déterminé*, l'*être-autre* et l'*être-pour-soi*, – et [ce] qui, dans cette détermination ou son être-hors-de-soi, demeure dans soi-même ; ou [encore:] il est *en et pour soi*. – Cependant, un tel être-en et-pour-soi, il ne l'est encore que pour nous ou *en soi*, il est la *substance* spirituelle. Il lui faut être cela aussi *pour lui-même*, il lui faut être le savoir du spirituel et le savoir de lui-même comme de l'esprit, c'est-à-dire qu'il lui faut être à lui-même *objet*, mais tout aussi immédiatement en tant qu'*objet* supprimé, réfléchi en soi. [...] L'esprit qui se sait, en un tel développement, comme esprit est la *science* ».

Il convient de préciser en amont de la mise à l'épreuve de cette hypothèse, le sens du concept d'expérience. Car celle-ci réfère en réalité à plusieurs choses en philosophie. Dans la langue allemande par exemple, les termes « *Erlebnis* » et « *Erfahrung* » traduisent tous deux le terme français « expérience »⁴⁹². Qu'est-ce qui les distinguent alors ? Il semblerait que dans les usages, « *Erlebnis* » réfère à une expérience vécue, souvent intense et immédiate. C'est un événement particulier déterminé dans l'espace et dans le temps, comme un temps [T]. À l'inverse, la temporalité de l'expérience comme « *Erfahrung* » n'est pas ramassée et condensée comme elle l'est dans la « *Erlebnis* ». Ce second sens désigne davantage l'expérience acquise au fil du temps, qui s'est stratifiée comme vécu historique et constituant du sujet. Elle est de fait intrinsèquement liée aux idées de transformation, d'accumulation, de dynamique et d'élévation. Les deux ont aussi des étymologies bien différentes, des origines historiques propres et des époques d'émergence distinctes. Le terme « *Erfahrung* » provient du verbe « *erfahren* », qui signifie « apprendre » ou « découvrir par l'expérience ». « *Erfahren* » est un mot ancien, dérivé du vieux haut allemand « *irfaran* », qui signifie « voyager » ou « traverser ». Cela implique l'idée de traverser ou de vivre quelque chose, accumulant ainsi des connaissances et des compétences au fil du temps. Le terme est déjà bien établi dans la langue allemande avant Hegel et est couramment utilisé dans la philosophie empiriste et dans le langage quotidien pour parler de l'expérience au sens large. Le terme « *Erlebnis* » est beaucoup plus récent. Il apparaît au XIX^e siècle et a gagné en popularité au début du XX^e siècle, notamment avec les travaux de philosophes et de psychologues comme Wilhelm Dilthey. Il provient du verbe « *erleben* », qui signifie « vivre ». « *Erleben* » combine le préfixe « *er-* » avec « *Leben* » (vie). Il désigne donc littéralement « ce qui est vécu » ou « l'expérience vécue ». Au moment où Hegel écrit, le terme « *Erlebnis* » ne possède donc pas encore la signification philosophique qui lui sera accordée plus tard. C'est pourquoi il ne s'y intéresse pas vraiment. Mais son utilisation du terme « *Erfahrung* » pour désigner le processus par lequel la conscience évolue et se développe est aussi justifiée en ce qu'elle est bien plus proche de l'idée d'une phénoménologie.

D'autres termes gravitent ensuite autour, comme par exemple ceux relatifs à la perception et à la connaissance. On doit à Kant le mérite d'avoir fait un premier travail d'éclaircissement sur les concepts relatifs à l'expérience. Dans l'« Analytique Transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, Livre II, chapitre II, section 3.3 « Les analogies de l'expérience »⁴⁹³, Kant aborde ainsi la relation de trois grands concepts que sont la perception (*Wahrnehmung*), l'expérience (*Erfahrung*) et la connaissance (*Erkenntnis*). Les données de la perceptions sont multiple (*Mannigfaltig*), elles ne se présentent pas de manières unifiées ou systématisées. L'expérience doit donc unifier les perceptions selon des règles

⁴⁹² On se référera au dictionnaire historique et philosophique Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., & Eisler, R. (Éds.). (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.*, Band 2 : D-F (Völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler). Schwabe. De la page 609 à 623 pour « Erfahrung », puis de la page 702 à 711 pour « Erlebnis »

⁴⁹³ Kant, I. (2012). *Critique de la raison pure* (A. Tremesaygues & B. Pacaud, Trad.; 8e édition). PUF., p.174-200

nécessaires pour que nous connaissons le déroulement d'un évènement dans le temps objectif. Pour saisir la nature de ces règles a-priori, l'expérience se les représente à l'aide d'analogies de trois types : le principe de la substance est l'analogie de la permanence, le principe de la production est l'analogie de la succession, tandis que le principe de la communauté est l'analogie de la simultanéité. C'est par la mise en forme des données empiriques brutes par ces règles nécessaires pensées sur le modèle des principes de l'entendement pur que l'unité synthétique des perceptions se pose comme expérience⁴³⁴. Réciproquement, pour qu'une chose puisse faire l'objet d'une connaissance, elle doit se donner dans l'expérience. La limite du connaissable (*Grenze des Erfahrbaren*) est donc la limite de l'expérience. Hegel se pose d'une certaine manière dans la lignée de Kant, dans la mesure où l'expérience (*Erfahrung*) constitue le fil d'Ariane qui trame l'élévation de la conscience et qui relie alors la simple certitude sensible et la perception (données brutes de la *Wahrnehmung*) à la science proprement dite qui s'exprime dans la forme du système ou du Tout, c'est-à-dire comme savoir absolu (aboutissement de la connaissance comme *Erkenntnis*). L'expérience n'est pas une simple accumulation de données empiriques, mais une dialectique où chaque expérience particulière contribue à l'émergence de la vérité totale. L'évolution du voyage phénoménologique consiste en ce sens à se présenter comme une perpétuelle rectification de l'expérience par l'ajustement du sujet par l'objet et réciproquement – ce jusqu'à ce que sujet et objet coïncident. La fin de ce voyage se présente comme une intériorisation réflexive des expériences passées, où l'« *Erfahrung* » devient tout aussi bien « *Erinnerung* ».

Mais l'expérience n'est pas simplement l'occasion d'une connaissance, ou du moins, la première ne se réduit pas à la seconde. L'acte de connaître n'épuise pas le sens de l'expérience, et c'est pourquoi il y a tout aussi bien une dimension éthique dans l'expérience, en plus de l'aspect épistémologique. C'est dans cette direction que nous aimerions rejoindre l'interprétation d'Olivier Tinland. Ce dernier prend pour point de départ la dernière leçon de Michel Foucault dans *l'Herméneutique du sujet* :

Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ? Et si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela, le défi à la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la Phénoménologie de l'Esprit est le sommet de cette philosophie.⁴³⁵

⁴³⁴ *Ibid.*, p.174 : « L'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions. Elle est donc une synthèse des perceptions qui n'est pas contenue elle-même dans la perception, mais qui renferme l'unité synthétique de leur divers en une conscience, unité qui constitue l'essentiel d'une connaissance des *objets* des sens, c'est-à-dire de l'expérience ».

⁴³⁵ Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France, 1981-1982* (F. Ewald, A. Fontana, & F. Gros, Éd.). Gallimard ; Seuil., p.467

Ce sont les ultimes mots par lesquels Foucault termine ainsi son cours de l'année 1981-1982. Le travail de Hegel, et en particulier la *Phénoménologie de l'esprit*, articulerait les deux dimensions de l'expérience ainsi évoquées : « d'un côté, le sujet comme sujet de la connaissance, comme sujet objectivant - pour aller vite, le sujet « cartésiano-kantien » - de l'autre le sujet comme mise à l'épreuve de soi, comme mise en jeu de son propre sens »⁴³⁶. Or cette mise à l'épreuve de soi n'est pas l'état immédiat du sujet. Bien au contraire, c'est par l'expérience qu'il fait de l'autre que le sujet est mis à l'épreuve dans sa propre subjectivité. Ce dehors qui déstabilise la tranquillité du sujet, c'est là où se trouve l'altérité. L'articulation de ces deux dimensions serait alors « la clé du concept central de l'introduction à la *Phénoménologie*, et au-delà de l'ouvrage entier : le concept d'*Erfahrung*, qui signifie l'expérience, non pas simplement au sens du donné empirique, mais aussi – et avant tout – au sens de l'épreuve et du voyage initiatique ».

Si nous récapitulons le parcours, cela donne la progression suivante : la philosophie hégélienne est en dernière instance bien une philosophie de la subjectivité dans la mesure où l'absolu est sujet. Le propre d'un sujet est d'être le sujet d'expériences. Or, l'expérience n'as pas seulement le sens unilatérale d'une construction épistémologique, mais tout aussi bien le sens d'une épreuve de soi par l'expérience du monde. Enfin, le dérangement de ce sujet dans sa tranquillité, parce qu'il est essentiellement engrangé par ce dont le sujet fait l'expérience, pose l'extériorité de l'être-autre comme principe moteur de la production de l'identité. Subjectivité > Expérience > Épreuve de soi > Altérité. L'altérité est ainsi l'expérience de la différence par un sujet tel qu'il se rapporte à cet être-autre. La thèse que nous allons désormais soutenir ici consiste à dire que la différence entre la différence et l'altérité se pose dans la différence entre l'objectif et le subjectif. Dans la note de bas de page qui accompagne les paragraphes §§67-72 sur la différence l'édition française de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* traduite par Bernard Bourgeois, on peut lire ceci : « I. « *Der Unterschied* ». La différence se développe par les moments de la diversité (« *Verschiedenheit* »), de l'opposition (« *Gegensatz* » ou « *Entgegensetzung* ») et de la contradiction (« *Widerspruch* »), ce processus étant celui d'une croissante identification des différents en tant que différents »⁴³⁷. On peut légitimement se demander pourquoi l'altérité (*Anderssein*) n'apparaît pas au nombre des termes qui constituent ce processus d'identification des différents en tant que différents. La raison serait que ce premier tome de l'*Encyclopédie* retrace le parcours de la *Science de la Logique*, lequel expose l'absolu en son concept et exprimé dans sa pureté, c'est-à-dire son abstraction. La différence (*der Unterschied*) est un état de fait, tandis que l'altérité (*das Anderssein*) est une épreuve. Ainsi on fait l'observation de la différence là on il y a expérience de l'altérité. Voilà aussi la raison pour laquelle la *Phénoménologie* est peut-être le texte hégélien le plus propice pour aborder la

⁴³⁶ Tinland, O. (2017). III. La Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme traité de subjectivation : In *La subjectivation du sujet*. Hermann., p.77, sqq

⁴³⁷ *Ency. I.*, p.218-221

thématique de l'altérité. Parce qu'elle est la « science de l'expérience de la conscience ». Elle ne vaut pas moins que les œuvres ultérieures du point de vue du Tout⁴³⁸. L'altérité est à la *Phénoménologie* ce que la différence est à la *Logique*. C'est ainsi que nous retombons sur l'hypothèse de lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* comme voyage initiatique par lequel l'altérité se présente sous le jour de l'expérience de la conscience. Mais avant d'en arriver à cette thèse proprement dite, il est nécessaire d'en passer d'abord par une autre considération : entre la *Phénoménologie* comme *science de l'expérience de la conscience* et sa relecture dans les termes du *voyage initiatique*, s'interpose la perspective du roman de formation (*Bildungsroman*) comme chaînon intermédiaire.

III.3.B. La formation de la conscience à l'aide du *Bildungsroman* : l'enjeu éducatif de la philosophie hégélienne et la considération l'autre dans son adresse

La *Phénoménologie de l'esprit* est abordée par de nombreux commentateurs hégéliens comme une œuvre qui porte avant tout un enjeu de formation. Parmi les lectures célèbres sur ce point, on retiendra entre autres : celle de Dieter Henrich qui dans plusieurs essais, notamment en 1971 dans *Hegel im Kontext*, se concentre sur les étapes de la conscience et la logique interne de son développement ; dans le monde anglophone, on pensera évidemment à la lecture de Robert B. Pippin⁴³⁹ qui met en lumière la progression dialectique et l'importance de la reconnaissance et de l'expérience dans la formation de l'esprit, et à celle de Terry Pinkard⁴⁴⁰ qui met quant à lui l'accent sur le développement social de la conscience et la manière dont Hegel utilise une structure narrative pour illustrer ce processus. Ces noms représentent évidemment une liste non-exhaustive des penseurs ayant travaillé sur la question de la formation de l'esprit de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans le paysage francophone, c'est avant tout Jean Hyppolite qui fait figure de référence lorsqu'il s'agit de ce type de lecture de la

⁴³⁸ Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1987). *Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : texte et commentaire*. Aubier., p.13-15 : « Chacune de ces œuvres ne saurait être entendue comme une pierre détachée d'un ensemble, [...] chacune d'elles se trouve être, sous une raison particulière, l'expression suffisante du tout visé en sa globalité. [...] Ce n'est pas à dire pour autant que leur relation soit de simple juxtaposition, comme si la totalité que forme chacune d'elle pouvait être *pensée* séparément des autres ; car chacune doit son autonomie et la totalité qu'elle forme au principe unique qui s'exprime en elle, – ce principe que la *Logique*, pour son compte, explicite de façon formelle. D'où une structuration syllogistique de cet ensemble, la *Logique* figurant comme le moyen-terme de cette totalisation de totalités équivalentes, et se présupposant dans ces extrêmes que sont, d'une part, l'auto-diction de l'Esprit à travers l'expérience de la conscience, et d'autre part son expression dans cette autre forme de concrétude que représentent les sciences réelles de la Nature et de l'Esprit. [...] En ce sens, la *Logique* est à la *Phénoménologie* ce que l'Essence est à l'Être : le principe qu'elle présuppose, sans que cette « présupposition » [...] n'appelle quelque antériorité que ce soit du terme qu'elle pose [...]. Aussi bien [...] la *Logique* s'exprime-t-elle « sans reste » comme *Phénoménologie*, tout comme l'Essence se dit « sans reste » sous la forme de l'existence, qui n'est autre que « l'être essentiel » ».

⁴³⁹ Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.

⁴⁴⁰ Pinkard, T. P. (1994). *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*. Cambridge University Press..

Phénoménologie. Dans son commentaire intitulé *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Jean Hyppolite va alors rappeler que la Préface de la *Phénoménologie* « donne des indications précieuses sur la signification pédagogique de cette œuvre »⁴⁴¹. Il retrace alors deux motifs déterminants qui ont influencé cette orientation de la *Phénoménologie*. Le premier concerne la vie personnelle de Hegel, lequel sera directement concerné par des enjeux de types pédagogiques⁴⁴² dans la mesure où il est lui-même professeur – enjeu qui sera encore plus visible dans la *Propédeutique philosophique* lorsqu'il sera nommé directeur du gymnase de Nuremberg deux ans après la parution de la *Phénoménologie*. Le savoir du système de la science est adressé à d'autres et cette adresse fait l'objet d'un souci tout particulier de la part de Hegel qui prit conscience qu'il fallait une introduction – la *Phénoménologie* – à ce système. Car on ne peut pas commencer brusquement par le savoir absolu⁴⁴³. La seconde influence se situe dans les lectures de romans de formation qui auraient inspirés Hegel, comme *Le Voyage de Sophie de Memel en Saxe* de Johann Thimoteus Hermes⁴⁴⁴.

La *Phénoménologie* est donc l'itinéraire de l'âme qui s'élève à l'esprit, par l'intermédiaire de la conscience. L'idée d'un pareil itinéraire a sans doute été suggérée à Hegel par les œuvres philosophiques que nous avons mentionnées plus haut, mais tout aussi importante nous paraît avoir été l'influence des « romans de culture » de l'époque. Hegel avait lu l'*Émile* de Rousseau à Tübingen, et il trouvait dans cette œuvre une première histoire de la conscience naturelle s'élevant d'elle-même, à travers des expériences qui lui sont propres et qui sont particulièrement formatrices, à la liberté. La préface de la *Phénoménologie* insistera sur le caractère pédagogique de l'œuvre, sur le rapport entre l'évolution de l'individu et l'évolution de l'espèce, rapport que considérait aussi l'œuvre de Rousseau. Dans son étude sur l'Idéalisme allemand, Royce insiste sur le *W. Meister* de Goethe, que le milieu romantique d'Iéna considérait comme un des événements essentiels de l'époque, et sur le *Heinrich von Ofterdingen* qui en constitue une réplique chez Novalis. Dans ces deux œuvres, le héros se donne tout entier à sa conviction ; *W. Meister* croit à sa vocation théâtrale, *H. von Ofterdingen* se laisse prendre au milieu prosaïque dans lequel il vit encore, l'un et l'autre à travers une suite d'expériences, parviennent à abandonner leurs convictions premières. Ce qui était pour eux une vérité devient une illusion ; mais tandis que le *W. Meister* de Goethe quitte pour ainsi dire le monde poétique pour le monde prosaïque, *H. von Ofterdingen* de Novalis découvre progressivement que le monde poétique est seul la vérité absolue. La *Phénoménologie* de Hegel est de son côté le roman de culture philosophique, elle suit le développement de la conscience qui, renonçant à ses convictions premières, atteint à travers ses expériences le point de vue proprement philosophique, celui du savoir absolu. [...] La *Phénoménologie* étant une étude des expériences de la conscience aboutit sans cesse à des conséquences négatives. Ce que la

⁴⁴¹ Hyppolite, J. (1956). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, éditions Montaigne, Paris., p.9

⁴⁴² Pour approfondir le sujet de la pédagogie chez Hegel, voir la thèse de Mémoire de Laurent Lamy : Lamy, L (2015) *Penser la pédagogie avec Hegel*. Education. HAL. (dumas-01261621)

⁴⁴³ Hyppolite, J. (1956). *Op cité.*, p.57

⁴⁴⁴ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.86

conscience prend pour la vérité se révèle illusoire, il lui faut abandonner sa conviction première et passer à une autre.⁴⁴⁵

Hyppolite établit ainsi la *Phénoménologie* sur le même plan que ces romans de formations, et il en fait ainsi un « roman de culture philosophique ». La parenté avec ce genre littéraire s'établit à propos de la convergence du thème ; à savoir donc l'idée d'une progression du développement d'un sujet, depuis son stade immature qui se caractérise par l'immédiateté non-questionnée de ses désirs vers le stade mature d'un rapport à soi réfléchi (spéculatif). En cela, la *Phénoménologie* s'inscrit bien dans l'esprit d'une longue tradition littéraire, celle du *Wilhem Meister* de Goethe ou de l'*Émile* de Rousseau, eux-mêmes fortement influencés par l'histoire du *Criticon ou l'homme détrompé* de Baltasar Gracián.

La lecture de Hyppolite n'est ni isolée ni datée, puisqu'en 2023, Herner Saeverot, un professeur d'éducation théorique à l'Université des sciences appliquées de la Norvège occidentale et essayiste, publie un article qui reprend et approfondit cet axe de lecture. L'article réinvesti le parallèle entre le développement de l'esprit (*Geist*) chez Hegel avec le développement de Wilhem Meister chez Goethe, en affirmant que tous deux « sont assez immatures à leurs débuts, mais comme ils rencontrent régulièrement de nouveaux défis et conflits qui doivent être résolus, cela conduit progressivement chacun à une plus grande connaissance et conscience de soi. De cette manière, ils subissent chacun leur propre processus de *Bildung* »⁴⁴⁶. Saeverot identifie ensuite deux enjeux éducatifs dans le roman de formation : le premier consiste à présenter le développement d'un personnage, tandis que le second consiste à inviter le lecteur lui-même à entamer une nouvelle étape de son propre développement. Dans le roman de Goethe, ce double niveau se manifeste par le fait que le livre s'adresse au lecteur indirectement et directement. Indirectement parce qu'il invite le lecteur à prendre position sur les comportements et les pensées de Wilhem ; directement, car il y a aussi la présence d'un narrateur qui s'adresse parfois directement au lecteur. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ce double-niveau s'établit dans le discours par l'écart entre le niveau du « pour-nous » et celui du « pour-la-conscience », et dans l'intention par un redoublement par le lecteur du processus d'élévation de sa conscience individuelle à la science :

Comme le *Bildungsroman* de Goethe, la *Phénoménologie de l'esprit* a une double tâche éducative. D'une part, ce dernier est un livre philosophique qui traite également de la *Bildung*, car il illustre le processus d'éducation de l'esprit, ou le processus de maturation du peuple européen. Il est vrai que [...] la *Phénoménologie de l'esprit* parle de « l'individu universel » ou du collectif, et de la manière dont « il acquiert sa forme concrète et sa propre configuration ». La *Bildung* de l'esprit consiste à devenir plus mature et concret dans sa forme, conduisant à une plus grande conscience et perspicacité. Le livre de Hegel remplit donc l'un des aspects de la *Bildung* par rapport

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.16-17

⁴⁴⁶ Saeverot, H. (2023). "Hegel's phenomenology of spirit as bildungsroman". *Studies in Philosophy and Education.*, p.1 sqq

au *Bildungsroman* de Goethe, car il fournit des descriptions concrètes des processus de *Bildung* de son « protagoniste » ; à savoir, l'esprit. D'autre part, la *Phénoménologie de l'esprit* cherche également à éduquer le lecteur à une compréhension historique. Cela peut être interprété du point de vue des lecteurs qui doivent être sensibilisés à leur nature inorganique, c'est-à-dire à leur passé historique inconnu. Ainsi, le livre de Hegel remplit également le second aspect du *Bildungsroman* de Goethe, car il cherche à éduquer le lecteur.

Mais à quoi Hegel cherche-t-il à éduquer son lecteur ? Saeverot propose trois pistes d'interprétations qu'il nomme « Technique, Haptics and Recollection »⁴⁴⁷. La première section, Technique, suppose alors que ce à quoi Hegel éduque son lecteur dans la *Phénoménologie*, c'est d'abord à sa propre thèse et à son vocabulaire idiomatique. Mais c'est une thèse assez pauvre, dans la mesure où la réception n'a dès lors pas d'autres enjeux qu'un enjeu technique. La part critique de l'activité philosophante s'en trouve conséquemment amoindrie et le lecteur n'a pas d'autre choix que de se soumettre à Hegel. Or, cette interprétation sera vite évacuée dans la mesure où Hegel ne demande pas une simple réception passive de la part du lecteur. Saeverot réinvesti ici ingénieusement la dialectique maîtrise-servitude pour montrer d'ailleurs que même dans l'éventualité où cette première interprétation était vraie, elle finirait par se réfuter d'elle-même par la dynamique propre au renversement dialectique de la domination. Car le lecteur qui se trouverait dans la position du serviteur – c'est-à-dire qui se pose comme la « conscience travailleuse » (*das arbeitende Bewußtsein*) – dominé par le texte hégélien qui serait alors posé comme le maître, finirait inéluctablement par accomplir le retournement dialectique qui caractérise cette figure même, et donc par là devenir la véritable force active à partir même de la passivité dans laquelle il aurait été jeté par la domination technique de l'œuvre. Cette considération de la participation active du lecteur nous plonge alors dans la seconde section, la section Haptique dans la mesure où il se présente comme l'objet du travail sous la main (*vorhanden*). Il faut reconnaître dès à présent que cette seconde section est beaucoup moins claire que la précédente et que les fondements de son développement nous paraissent plus fragiles. Saeverot développe cette problématique haptique dans la considération du toucher dans l'étymologie des termes employés par Hegel. Il mobilise le vocabulaire de la langue germanique originale dans la préhension (*greifen*) du concept (*Begriff*), tout en reconnaissant que le toucher n'est pas proéminent dans la *Phénoménologie*, ni en tant que faculté sensorielle du corps, ni métaphoriquement en tant que sensibilité émotionnelle. L'argumentation tient à une attention entre le savoir qui est saisi et celui qui n'est pas encore saisi, mais déjà pressenti d'une certaine manière, comme lorsque l'absolu *est un Soi*, mais qu'il *ne se sait pas encore comme un Soi*. Il est une conscience de Soi sans l'avoir, mais cette inégalité à Soi se pose comme une contradiction qui appelle de fait son dépassement et qui présuppose la figure suivante, plus élaborée. L'idée de cette

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 4-11

seconde section « Haptique » peut être résumée à ce pressentiment des figures ultérieures plus élaborées dans la fausseté des figures premières. Il présente la vérité à venir sans l'avoir encore saisie, mais qui en tant que pressentiment « touche » toujours déjà d'une certaine manière cette vérité. Ainsi, selon Saeverot, « anticiper la connaissance peut être une question haptique, car la connaissance est virtuellement « saisie » à l'avance, tout comme nous formons une idée de la saveur d'une orange avant de la peler et de la manger. Cela implique de percevoir quelque chose à l'avance »⁴⁴⁸. Mais la réception haptique se présente aussi de fait comme une véritable « prise de contact » du texte par le lecteur, pour qui le texte n'est plus une abstraction distante dans la mesure où cette saisie du texte signifie une appropriation intime. Une fois cette intimité au texte établie comme la suppression de la distance entre le *sujet* et l'*objet*, le lecteur parcourt désormais cette œuvre dans une dynamique inverse : celle de la récapitulation (*Erinnerung*). C'est là l'objet de la dernière section « Recollection ». La galerie d'images présentée dans la *Phénoménologie* doit être désormais comprise conceptuellement dans la succession de ses figures par le lecteur, bien qu'il ne fût pas lui-même contemporain de ces figures, car elles sont déjà présentes dans la stratification de l'histoire et donc de l'objectivité qui sous-tend sa propre subjectivité. Le lecteur doit procéder à un processus d'intériorisation des figures de l'esprit et de leurs successions ; il doit comprendre ce voyage de l'esprit absolu comme son propre voyage. La *Phénoménologie* décrit ainsi le long développement progressif de la conscience naïve depuis la simple certitude sensible vers le savoir absolu, un savoir qui se sait et qui a fait retour sur soi. Le lecteur se voit bien confier une tâche éducative : la conscience individuelle doit réaliser la récapitulation de la culture du genre humain jusqu'à sa figure la plus proche :

L'esprit singulier doit nécessairement aussi parcourir selon le contenu les degrés de la formation culturelle de l'esprit universel, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme des degrés d'un chemin auquel on a travaillé et qui est aplani ; ainsi, pour ce qui est des connaissances, voyons-nous ce qui, à des époques antérieures, occupa l'esprit mûr des hommes faits, rabaissé au rang de connaissances, d'exercices, et même de jeux propres à l'enfance, et reconnaitrons-nous dans le progrès pédagogique, comme reproduite en une esquisse fugitive, l'histoire de la formation culturelle du monde.⁴⁴⁹

Le roman de formation est un genre littéraire qui se concentre sur le développement et la maturation – autrement dit la formation (*Bildung*) – d'un protagoniste, depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Dans ce processus de développement, le récit suit l'évolution psychologique, morale et sociale du sujet. Chez Hegel, ce protagoniste c'est l'absolu, mais tout aussi bien l'esprit. Mais pour Hyam, le motif pédagogique de l'œuvre se révélait comme ce qui devait relayer l'impossibilité de produire une preuve de l'absolue.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.7

⁴⁴⁹ *PhE (B)*., p.77

Ayant vu que la *Phénoménologie* se proposait d'être simultanément « une mise à l'épreuve de la réalité du connaître [...] en même temps [qu']une éducation de la conscience inculte à la conscience philosophique »⁴⁵⁰, il avait conclu que « le motif didactique-pédagogique » était en fait un énième écran qui n'avait d'autre but que de leurrer le lecteur devant l'unilatéralité formelle de l'exposition de l'Absolu. Nous pensons au contraire que dans ce motif pourrait bien résider la seule voie par laquelle on puisse trouver un chemin vers l'altérité dans le système hégélien, dans la mesure où la conscience s'éveille dans l'expérience (*Erfahrung*) de l'altérité (*das Anderssein*).

Ayant désormais vu en quoi la *Phénoménologie* pouvait être classée comme une œuvre semblable à un roman de formation, comment cela peut-il nous mener vers la perspective du voyage initiatique ? Cette question en présuppose une autre qu'il convient d'élucider en premier lieu : à savoir, qu'est-ce qu'un voyage initiatique ? À vrai dire, lorsqu'on veut décrire le voyage initiatique, les mêmes termes et les mêmes images que celles mobilisées pour parler du roman de formation se présentent, car la distinction est assez fine⁴⁵¹. Le parcours du développement du sujet au centre du processus de formation (*Bildung*), entreprend en somme un voyage souvent semé d'embûches et de défis qui permettent au sujet d'acquérir des connaissances et une meilleure compréhension de lui-même et du monde. Un tel itinéraire dont le thème central porte sur la formation/production de l'identité subjective par le fait de surmonter les obstacles qui se dressent sur le chemin, voilà ce qu'est précisément un voyage initiatique. Quelle peut donc être la différence entre les deux alors ? En réalité, il existe des récits de voyages initiatiques qui invitent également le lecteur à opérer une transformation de lui-même sous l'influence de sa lecture, qui pourtant ne prennent pas nécessairement la forme d'un roman de formation pour lequel le processus de formation (*Bildung*) constitue explicitement le thème central⁴⁵². Voici donc notre thèse quant à l'articulation littéraire et philosophique des deux notions : le *thème littéraire* du voyage initiatique est instancié dans le *genre littéraire* du *Bildungsroman*, comme la matière est instanciée dans la forme. Le voyage initiatique fournit le *contenu narratif* brut du *Bildungsroman* dans le parcours de transformation du protagoniste, tandis que le *Bildungsroman structure ce contenu* en une forme littéraire spécifique qui met en évidence le développement progressif et la maturation du protagoniste. En somme, le *Bildungsroman* serait une forme littéraire qui mobilise à dessein le thème du voyage initiatique dans une volonté éducative explicite et assumée en mettant le processus de formation

⁴⁵⁰ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.311-312

⁴⁵¹ Sur le lien entre les romans de formation et le thème du voyage initiatique, nous renvoyons aux œuvres suivantes : Robert, M. (1965). *Roman des origines et origines du roman*. Grasset ; Buckley, J. H. (1974). *Season of youth: The Bildungsroman from Dickens to Golding*. Harvard University Press ; Moretti, F. (2019). *Le roman de formation* (C. Bloomfield & P. Musitelli, Trad.). CNRS éditions.

⁴⁵² Saeverot, H. (2023). "Hegel's phenomenology of spirit as bildungsroman". *Studies in Philosophy and Education.*, p.2 : "One could argue that other works also encourage the education of the receivers even though they are not categorised as a Bildungsroman. However, the Bildungsroman do this more profoundly than other works because Bildung is the key topic. [...] In other words, the Bildungsroman is written in such a way that it might inspire the reader to consider the narrative arc of their own life".

(*Bildung*) au centre du récit de façon explicite dans la mesure où ces ouvrages sont littéralement destinés à la formation des jeunes esprits.

III.3.C. La Phénoménologie de l'esprit est le voyage initiatique de la conscience

Par rapport au « roman de formation », le terme du « voyage initiatique » bénéficie d'une certaine souplesse dans la mesure où il n'érige pas d'emblée la vise d'un impératif de succès ou d'excellence. Par « formation » en effet, on pourrait entendre l'écho d'un apprentissage méticuleusement calculé le long d'un processus au cours duquel les épreuves et les antagonistes n'ont pas d'autre réels buts que de venir dorer en négatif le blason de la figure noble du sujet en train de s'accomplir. Or une telle vision du roman de formation ne semble guère se démarquer alors d'un simple manuel politico-pratique à usage stratégique. Dans le voyage, cette élévation du sujet dans n'est pas toujours d'ores et déjà prise de façon *a-priori* dans la perspective d'un succès en devenir, d'un calcul des expériences vers la noblesse d'âme, et l'on y met au contraire autant de point d'honneur à l'échec et aux leçons des expériences déceptives (fausseté des figures dépassées). C'est seulement dans ce type de rapport au monde, encore ouvert à tout et surtout à l'extérieur, que nous pourrions accorder la reconnaissance de l'altérité et la production de l'identité. On sait que ce long voyage de la conscience n'est pas un fleuve tranquille. Les étapes de cette progression du sujet se manifestent alors dans une suite de crises, de déceptions, de révélations et de confirmations. C'est évidemment un processus long, qui demande beaucoup de temps, et c'est pourquoi souvent cet apprentissage s'étale le long d'une vie entière dans le récit. La porosité de la littérature et de la philosophie dans son écriture provient du fait que la transformation du sujet évoque une maturation inquiète et difficile où l'affecte joue un rôle fondamental. C'est pour cela que le type d'expériences de la conscience devant la considération de sa propre fausseté dans ses figures dépassées n'est pas simplement de l'ordre du doute (*Zweifel*), mais aussi bien de l'ordre du désespoir (*Verzweiflung*), que la figure de la conscience malheureuse exemplifie parfaitement.

En tant que le concept est le Soi propre de l'ob-jet, lequel s'expose comme son devenir, il n'y a pas là un sujet en repos qui porte les accidents sans être mû, mais le concept qui se meut et qui reprend en lui-même ses déterminations. Dans ce mouvement, le sujet en repos qu'on vient d'évoquer va lui-même à l'abîme ; il s'engage dans les différences et le contenu, et il constitue bien plutôt la détermination, c'est-à-dire le contenu différencié ainsi que le mouvement de celui-ci, au lieu de persister à lui faire face. Le sol ferme que la ratiocination possède dans le sujet en repos vacille ainsi, et c'est seulement ce mouvement lui-même qui devient l'ob-jet.⁴⁵³

⁴⁵³ *PhE* (B), p.102

Le sujet en repos va lui-même à l'abîme, et cet allé vers l'abîme le transforme de l'intérieur. Le sujet est *altéré* par ses expériences. Mais l'altération n'est pas simplement à comprendre comme synonyme de corruption. Dans la perspective d'une altération corruptive, l'altérité porte une charge dépréciative, dans laquelle ce qui est autre ou ce qui devient autre est présenté comme « une version carencée et dénaturée du même »⁴⁵⁴. Ici, il en est tout autrement. L'être passé dans l'autre du sujet et de l'objet se présente comme dessaisissement du sujet qui se pose comme écart de soi à soi. Finalement, le sujet revient à lui, fait retour en soi-même après s'être aliéné dans l'être-autre. Mais il revient différemment, car « cette *unité réfléchie* est une autre que la première »⁴⁵⁵. Pour Olivier Tinland, cette altération est à saisir dans le sens d'une méditation philosophique, de manière analogue à laquelle Foucault parlait de la « méditation démonstrative » chez Descartes⁴⁵⁶ :

Il est alors envisageable de relire l'introduction de l'ouvrage comme la présentation d'un tel processus de subjectivation sous la rubrique de l'*Erfahrung*, de *l'expérience comme voyage initiatique et comme épreuve*, ou plutôt comme contre-épreuve, par le philosophe, de la force émancipatrice de son discours, voyage à la fois rétrospectif et introspectif dans l'archéologie idéalisée d'un tel discours en vue de fluidifier les strates inertes de sa formation, de rendre à la genèse du savoir vrai la vigueur et l'élan de sa négativité interne par la recollection savamment orchestrée de ses échecs féconds. Ainsi s'éclaire également l'antithèse fameuse du doute (*Zweifel*) et du désespoir (*Verzweiflung*), la dialectique de l'expérience de la conscience n'étant pas une simple mise à l'épreuve de l'objet expérimenté, mais une mise à l'épreuve du sujet de l'expérience, entendu comme instance de configuration d'un horizon normatif immanent à l'expérience, rendant possible la poursuite de la vérité sous un aspect déterminé. Ainsi s'éclaire, enfin, l'idée si forte d'une « conversion » (*Umkehrung*) de la conscience sous l'effet de ce désespoir, par laquelle celle-ci parvient à saisir le sens positif de ses diversions aporétiques et à s'assumer, enfin, comme le sujet concret, déchiré par la négativité polymorphe de ses expériences, *ébranlé par les visages successifs de l'altérité* ou de « l'étrangement », maintenant le cap de l'identité des opposés jusqu'au tréfonds de ses contradictions les plus tenaces. Ce sujet concret, rougi par les marques vives de ses blessures passées – mais on le sait, « les blessures de l'esprit guérissent sans laisser de cicatrice » – c'est le savoir absolu lui-même comme savoir en acte, coïncidence suprême d'une décision finie de philosopher et d'un sens absolu qui traverse le sujet et suscite son frémissement ontologique (celui qui agitait déjà le corps du serviteur face à la mort) en le lestant d'universalité.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Bertini, M.-J. (2022). Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. *Cycnos.*, p.4

⁴⁵⁵ *PhE* (B) ., p.197

⁴⁵⁶ Foucault, M. (2001). *Dits et écrits. I : 1954 - 1975*. Gallimard., « Mon corps, ce papier, ce feu », 1972, p.1125-1126 : « Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. [...] dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux ; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres. »

⁴⁵⁷ Tinland, O. (2017). III. « La Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme traité de subjectivation », In *La subjectivation du sujet* (p. 75-96). Hermann., p.95-96 (nous soulignons)

Tinland reprend les diverses lectures de la *Phénoménologie de l'esprit* pour extraire, de la richesse de leurs orientations différentes, une nouvelle interprétation. La lecture de Haym n'y voit qu'un « palimpseste philosophique » dans lequel nous sommes dupés par l'apparente polyphonie des subjectivités plurielles qui serait subsumées par la seule vraie subjectivité à l'œuvre – celle du savoir absolu. Celle de Bourgeois présente l'ouvrage comme « le théâtre spéculatif d'une reconquête réflexive de la philosophie hégélienne par elle-même »⁴⁵⁸. Toutes ces lectures sont aussi riches et précieuses les unes que les autres. La vraie question de la phénoménologie en cela, ce n'est pas de savoir « qui est le sujet ? », mais plutôt « comment devient-on sujet ? ». La conscience individuelle (*subjektive Geist*), l'esprit d'un peuple (*Volkgeist*), l'esprit absolu (*absoluter Geist*), en fin de compte, la pluralité des candidats potentiels doit nous faire parvenir à la réalisation que l'importance ne se trouve pas dans l'identité du sujet, mais dans son identification. Si le savoir absolu se pose comme le sujet ultime du procès, c'est parce qu'il n'y a plus rien hors de lui contre quoi il pourrait op-poser son identité immédiate et simple, et engranger par-là un nouveau cycle dialectique. Au contraire, l'État se pose comme un particulier contre d'autres particuliers et sa subjectivité est alors op-posée à de l'objectif dans l'idée de l'international comme ensemble non-synthétique mais objectif des peuples comme Sujets-États. Le savoir absolu est le sujet ultime de l'esprit, car il n'a plus d'ob-jet à s'objecter à lui-même. Ces différentes hypothèses de lectures permettent de déployer différentes strates du texte hégélien, lesquelles toutes concourent finalement au problème principal et représentent « autant de conceptions de ce que peut vouloir dire, pour Hegel, « devenir sujet » ». C'est en cela que « l'idéalisme hégélien [qui] fait culminer la conceptualisation de l'absolu dans une logique « subjective » » est à considérer alors non pas seulement « comme le point culminant des modernes « métaphysiques de la subjectivité » », mais tout aussi bien comme ayant à voir « avec la question de la *subjectivation* »⁴⁵⁹.

Le sujet devient sujet par ses expériences, par son voyage dans lequel il apprend et se transforme dans la rencontre et la séparation des figures de l'esprit qui se posent pour lui comme autant de visages de l'altérité. La séparation, non plus perçue comme état de fait statique absolutisé, mais comme processus dynamique, opère dans les mêmes termes que ceux de la dialectique proprement dite, à savoir dans la négation, la conservation et le dépassement. En ce sens, chaque fois que l'on quitte une figure de l'Esprit, on se trouve dans l'expérience de la séparation. Le passage d'une figure de l'Esprit à une autre est une expérience dialectique où l'on se déprend d'une partie de soi en même temps que l'on se déprend de la « fausseté » de la figure dépassée. La perte de la figure dépassée dont l'esprit se sépare se pose comme le revers d'un manque à combler par la figure à venir. C'est là « la solidarité poussée à l'extrême des figures du savoir, solidarité qui fait apparaître chaque figure nouvelle à la fois comme le

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.94

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.75

comblement d'un manque antérieur (manque d'objectivation intérieur de l'objet encore trop « pour nous », et pas encore assez « en soi ») et à la fois (sauf pour l'ultime figure du sujet-objet, ou savoir absolu) comme elle-même en manque d'affirmation spéculativement supérieure »⁴⁶⁰.

La thématique du voyage n'est à cet titre pas étrangère à la *Phénoménologie de l'esprit*, car, on le rappelle, Hegel la qualifie comme « le chemin de la conscience naturelle qui exerce sa poussée en direction du savoir vrai, - ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses configurations en tant que stations qui lui sont fixées d'avance par sa nature, afin qu'elle se purifie de façon à être esprit, en parvenant, moyennant l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en elle-même »⁴⁶¹. Il y a aussi la proximité étymologique des termes relatifs au voyages et à l'expérience⁴⁶² dans la langue allemande (*die fahrende/ Erfahrung*) qui proviennent de la même racine (le vieux haut allemand « *irfaran* »). Ces considérations ont ouvert un nouveau type d'interprétation de la *Phénoménologie*, dans une perspective comparative avec des grandes œuvres littéraires, telles que la *Divine comédie* de Dante⁴⁶³ ou le *Faust* de Goethe. Sur cette dernière comparaison, on se référera à la lecture de Ernst Bloch :

Pour réussir à faire sienne la richesse de cette œuvre, il faut que le lecteur soit familiarisé avec le vaste domaine allégorique de l'altérité, avec la pleine profondeur de l'identité. Pourtant, si écarté que soit le chemin suivi par la *Phénoménologie*, son mouvement et le but de sa marche reçoivent toujours un nouvel éclairage grâce à une œuvre sœur, relativement plus accessible. Il s'agit, on le comprend à présent, du *Faust* de Goethe [...] Tous deux montrent l'homme, créateur de son univers, comme un être qui, en le traversant, devient cet univers lui-même. Faust est le sujet inquiet, insatisfait, qui veut faire l'expérience de tout ce qui est imparti à l'humanité entière. Dans une étroite cabane nous le voyons qui parcourt le cercle total de la création ; pour atteindre l'infini, multipliant les expériences concrètes, il va et vient en tous sens à travers le fini. Son projet est d'apaiser son immense inquiétude, en elle-même si indéterminée ; à cette fin commence le voyage de par le monde sur le manteau magique de Méphisto. Le pari avec Méphisto définit ce projet de façon plus précise : négativement, c'est de se refuser à toute flânerie sur un lit de repos ; positivement, c'est de ne pouvoir dire à aucun instant, comme s'il était celui de la substantielle plénitude : « Arrête-toi donc, tu es si beau ! ». La visée de cet instant est proche parente de la visée hégélienne de l'être-pour-soi, même si le contenu du pari faustien sort bien davantage des limites de l'esprit pur et touche bien davantage au monde qui entoure l'homme. [...] Ici, par conséquent, à l'égard de chacun des niveaux de plénitude atteints, le sujet se comporte avec autant d'exigence que le sujet-objet de la *Phénoménologie* dans sa relation dialectique avec

⁴⁶⁰ Grosos, P. (2016). « Schelling ou Hegel : Odyssée ou phénoménologie de l'esprit ? », in *Revue germanique internationale*, 24, p.50

⁴⁶¹ *PhE* (B), p.121-122

⁴⁶² Bloch, E. (1977). *Sujet-objet : Éclaircissements sur Hegel* (M. de Gandillac, Trad.). Gallimard., p.75 : Ainsi le tout se développe comme un voyage, qui tout ensemble donne et reçoit enseignement. La *Phénoménologie de l'esprit* est l'expérience voyageuse [*die fahrende Er-fahrung*, jeu verbal intraduisible] que fait de soi-même la conscience au niveau du contenu, c'est-à-dire de l'objet. »

⁴⁶³ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.301 : « On a spirituellement comparé la *Phénoménologie* à la *Divina commedia* de Dante, et la comparaison n'est pas sans vérité. En effet, nous nous promenons, conduits par la main de l'auteur, dans les régions des esprits disparus, nous voyons les tourments des uns et nous réjouissons de la bravoure, de la beauté et du bonheur des autres, pour savourer enfin dans le savoir absolu la béatitude des cieux fondés dans l'esprit lui-même ». - Voir aussi Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel* (P. Osmo, Trad.). Gallimard, impr. 2004., p.345

chacune des formes de médiation qu'il a successivement atteintes. [...] Ainsi l'Introduction à la *Phénoménologie* ne contient guère moins le plan de *Faust* que celui de la *Phénoménologie* elle-même. Ce qui lie les deux œuvres est le thème du voyage, l'interpénétration réciproque, dialectique et puissamment élaborée, entre le sujet et l'objet, entre l'objet et le sujet. [...] Ainsi la *Phénoménologie* contient un mélange d'éducation et de déception, unies dans un sujet qui s'enrichit au contact du monde ; comme dans *Faust*, ce drame de l'expérience [...]. Hegel a désigné plus tard la *Phénoménologie* comme le journal de ses voyages d'explorations ; il s'agit donc de quelque chose de beaucoup plus vaste qu'un berceau ; c'est une grande randonnée, une sorte de baptême d'adulte administré par l'esprit du monde. Mais ce qui est, ce qui reste le mieux, c'est de réunir la *Phénoménologie* et le plan du *Faust*, en ce qui concerne aussi bien l'inquiétude de la conscience que le voyage à travers le monde et l'être-pour-soi visé comme but ultime. Et quant à l'itinéraire lui-même, cette série tout à la fois de dessaisissement et de médiations, finalement il suit la route du travail [...]. Route de la production et de la naissance de l'homme grâce au travail, action réciproque et dialectique affectant à la fois le sujet et les objets, suscitant des dessaisissements et derechef suspendant les dessaisissements. Aussi bien la *Phénoménologie* n'est pas simplement l'histoire du savoir en devenir dans ses manifestations phénoménales ; elle est au même titre l'histoire de la manifestation (métamorphose) phénoménale de l'homme en tant qu'il se saisit lui-même encore, pour la première fois, comme celui qui fait sa propre histoire.

Cette association de Hegel à Goethe est en réalité une piste majeure de la recherche sur l'un comme sur l'autre. On sait par-ailleurs que les deux penseurs étaient amis, qu'ils se sont lus et influencés réciproquement. Chez Hegel, le chapitre de la *Phénoménologie* « sur « Le plaisir et la nécessité (*Die Lust und die Notwendigkeit*) » traite du point de vue du personnage de Faust dans le *Faust* de Goethe »⁴⁶⁴. De ce chapitre, il y a trois citations ou quasi-citations du Faust de Goethe⁴⁶⁵. Le personnage de Faust est pris par Hegel comme exemple paradigmatique de l'indigence de la satisfaction du désir et de son égoïsme⁴⁶⁶. Mais le monde lui résiste. Réciproquement, la relation entre Méphistophélès et Faust se pense dans les termes d'un rapport Maîtrise-Servitude. Méphisto est ce démon qui veut s'emparer de l'âme de Faust, et qui, pour se faire, se rend lui-même serviteur disposé à combler tous les désirs de celui-là. Quoi qu'il en soit, l'analogie des deux œuvres, est réelle. D'abord par la thématique du voyage où, « chez Goethe, un manteau magique porte le héros à travers les royaumes »⁴⁶⁷ tandis que « chez Hegel, c'est la

⁴⁶⁴ N. Forster, M. (2022). I. Goethe et Hegel : Faust et la Phénoménologie de l'esprit. In *Goethe, le second auteur* (p. 67-86). Hermann., p.67

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.70-72; PhE (B)., p.325, 329-330

⁴⁶⁶ Labarrière, P.-J. (1979). *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : Introduction à une lecture*. Aubier-Montaigne., p.171-172 : « La première forme que prend ici cette précellence d'une individualité abstraite, c'est celle de la jouissance : Faust est si certain de ce que le monde répond à l'immédiateté de son désir qu'il l'annexe et l'absorbe, si l'on peut dire, dans ce désir même. Expérience totalitaire d'inspiration, et qui ne peut qu'aboutit à un échec. Pourquoi ? Parce que le monde est autre, en fait, que Faust ne l'imagine : il se refuse à cette absorption, et se dresse face au désir dans l'affirmation de sa propre liberté. Liberté qui, pour Faust lui-même, revêt l'apparence totalement inintelligible d'une pure *nécessité* où son désir se trouve proprement récusé. Faust est mis en échec, Faust affronté au destin va succomber à ce destin ; négation pour lui sans signification [...]. Faust meurt, et ne sait pas pourquoi il meurt. Il ne le saurait que s'il acceptait de *reconnaître* celui qu'il a voulu soumettre à son jeu narcissique, et qui a fait valoir contre lui l'exigence de sa propre liberté. »

⁴⁶⁷ Bloch, E. (1977). *Sujet-objet : Éclaircissements sur Hegel* (M. de Gandillac, Trad.). Gallimard., p.55-56

« botte de sept lieues du concept » qui transporte le sujet à travers le monde », mais aussi par la visée finale des œuvres-sœurs dont l'enjeu consiste en une découverte par le sujet de sa propre identité en production au contact du monde qu'il parcourt. Finalement, cette interpénétration du sujet et de l'objet, du Moi et du monde, se révèle comme la « genèse intérieure ou le devenir de la substance », lequel « est indissociablement un passage dans l'extérieur ou dans l'être-là un être-pour-un-autre, et, inversement, le devenir de l'être-là consiste, pour lui-même, à se reprendre en l'essence »⁴⁶⁸. Or, c'est cette interpénétration de l'intérieur et de l'extérieur qui permet de réinterpréter à nouveaux frais cette identité de l'être et de la pensée dont on fait la critique au commencement de cette étude. Il faut bien reconnaître que la lecture de Haym n'en est pas fautive en ce sens, lorsqu'il caractérise Hegel comme un « quidam qui, usant de matériaux nouveaux, grâce à une légère couche de peinture ou de vernis, aurait rassemblé en une fresque unique toutes sortes de fragments de statues et de colonnes en ruines »⁴⁶⁹. Mais il faut tout aussi bien dire contre lui que cet apparent désordre de l'histoire privée de sa chronologie empirique et « jeté dans la confusion par la psychologie », est en réalité l'occasion d'une reconstruction signifiante, qui pose ce qui est *essentiel* pour la conscience⁴⁷⁰. C'est précisément parce que la vérité de l'hégélianisme culmine dans une logique subjective - l'absolu qui est sujet - que l'histoire de la *Phénoménologie* peut s'absoudre de l'objectivité chronologique de l'histoire. C'est en ce sens que Jean-Clet Martin propose une lecture de la science-fiction à travers le prisme de la philosophie hégélienne. La science-fiction, avec ses jeux sur la temporalité et ses visions alternatives de l'histoire, exploite l'idée d'une recombinaison de du temps comme le fait Hegel. Il y a, dit-il, « dans la *Logique* de Hegel, une temporalité qui ne se soumet plus à la chronologie, une durée capable de vitesses insoupçonnées, de sauts brusques, avec une curieuse réversibilité, des retours et des avancées possibles »⁴⁷¹. La temporalité décrite ici suggère que chez Hegel, le développement de la pensée et de l'être ne suit pas une progression chronologique simple. Il s'agit d'une *autre histoire* que l'histoire objective qui se joue. Dans cette réécriture de l'histoire, la métaphysique devient le lieu de l'assouplissement de l'être objectif. Elle s'ouvre à d'autres possibles dans l'histoire recomposée subjectivement selon ce qui est essentiel. Dans la synthèse de la perspective du voyage initiatique comme production dialectique de l'identité par l'expérience et de la recombinaison d'une histoire à la temporalité non-linéaire, nous trouvons chez Hegel, une place pour la défense d'une omniprésence de l'altérité. L'identité du sujet n'est que le produit de son passage dans l'autre.

⁴⁶⁸ *PhE* (B), p.86

⁴⁶⁹ Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard., p.300

⁴⁷⁰ Saeverot, H. (2023). "Hegel's phenomenology of spirit as bildungsroman". *Studies in Philosophy and Education.*, p.3: "Absolute knowledge does therefore not correspond to causal explanations or empirical historical knowledge. Secondly, what does Hegel's sentence mean positively? Absolute knowledge comes into being through consciousness' recollection of its own past. This is how the history of the West is reconstructed by placing it in the context of what is essential, typical and distinctive for an era. The past is thus actualized as meaningful history."

⁴⁷¹ Martin, J.-C. (2017). *Logique de la science-fiction : De Hegel à Philip K. Dick*. Les impressions nouvelles., p.8

Conclusion

En définitive, la lecture de la philosophie hégélienne par Levinas, qui se compose comme une accusation de réduction et de violence, doit nous amener à considérer à nouveau frais cette même philosophie. Dans l'examen de l'identité de l'être et de la pensée, la nécessité de l'esprit qui se découvre comme une réminiscence d'une vérité toujours déjà-là à l'insu de la conscience fait plonger la philosophie hégélienne dans une pensée de la *Présence* et du *Même*. Il n'y a rien d'autre que la conscience, et elle ne découvre rien d'autre qu'elle-même. Aussi, la quête de l'altérité s'affirme nécessairement chez Levinas comme une exigence à sortir du système. Cette percée hors du système de l'onto-logie se pose alors comme une philosophie de la transcendance. Mais ce refus de la dynamique totalisante du système ne peut pas prendre lui-même la forme d'une opposition. Levinas le sait, et il écrit alors dans *Totalité et Infini*: « La négativité suppose un être installé, placé dans un lieu où il est chez soi ; elle est un fait économique, au sens étymologique de cet adjectif ». Car « la résistance est encore intérieure au Même. Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c'est-à-dire totalité. [...] Cette façon de nier, tout en se réfugiant dans ce qu'on nie, dessine les linéaments du Même ou du Moi »⁴⁷². Parce qu'il a été particulièrement attentif aux mécanismes de la dialectique chez Hegel, il a bien compris qu'on ne peut pas s'opposer à Hegel sans le renforcer du même coup - cela même en vertu de la démonstration hégélienne de la détermination négative qui est tout aussi bien positive. Pour cette raison, sa critique à l'encontre de la philosophie hégélienne se démarque de celles de ses prédécesseurs et contemporains (à qui il doit beaucoup), par cette conscience qu'il ne s'agit pas d'être anti-hegelien, mais bien plutôt *autrement qu'hegelien*⁴⁷³. Cet autrement qu'hégélien se présente pour lui comme *l'autrement qu'être* ou *l'absolument autre*, dans la mesure où Hegel représente l'aboutissement de l'histoire de la philosophie, de l'ontologie et de la pensée du Même. Si on pense l'altérité comme une qualité relative, c'est-à-dire comme ce qui fait que l'autre est toujours l'autre « de quelque chose », alors, l'altérité est relativisée à autre chose qu'elle-même. Si l'altérité est relative, cela signifie qu'elle est d'abord déterminée par l'identité d'une chose pour laquelle seulement l'autre est autre. C'est la prééminence de l'identité sur l'altérité. La dérivation de l'altérité comme une propriété secondaire et accidentelle se pose comme négation même de son concept. Dans ce rapport de dérivation, l'autre perd l'essence de son altérité en devenant une simple variation de l'identité première. La conception levinassienne se présente comme une rupture radicale de cette manière d'envisager l'altérité, et il pose alors l'altérité comme quelque chose d'essentiel et non plus d'accidentel. Le refus de cette subordination de l'Autre sous le Même

⁴⁷² *TI*, p. 30-31

⁴⁷³ Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin., p.57

implique qu'il faut renoncer à penser l'autre dans ce rapport de dérivation et de relativité. L'autre n'est pas *relativement autre* par rapport à une identité première, mais bien *absolument autre*. L'exigence de séparation et d'étrangeté insurmontable et inassimilable se pose comme une condition analytiquement contenu dans le concept même d'altérité. Elle se manifeste comme irréductibilité catégorielle de l'altérité. L'*absolument autre*, émancipé des catégories de l'entendement devient tout aussi bien *l'autrement qu'être*, et induit alors une redéfinition de la métaphysique comme transcendance au-delà de l'être. La transcendance prend corps dans le modèle de l'Exode comme d'un voyage sans retour, à l'inverse du retour à soi de l'identité dans l'ontologie de la tradition philosophique qui s'incarne dans le modèle du voyage de l'Odyssée. L'Exode enfin, nous mène vers la piste du judaïsme philosophique comme source spirituelle de cette pensée de l'*absolument autre*.

Cependant l'opacité de certaines implications de ces sources juives dans la philosophie de l'*absolument autre* nécessitait alors un examen critique. Ne pouvant par ailleurs répondre directement à l'accusation réductionniste de Levinas à l'encontre de Hegel pour des raisons évidentes d'anachronisme, la discussion du philosophique du judaïsme se posait alors comme premier point de rencontre des deux philosophies. Mais la réflexion sur la religion est aussi un point cardinal de la philosophie hégélienne, car la « Religion » se pose comme l'avant-dernière station de l'esprit avant le Savoir absolu, et elle présente déjà une première manifestation de l'absolu. Seulement dans la religion, l'absolu est simplement « en soi » (*Ansich*), et non pas encore « pour soi » (*Fürsich*). C'est-à-dire que la conscience religieuse perçoit l'absolu à travers des formes symboliques, mythologiques ou doctrinales, sans encore atteindre une compréhension pleinement conceptuelle et autonome. Dans le savoir absolu, l'esprit parvient à une compréhension pleinement réflexive et conceptuelle de soi. C'est cette double considération doxographique qui nécessitait alors d'en passer dans le développement de cette recherche par un deuxième moment qui se caractérise comme une réflexion sur le phénomène religieux dans l'examen critique du judaïsme. La première raison étant que l'étude du judaïsme philosophique constitue le moyen terme par lequel nous pouvons faire dialoguer directement les philosophies de Levinas et de Hegel. La seconde raison se constitue comme une nécessité interne à l'hégélianisme dans la mesure où la religion est posée comme première manifestation de l'absolu, mais d'un absolu qui ne se sait pas encore comme tel dans l'élément de la science. La religion est en ce sens ce par quoi l'absolu se médiatise avec lui-même, doublement : de manière interne dans l'architecture de la pensée hégélienne, et manière externe et dialectique dans la médiation de l'absolu dans ses deux formes adverses que son l'*absolument autre* levinassien et le *Savoir absolu* hégélien. Nous tenons à rappeler que le travail sur la religion juive n'était pas l'occasion pour nous d'une dépréciation ou d'un jugement négatif à l'encontre du judaïsme, mais qu'il représentait une porte d'entrée particulièrement privilégiée pour travailler philosophiquement les questions de la séparation et de l'hétéronomie. Ce travail sur

l'hétéronomie et la séparation qui structurent l'essence du judaïsme, révèle les structures de dominations invisibles ou du moins non-interrogées par la philosophie Levinassienne, et permet ainsi d'opposer une résistance à cette accusation qu'il porte en atténuant dans ses racines la charge critiques. La lecture des écrits religieux de Francfort aboutissait aussi à la caractérisation de l'amour et de la vie comme principes de réconciliation qui doivent surmonter la séparation. C'est aussi la première manifestation de l'universel concret dans lequel se pose l'unité de la différence et de l'identité. La question de l'unité du tout se pose dans les termes de la reconnaissance déjà dans *L'esprit du christianisme et son destin*, où la question du crime et du châtement trouve son élucidation dans la perspective du pardon qui sera poursuivie dans la *Phénoménologie*. « Le criminel pensait avoir affaire à une vie étrangère ; mais c'est en fait sa propre vie qu'il a détruite ; car la vie ne diffère pas de la vie »⁴⁷⁴, et c'est pour cela qu'il ne trouvera pas le repos tant qu'il n'aura pas saisi l'unité totale de la vie. Il faut surmonter ainsi l'opposition simple de l'universel et du particulier pour aboutir à leur identité, comme en l'identité du sujet et de l'objet.

Il faut ensuite entrer proprement dans le système, et voir, à même la manifestation de l'esprit dans le monde, la réalisation effective de cette unité de l'universel concret. L'unité des opposés est l'identité de leur différence mais elle n'est pas l'annulation de leurs différences. L'identité de l'identique et du non-identique est une unité où précisément demeure la différence. L'examen de cette dialectique dans la *Phénoménologie de l'esprit* par la figure Maîtrise-Servitude et l'examen du concept pur du devenir comme la vérité de l'être et du néant dans la *Science de la Logique* nous permettent de saisir la profondeur de cette identité.

Si l'on reprend désormais à la lettre du texte levinassien l'idée de la transcendance infinie de l'autre, comment ne pas sombrer dans la dimension aporétique de l'impossibilité de dire cet autre ? L'altérité serait par définition ce qui n'a pas de définition, elle ne peut pas se dire ou se penser, car pensée et altérité s'excluraient mutuellement. Dans une perspective semblable à celle de Levinas, mais plus pessimiste, on peut aussi mentionner le travail de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss dans *Triste Tropiques* de 1975, dans la mesure où ce dernier aboutit à l'idée que « la quête de l'autre est une impasse »⁴⁷⁵, et que l'altérité nous échappe sans cesse. Ainsi, pour citer Marie-Joseph Bertini, « l'originalité de cette narration est de nous permettre de comprendre combien chercher l'autre c'est se condamner à ne trouver que soi-même cherchant l'autre ». Or, c'est là justement qu'il faut convertir le désespoir de cette issue. Il faut renverser positivement la conclusion levinassienne selon laquelle, dans le monde, la conscience ne rencontre jamais rien d'autre qu'elle-même. L'intérêt de la perspective du voyage initiatique comme production de l'identité subjective consiste dans le renversement de l'accès à soi par médiation de l'autre en accès à l'autre par la médiation de soi, ou pour être plus exact, à soi-

⁴⁷⁴ *ECD*, p.148-149

⁴⁷⁵ Bertini, M.-J. (2022). Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. *Cycnos*, p.7, sqq

même vécu comme autre. Nous sommes désormais à nous-mêmes le moyen-terme dans la relation vers l'autre. Car l'accès à l'autre n'est jamais *immédiat*, mais bien plutôt *médiatisé* par la différence qui se creuse dans l'écart à soi-même où le « Je » est un autre. « En se regardant regarder, le sujet se saisit lui-même comme un autre et cette distance à lui-même creuse l'abîme dans lequel sombrent les certitudes du sujet connaissant moderne. L'étrangeté à soi-même devient condition de possibilité d'une altérité conçue comme seul rapport à soi et au monde possible »⁴⁷⁶.

L'objectif de la présente recherche consistait à tirer à profit de cette confrontation des Absolus – celui de Hegel, celui de Levinas, ceux aussi de Fichte et de Schelling qui ne sont jamais bien loin – pour atteindre une idée plus claire et plus vraie du statut de l'altérité. Que peut-on en retenir ? Nous retenons tout d'abord de la conception Levinassienne de *l'absolument autre*, l'irréductible altérité de l'autre qui ne peut pas tomber sous ma possession ni sous mon savoir, sans perdre par là son altérité même. Cette irréductibilité se traduit sur le plan de la pensée comme impossible thématization et impossible conceptualisation. Mais la force positive de cette exigence de non-com-préhension de l'altérité se paye d'un coût trop grand. Premièrement, l'étroitesse du couloir de la transcendance chez Levinas trahit l'idéal d'ouverture auquel cette philosophie prétendait, dans la mesure où l'arrêt forcé de la pensée et la situation d'hétéronomie éthique qu'elle pose nous contraint à demeurer dans une attente sans visée. Le sentiment qui en émerge alors n'a rien de moins l'allure de l'ouverture. Deuxièmement, la philosophie levinassienne apparaît dans une certaine mesure comme figée, par l'absolutisation de la séparation insurmontable. Figement qui de fait, semble contradictoire avec l'appel de la diachronie de l'Autre. La séparation n'est pas simplement un état de fait, mais elle est aussi – et peut-être avant tout – un évènement. Avant la prise de conscience de la séparation comme d'une réalité ontologique entre les êtres, il y a d'abord l'expérience de la séparation comme vécu phénoménologique d'un déchirement. Dans cette mesure, le dynamisme du processus dialectique chez Hegel retranscrit probablement plus fidèlement l'idée de séparation que ne le fait l'absolutisation de cette séparation qui la fige. Si bien que l'on pourrait dire de la philosophie de Levinas la même chose que Haym disait de celle de Hegel : que « cette philosophie ne peut pas ce qu'elle doit, et qu'elle n'est pas ce qu'elle veut »⁴⁷⁷. Le troisième problème majeur de la vision Levinassienne de l'altérité, c'est une appréhension unilatérale de sa propre terminologie. Comme si la philosophie levinassienne avait des œillères qui l'empêchaient de voir les autres significations de l'absolument autre. *Autres significations de l'absolument autre* qui peuvent pourtant représenter un grand danger pour cette altérité dont il est pourtant question de prendre la responsabilité. Car dans l'histoire, l'absolutisation de l'altérité est aussi et surtout l'occasion de la plus grande violence à son égard. La tragédie du national-socialisme allemand n'était-elle pas justement le

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p.7

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.294

résultat d'une mise à distance infinie dans laquelle l'altérité radicale de l'autre – le juif, le noir puis l'homosexuel – devint la condition de possibilité de la plus grande barbarie ? Supposer que la considération de l'Autre comme quelque chose d'absolument différent du Même aboutirait nécessairement et logiquement au respect pour cet autre est le fantasme d'une vision trouble et biaisée au plus haut point. Rien de moins nécessaire à ce que l'absolutisation de l'altérité ne découle à son respect infini. Le délitement maximal du Même et de l'Autre tend au contraire la plupart du temps à refuser à l'autre son humanité même. La séparation insurmontable s'impose comme une mise à distance radicale de l'autre jusqu'à son exclusion hors de la sphère de l'humanité, et par cette exclusion devient alors possible précisément la barbarie⁴⁷⁸. Considérer l'Autre sous le régime du Même, dans ce cas-là, a ses vertus morales dans la mesure où la proximité du prochain ouvre une solidarité des destins⁴⁷⁹. Pour cette raison, le traitement de l'enjeu de la reconnaissance réciproques des consciences de soi comme reconnaissance d'un socle commun par Hegel semble combler cet angle mort, et présenter une autre manière de considérer l'altérité. Le mot d'ordre alors consiste à rappeler que « la frontière à ne pas franchir est celle qui sépare la reconnaissance de l'Autre de l'obsession de l'identité », et que « l'identité et l'altérité sont inséparables et doivent être défendues ensemble »⁴⁸⁰. Nous retenons d'autre part de la philosophie hégélienne l'identité de l'intérieur et de l'extérieur pour comprendre comment le sujet et le monde s'interpénètrent et s'informent réciproquement. Le monde porte la trace du travail du sujet, et le sujet est déterminé par la condition culturelle, économique et sociale du monde qui l'entoure. C'est en cela que l'esprit subjectif de la conscience individuelle et l'esprit objectif des institutions s'identifient dans leurs différences au sein de l'esprit absolu. La valeur du processus dialectique de différenciation et de non-différenciation nous mène à la vérité de l'identité des différences dans le Savoir Absolu, où la compréhension du devenir de chacun des termes se pose comme médiation. C'est l'idée de l'être-passé-l'un-dans-l'autre. Cette vérité dialectique est la richesse propre de l'hégélianisme et peut-être le plus grand héritage qu'elle nous lègue. Pour autant nous n'adhérons pas en propre à un monopole du sens par

⁴⁷⁸ Bertini, M.-J. (2022). Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. *Cycnos*, p.5 : « Rappelons que le préfixe *stí*, racine indo-européenne forgera le mot *stigmatias* en grec ancien pour désigner les marques au fer rouge portées par les mauvais esclaves, mais aussi le latin *distingo* qui signifie différencier, séparer, reconnaître comme autre. De là proviennent l'anglais *stick*, et le français étiquette. C'est en ce sens que l'expression « stigmatiser les différences » est un pléonisme puisque stigmatiser signifie précisément différencier. » ; p.11 : « Trop de différence tue la différence en quelque sorte et empêche toute tentative de symétrie. Cette asymétrie fondamentale est la source des hiérarchisations universelles en sexes, races, castes et classes. »

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p.6 : « L'autre devient ce qui n'est pas moi et qui en même temps me ressemble. Le christianisme joue un rôle non négligeable dans ce transfert sémantique : le prochain est à la fois celui qui a besoin de mon aide et celui qui viendra à mon aide car, pour lui, je suis son prochain. Les dimensions morale et théologique renforcent l'idée selon laquelle tout sujet de la conscience est aussi l'objet de la conscience d'un autre d'une part et l'objet de sa sollicitude d'autre part. Passant du souci grec de soi (Foucault) au souci chrétien de l'autre, le sujet devient ce qui se saisit comme réversible et vulnérable dans la mesure où le sort de l'autre est la préfiguration du sien. C'est en cela que la notion de prochain est opératrice d'une nouvelle organisation sociale, spatiale et temporelle fondée sur l'exigence d'une proximité morale et eschatologique. Cette réversibilité du sujet ouvre à la solidarité des destins liés par une continuité/contiguïté débouchant sur un nouvel espace civilisationnel. »

⁴⁸⁰ Touraine, A. (1997). « Faux et vrais problèmes » in *Une société fragmentée ? : Le multiculturalisme en débat* / sous la direction de Michel Wieviorka, François Dubet, Françoise Gaspard... [Et al.]. la Découverte-poche. p.318

le système. Le passage de la *vérité dialectique* de l'être-passé-l'un-dans-l'autre, à la *vérité systématique* qui fait que seul le Tout est vrai – et que par réciproque « ce qui n'est qu'un moment fini du Tout doit révéler son *idéauté*, c'est-à-dire son irréalité, sa non-vérité »⁴⁸¹ –, ce passage là nous paraît être un saut conceptuel trop grand et une conclusion douteuse – voir même dangereuse. La question se pose alors à propos de la possibilité d'une dialectique sans système, qui pourrait à la fois faire valoir l'apport dialectique de la philosophie hégélienne, sans en reprendre les défauts d'une systématisation dont le sens apparaît comme le risque permanent de la violence et de la réduction. A cet égard, on peut trouver dans la philosophie de Théodor Adorno une première piste en direction de cette hypothèse par l'idée de la *Dialectique Négative*⁴⁸².

Le contact de ces deux philosophies aboutit enfin à la conscience de soi comme être à la fois libre et déterminé (autonomie et non-autonomie de la conscience de soi); mais également, à la conscience de soi comme d'un être dont le pouvoir de compréhension et de possession, trouve sa limite dans et par l'altérité. La sagesse ultime de cette confrontation doit nous amener à relire l'histoire de la conscience dans la perspective du voyage initiatique, ou la « patience du négatif » se trouve incarnée dans la rencontre et la séparation des figures différenciées de l'esprit certes, mais encore dans la rencontre et la séparation d'avec les autres avec qui nous partageons cette existence. La rencontre des consciences ne peut et ne doit pas simplement valoir que comme un stade phénoménologique de l'autoconscience où le seul et unique enjeu de cette rencontre consisterait dans la reconnaissances réciproques des consciences de soi orienté en vue de l'objectif intéressé de la vérité de soi-même. L'expérience de l'altérité, c'est aussi – et peut-être surtout – de celle qui nous échappe, qui se dérobe à ma compréhension, à mon pouvoir. Levinas à cet égard n'a pas été détrôné dans sa lucidité lorsqu'il affirme que c'est précisément l'absence de l'autre qui fait sa présence *en tant qu'autre*, c'est-à-dire en tant que ce qui n'est pas moi, ce qui n'est pas à moi, ce qui n'est pas chez moi⁴⁸³. L'altérité se pense alors comme ce qui peut échapper à mon emprise, à ma possession. Levinas l'évoque ainsi sur le modèle de l'amour. Non pas de l'amour-fusion, car celui-là se pose comme absorption et assimilation de l'un dans l'autre. Il parle de l'amour comme altérité dans l'absence de l'être aimé qui dit au plus haut point son altérité, son extériorité hors de mon être. Ici, contre Hegel, il faut affirmer que l'amour ne serait pas seulement et nécessairement la loi de l'unité hégélienne, mais il serait aussi bien « une relation avec ce qui se dérobe à jamais »⁴⁸⁴. Dans la relation à l'être aimé, « l'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient

⁴⁸¹ Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit* (B, IV, A). Ellipses., p.23

⁴⁸² Adorno, T. W. (2003). *Dialectique négative* (G. Coffin, J. Masson, O. Masson, H. G. A. de la postface Holl, & Collège de philosophie. Groupe de traduction, Trad.). Payot & Rivages.

⁴⁸³ Levinas, E. (2011). *Le temps et l'autre* (10e éd). Presses universitaires de France., p.89 : « Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de cette relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre »

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.78, *sqq*

nôtre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère ». Ainsi, tout comme la responsabilité pour autrui est un mouvement sans retour, un engagement de la bonté qui n'attend pas la réciproque de son acte, aussi bien cette asymétrie de la relation à l'autre se pose « dans l'amour [où] il faut se résigner à ne pas être aimé »⁴⁸⁵. L'attention de la philosophie judéo-allemande – commandée d'une certaine manière par l'histoire et l'esprit du judaïsme – à l'égard de l'altérité radicale des choses de l'existence, résonne (paradoxalement) comme une redécouverte de la sagesse stoïcienne de « ce qui ne dépend pas de nous ». Mais cette redécouverte se caractérise précisément en ce qu'elle semble débarrassée de la désinvolture orgueilleuse du sujet maître de soi comme de l'univers qui était celle du stoïcisme. La limite de mon pouvoir d'agir et de posséder dans la révélation du sens de l'extériorité de l'autre n'est pas récupérée de nouveau comme maîtrise – comme maîtrise de moi-même dans la manière dont j'appréhende ce que je ne maîtrise pas. Cette sagesse est celle du laisser être et de l'autre et de l'hospitalité sans attente de réciproque.

Enfin, si l'absolu est bel et bien sujet, comme l'affirme Hegel, alors il doit être confronté aussi à cette limite du pouvoir du sujet de posséder. L'affirmation selon laquelle « l'histoire est rationnelle » signifie qu'elle est le fait d'un sujet autonome, qui se développe par soi (absolu) et réalise des fins immanentes. Il y a une instance qui est le sujet de son devenir, et ce sujet domine l'objectivité du monde pour donner un sens à l'histoire. Or, le degré le plus haut de rationalité auquel peut prétendre un sujet consiste pour lui à être aussi dans la position du savoir de soi comme d'un être limité. Mais, par cette limitation qui constitue sa détermination, il tend également vers l'infini comme vers la négation de sa finitude. Si l'on tente désormais de réconcilier la conception hégélienne avec la philosophie levinassienne, cette unité du fini et de l'infini se dirait ainsi : le sujet qui parvient à la plus grande maturité de son être est un sujet qui n'est pas désabusé de son propre pouvoir, mais qui laisse être l'autre comme cet être extérieur sur lequel il ne peut plus pouvoir (limite de l'assimilation de l'objet par le sujet dans sa rencontre avec l'altérité). La nuance est importante. L'autre c'est celui sur lequel je ne peux plus pouvoir (suspension involontaire qui m'empêche de posséder), et non pas celui sur lequel je ne plus pouvoir (suspension volontaire de l'action qui peut reprendre à tout moment selon ma volonté). Mais en même temps, la mise en question de la conscience par la suspension de son pouvoir éveille ma responsabilité pour autrui, et découvre alors à l'insu de la conscience elle-même une ressource de forces inépuisables. L'autre, c'est celui pour qui je dois tout, et pour qui je peux tout. La limitation de mon pouvoir comme possession éveille alors ma responsabilité pour autrui pour lequel je ne suis jamais quitte, et dans l'impossibilité de ce t acquittement découvre en moi des forces insoupçonnées et intarissables⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ *AE.*, p.190

⁴⁸⁶ *EDE.*, p.269-270 : « La relation avec Autrui me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. »

La conclusion de cette étude semble alors se prononcer en faveur d'une réconciliation des deux sens de l'absolu que Levinas avait tirés de la philosophie de Jean Wahl : l'absolu est à la fois ce qui est séparé, et ce qui est englobant. Mais, par là, nous nous prononçons aussi en faveur d'une réconciliation de l'*absolument autre* et du *Savoir Absolu* en un sens. Or, cela ne peut qu'apparaître que le fait de tourner le dos à la philosophie Levinassienne. D'autant plus que le travail en profondeur de la philosophie hégélienne à révéler combien cette philosophie était tout sauf une philosophie de l'identité pure qui souhaiterait effacer les différences. Si bien qu'il apparaît donc que Levinas fait preuve, à l'égard de la philosophie hégélienne – comme à l'égard de l'ensemble de l'histoire de la philosophie –, de cette violence de réduction dont il accuse ceux-ci même. Il englouti les différences et les subtilités des philosophies qu'il critique dans le monochrome du Même. Mais même s'il n'y avait pas eu cette surinterprétation, il est impossible à vrai dire de ne pas trahir l'un des deux partis, car ils se posent – à l'initiative de Levinas – dans les termes d'une disjonction exclusive qui oblige à choisir l'un ou l'autre. Ne pas choisir entre les deux est déjà une manière de choisir (Hegel). La mise en perspective de ces deux grandes philosophies se présenterait du côté de Levinas comme une inconciliation nécessaire et fondamentale, tandis que chez Hegel, la philosophie est toujours une philosophie de la réconciliation. Ainsi, nous avons abouti au fil de cette étude à une position en faveur de la réconciliation de la réconciliation et de l'inconciliation (Hegel), plutôt que pour l'inconciliation de la réconciliation et de l'inconciliation (Levinas). En cela, nous rejoignons d'une certaine manière la position d'un autre commentateur de Levinas, Francis Guibal :

Entre le *nous* théorétique des Grecs et la *ruah* autrement existentielle des Hébreux, ne faut-il pas, dès lors, laisser comme « s'entamer interminablement » un dialogue sans sectarisme ni éclectisme, qui travaille et altère chacun, invitant à la fois la liberté raisonnable à une écoute qui la porte sans fin hors de soi et la proximité responsable à laisser son inquiétude se greffer toujours à nouveau sur le corps en gestation et en passion de la réalité historique ? C'est peut-être là une tâche qui nous attend encore⁴⁸⁷.

Mais cette réalité historique qu'elle est-elle justement ? Car il faut dire enfin, que l'altérité elle-même est peut-être un concept galvaudé, « un concept qui exige d'être revisité à l'aune de ses usages et mésusages contemporains »⁴⁸⁸. Si Levinas commence *Totalité et Infini* en affirmant qu'il importe au plus haut point de ne pas être dupe de la morale, nous pourrions lui répondre qu'il convient également de ne pas être dupe de l'altérité. Il y a mésusages dans la mesure où l'altérité fait l'objet d'« engouements factices »⁴⁸⁹. Nul ne proclame publiquement qu'il faille se débarrasser de l'altérité, mais en même temps

⁴⁸⁷ Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine*. Hermann., p.202

⁴⁸⁸ Bertini, M.-J. (2022). Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. *Cycnos.*, p.1

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.1

les injonctions sociales tendent à opprimer les différences en permanences. « Dans nos sociétés contemporaines où la différence est paradoxalement d'autant plus prônée qu'elle est socialement stigmatisante, la notion d'altérité est devenue un thème majeur de la plupart des discours [...] pour ne pas dire une simple figure rhétorique dont l'usage garantit une réception consensuelle »⁴⁹⁰. Il y a des nouveaux usages au contraire dans les revendications politiques des minorités sociales qui se réapproprient la négation de leur différence par le système comme caractéristique première de leur identité. La condition de l'opprimé, du dominé, qui caractérise le statut dans lequel se trouve condamné ces figures de l'altérité, est désormais la plus grande force dont ceux qui sont les autres de l'identité dominante. Dans un travail philosophique sur l'altérité, il faut alors prêter l'oreille à ces autres. Car ceux qui « font de la rupture identitaire une identité en soi : être en transit, se réfugier, passer, forcer le passage, obligent à repenser la notion d'identité, à la dépasser en lui substituant des identités négatives, fluides, mouvantes, inachevées, toujours en train de se faire »⁴⁹¹. La construction contemporaine de ces identités négatives semble devoir se ranger sous l'égide de la pensée dialectique hégélienne et sa pensée du négatif comme réalité ontologique et historique. L'autre peut lui aussi revendiquer son identité. Il n'est pas restreint à la seule parole du Décalogue comme commandement du « Tu ne tueras point ». Dans la construction dialectique des identités négatives, il s'agit de « devenir authentiquement l'autre », c'est-à-dire de « survivre à la négation de son altérité, ex-ister (*existere* signifie littéralement en latin sortir du néant) dans le regard de l'autre » comme celui qui revendique son droit à l'existence dans sa différence. Ce sont des identités qui se posent en s'opposant, et qui par là, conquièrent leur vérité dans le combat qu'elles mènent sur la scène politique comme témoignage d'une conscience de soi comme d'une identité médiatisée.

La complexité du concept d'altérité est grande et son équivocité n'aide pas la tâche. Il y a de multiples altérités et de multiples manières de les regarder⁴⁹². Voir l'autre en tant qu'autre n'a rien d'évident ni de nécessairement *immédiat*. Mais une chose est sûre, Hegel n'a pas tué l'altérité, il ne l'a pas réduite simplement sous l'intelligence du Même. Il l'a, au contraire, intégrée et accueillie à sa manière, même si cette manière n'est pas celle de Levinas, à qui l'on pourrait très justement aussi faire d'autres reproches.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.4

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.10 *sqq*

⁴⁹² *Ibid.*, p.8 : « Nous l'avons compris, il n'y a pas une, mais plusieurs altérités possibles, selon le sens, la valeur et la portée qu'on lui donne »

Bibliographie

Corpus Primaire :

Hegel Monographies :

Hegel, G. W. F. (1980). *Logique et métaphysique : Iéna, 1804-1805* (D. Souche-Dagues & A. Kaan, Trad.). Gallimard.

Hegel, G. W. F. (1983). *La positivité de la religion chrétienne* (G. Planty-Bonjour, Trad.). Presses universitaires de France

Hegel, G. W. F. (1986). *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (B. Gilson, Trad.). J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (1988). *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (Lecouteux, C., & Philonenko, A. P., Trad.). J. Vrin

Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit* (G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Trad.). Gallimard.

Hegel, G. W. F. (1997). *Premiers écrits : Francfort 1797 - 1800* (R. Legros & O. Depré, Trad.). Libr. Philosophique Vrin.

Hegel, G. W. F. (1999). *Principes de la philosophie du droit* (J.-L. Vieillard-Baron, Trad.). Flammarion.

Hegel, G. W. F. (2003). *L'esprit du christianisme et son destin* (O. Depré, Trad.). J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2015). *Science de la logique—Livre premier L'Être* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2016). *Science de la logique—Livre deuxième L'Essence* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2016). *Science de la logique—Livre troisième Le Concept* (B. Bourgeois, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2017). *Leçons sur la logique et la métaphysique : Heidelberg, 1817 : cahier de Franz Anton Good* (J.-M. Lardic & A. P. Olivier, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique* ; (texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature* ; (texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit* ; (texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois). Librairie philosophique J. Vrin.

Hegel, G. W. F. (1987). *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques : La logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit* (J. Gibelin, Trad.; 5e édition). J. Vrin.

Levinas Monographies :

Levinas, E. (1975) *Sur Maurice Blanchot. Saint-Clément-de-Rivière*, Fata Morgana. «Essais»

Levinas, E. (1984). « Un langage qui nous est familier ». In *Cahiers de la nuit surveillée*. Lagrasse, Verdier.

Levinas, E. (1984). *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité* (4e éd). M. Nijhoff

Levinas, E. (1990). *De l'existence à l'existant* (2e éd. augm). J. Vrin.

Levinas, E. (1990). *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana.

Levinas, E. (1993). *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*. Libr. Générale Française.

Levinas, E., & Rolland, J. (1995). *Dieu, la mort et le temps*. Librairie générale française.

Levinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l'idée* (2. éd. revue et augm.3. tirage, éd. de poche). Vrin.

Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : Édition suivie d'Essais nouveaux* (éd. suivie d'essais nouveaux, 3. éd. corr). Vrin.

Levinas, E. (2006). *Difficile liberté* (4e éd). A. Michel.

Levinas, E. (2006). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (5. éd). Librairie générale française ; Kluwer Academic.

Levinas, E. (2009). *Œuvres I*, « Carnets de captivité » suivi de « Écrits sur la captivité » et « Notes philosophiques diverses », Chaliel C. et Călin R. (notes et commentaires) B. Grasset IMEC (éd)

Levinas, E. (2010). *Altérité et transcendance* (Éd. 3). Librairie Générale Française.

Levinas, E. (2011). *Le temps et l'autre* (10e éd). Presses universitaires de France.

Levinas, E., & Nemo, P. (2011). *Ethique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo* (Éd. 16). Librairie Général Française.

Levinas, E. (2014). *Noms propres*. Fata Morgana.

Levinas Emmanuel. (2018). *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai [Le mal élémental] / de Miguel Abensour ([Nouvelle édition]). Éditions Payot & Rivages

Littérature secondaire

Adorno, T. W. (2003). *Dialectique négative* (G. Coffin, J. Masson, O. Masson, H. G. A. de la postface Holl, & Collège de philosophie. Groupe de traduction, Trad.). Payot & Rivages.

Bloch, E. (1977). *Sujet-objet : Éclaircissements sur Hegel* (M. de Gandillac, Trad.). Gallimard.

Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort : Ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*. Librairie philosophique J. Vrin.

Bourgeois, B. (1992). *Études hégéliennes : Raison et décision* (1re éd). Presses universitaires de France.

Bourgeois, B. (Éd.). (2008). *Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit : Actes du colloque de la Société Française de Philosophie 12 et 13 octobre 2006*. Vrin.

Derrida, J. (1964). « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69(3), 322-354

Habermas Jürgen. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (Ferry Jean-Marc, Trad.; 3e éd.). Fayard.

Haym, R. (2008). *Hegel et son temps* (P. Osmo, Trad.). Gallimard.

Heidegger, M. (1984). « *La phénoménologie de l'esprit* » de *Hegel* (I. Görland & E. Martineau, Trad.). Gallimard.

Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance* (P. Rusch, Trad.). les Éd. du Cerf.

Hyppolite, J. (1956). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, éditions Montaigne, Paris.

- Hyppolite, J. (1991). *Logique et existence : Essai sur la logique de Hegel* (3e éd). Presses universitaires de France.
- Kojève, A. (2014). *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (R. Queneau, Éd.; Nouvelle présentation). Gallimard.
- MacIntyre, A. C. (Éd.). (1976). *Hegel : A collection of critical essays*.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Les aventures de la dialectique*. Gallimard.
- Papaioannou, K. A. (1973). *Hegel*. Seghers.
- Philonenko, A. (1993). *Lecture de la Phénoménologie de Hegel : Préface, introduction*. J. Vrin.
- Philonenko, A. (2001). *Commentaire de la « Phénoménologie » de Hegel : De la certitude sensible au savoir absolu*. Libr. Philosophique Vrin.
- Pinkard, T. P. (1994). *Hegel's Phenomenology : The sociality of reason*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism : The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.
- Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel* (P. Osmo, Trad.). Gallimard, impr. 2004.
- Schelling, F. W. J. von (2000). *Exposition de mon système de la philosophie : Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* (E. Cattin, Trad.). J. Vrin.

Autres ressources

Ouvrages

- Bellantone, A. (2011). *Hegel en France : V.1—De Cousin à Vera* (V. Gaugey, Trad.). Hermann.
- Bellantone, A. (2011). *Hegel en France : v.2—De Vera à Hyppolite* (V. Gaugey, Trad.). Hermann.
- Béguin, V. (2020). *Dictionnaire Hegel*. Ellipses.
- Bouton, C., & Renault, E. (2022). *Lire la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*. ENS éditions.
- Brezis, D. (2012). *Levinas et le tournant sacrificiel*. Hermann.
- Buber Martin. (1959). *La vie en dialogue* (Loewenson-Lavi Jean Hans, Trad.). Aubier, Éditions Montaigne.

- Buckley, J. H. (1974). *Season of youth: The Bildungsroman from Dickens to Golding*. Harvard University Press.
- Buissière, É. (2015). *La dialectique sans la téléologie : Hegel, Gentile, Adorno*. Éditions Kimé.
- Caron, M. (2006). *Etre et identité : Méditation sur la logique de Hegel et sur son essence*. Cerf.
- Cohen, J., & Nancy, J.-L. (2005). *Le spectre juif de Hegel*. Galilée
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France, 1981-1982* (F. Ewald, A. Fontana, & F. Gros, Éd.). Gallimard ; Seuil.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits. 1 : 1954 - 1975*. (Fontana, & F. Gros, Éd.). Gallimard ; Seuil.
- Habermas Jürgen. (2006). *Théorie et pratique* (Raulet Gérard, Trad.). Payot.
- Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic : From being to infinity*. Purdue University Press.
- Inwood, M. J., & Hegel, G. L. F. (2010). *A commentary on Hegel's Philosophy of mind*. Clarendon Press.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1987). *Les premiers combats de la reconnaissance : Maîtrise et servitude dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : texte et commentaire*. Aubier.
- Jarczyk, G., & Labarrière, P.-J. (1999). *Le négatif ou L'écriture de l'autre dans la Logique de Hegel*. Ellipses.
- Jarczyk, G. (2003). *Au confluent de la mort : L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Ellipses.
- Kain, P. J. (2005). *Hegel and the other : A study of the phenomenology of spirit*. State University of New York Press.
- Kant, I. (2012). *Critique de la raison pure* (A. Tremesaygues & B. Pacaud, Trad.; 8e édition). PUF
- Kervégan, J.-F. (2005). *Hegel et l'hégélianisme*. Presses universitaires de France.
- Labarrière, P.-J. (2014). « *Phénoménologie de l'esprit* », *Hegel*. Ellipses.
- Labarrière, P.-J. (1979). *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : Introduction à une lecture*. Aubier-Montaigne.
- Lamy, L (2015) *Penser la pédagogie avec Hegel. Education*. HAL. {dumas-01261621}
- Lardic, J.-M. (1989). *Comment le sens commun comprend la philosophie*. Actes Sud.
- Maldiney, H. (2012). *Regard, parole, espace*. Cerf.
- Marmasse, G. (2018). *Hegel : Une philosophie de la réconciliation*. Ellipses.

- Marquet, J.-F. (2004). *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Ellipses.
- Martin, J., Vuillerod, J.-B., & Balibar, É. (2020). *L'individu chez Hegel*. ENS éditions.
- Martin, J.-C. (2017). *Logique de la science-fiction : De Hegel à Philip K. Dick*. Les impressions nouvelles.
- Michalewski, C. (2008). *Hegel, « La phénoménologie de l'esprit » à plusieurs voix*. Ellipses.
- Milon, A. (2018). *La place de l'étranger dans la communauté : Dialogue entre Levinas et Blanchot*. Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Moretti, F. (2019). *Le roman de formation* (C. Bloomfield & P. Musitelli, Trad.). CNRS éditions.
- Moyar, D., & Quante, M. (Éds.). (2008). *Hegel's Phenomenology of spirit : A critical guide*. Cambridge University Press.
- Nordmann, S. (2017). *Levinas et la philosophie judéo-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Perinetti, D., & Ricard, M.-A. (2009). *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : Lectures contemporaines*. Presses universitaires de France.
- Petry, M. J. (1978). *Hegel's Philosophy of subjective spirit*. D. Reidel.
- Poirié, F. (1987). *Emmanuel Levinas - Qui êtes-vous ?*. La Manufacture
- Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., & Eisler, R. (Éds.). (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2 : D-F (Völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler). Schwabe.
- Robert, M. (1965). *Roman des origines et origines du roman*. Grasset.
- Ross, N. (2008). *On mechanism in Hegel's social and political philosophy*. Routledge.
- Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel : Précédé de Le sublime hégélien*. Ousia ; Distribution, Libr. Philosophique. J. Vrin.
- Stewart, J. (2000). *The unity of Hegel's Phenomenology of spirit : A systematic interpretation*. Northwestern Univ. Press.
- Szymkowiak, M. (2015). *Autrui : Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*. Flammarion.
- Tinland, O. (2003). *Maîtrise et servitude Phénoménologie de l'esprit* (B, IV, A). Ellipses.

Wieviorka Michel. (1997). *Une société fragmentée ? : Le multiculturalisme en débat /* sous la direction de Michel Wieviorka, François Dubet, Françoise Gaspard... [Et al.], la Découverte-poche.

Wiliwoli Sibiloni Augustin. (2018). *Axel Honneth, lutter pour la reconnaissance*. Domuni-Press.

Zarader, J.-P. (2016). *Le vocabulaire des philosophes*. Ellipses

Zarka, Y. C. (2015). *Critique de la reconnaissance : Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*. Éd. Mimésis.

Articles et revues

Ballbontin-Gallo, C. (2021). TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 62(149), 319-340.
<https://doi.org/10.1590/0100-512x2021n14901cb>

Besnier, J.-M. (2014). L'altérité ou la mort. Résister à l'indifférencié. *Hermès*, n° 68(1), 167.
<https://doi.org/10.3917/herm.068.0167>

Bertini, M.-J. (2022). Le grand bazar de l'altérité. Petite phénoménologie d'une illusion. *Cycnos*.
<https://shs.hal.science/halshs-03808172>

Bouton, C. (2000). Chapitre II. La théorie des deux infinis, in *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. Vrin.
<https://www.cairn.info/temps-et-esprit-dans-la-philosophie-de-hegel--9782711614264-p-142.htm>

Champlin, J. (2011). Hegel's Faust, in *Goethe Yearbook 18*, D. Purdy (Ed.), (pp. 115-126)
https://www.academia.edu/4147700/Hegel_s_Faust

Ciaramelli, F. (1982). « De l'évasion à l'exode », in *Revue Philosophique de Louvain*, 80(48), 553-578.
<https://doi.org/10.3406/phlou.1982.6208>

Duval, R. (1975). « Exode Et Altérité », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59(2),
<http://www.jstor.org/stable/44409211>

Gérard, G. (1999). Charles Taylor, Hegel et la société moderne, in *Revue Philosophique de Louvain*, 97(3), 673-677. www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1999_num_97_3_7173_t1_0673_0000_2

Grosos, P. (2016). « Schelling ou Hegel : Odyssée ou phénoménologie de l'esprit ? », in *Revue germanique internationale*, 24, Article 24. <https://doi.org/10.4000/rgi.1606>

- Guibal, F. (2015). VI. « Levinas après Hegel. Du nous hellénique à la ruah hébraïque ? » In *Figures de la pensée contemporaine* (p. 171-204). Hermann. <https://www.cairn.info/figures-de-la-pensee-contemporaine--9782705690175-p-171.htm>
- Lemaigre, B. M. (1965). Hegel et le Problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna (1801-1802). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 49(1), 3-36
- N. Forster, M. (2022). I. Goethe et Hegel : Faust et la Phénoménologie de l'esprit. In *Goethe, le second auteur* (p. 67-86). Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.thoua.2022.01.0067>
- Pagès, C. (2011). HEGEL ET LEVINAS : autre altérité, autre danger. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 143(1), 1-18. <http://www.jstor.org/stable/44361054>
- Peperzak, A. (1987). Une Introduction À La Lecture De « Totalité Et Infini » : Commentaire De « La Philosophie Et L'idée De L'infini ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71(2), p.216
- Revue internationale de Philosophie : La phénoménologie de l'esprit de Hegel.* (2007). Univ. Libre.
- Rey, J.-F. (2006). « Le maître absolu : Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas ». in *Revue internationale de philosophie*, 235(1), 75-89. <https://doi.org/10.3917/rip.235.0075>
- Saeverot, H. (2023). "Hegel's phenomenology of spirit as bildungsroman". In *Studies in Philosophy and Education*. <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09904-5>
- Stern, R. (2013). "Taylor, transcendental arguments, and Hegel on consciousness", in *Hegel Bulletin*, 34(1), 79-97. <https://doi.org/10.1017/hgl.2013.3>
- Tilliette, X. (1985). L'absolu et la philosophie de Schelling. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 205. <https://doi.org/10.7202/400167ar>
- Tinland, O. (2017). III. « La Phénoménologie de l'esprit de Hegel comme traité de subjectivation », In *La subjectivation du sujet* (p. 75-96). Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.calin.2017.01.0075>
- Vioulac, J. (2005). « Le visage défiguré : Le rapport à autrui dans la métaphysique hégélienne ». *Philosophie*, n° 85(2), 42. <https://doi.org/10.3917/philo.085.0042>

Emissions radiophoniques

Catherine C. (2016, novembre 26) « Levinas dans ses carnets de captivité dit vouloir écrire une philosophie juive ». In *Les Nuits de France Culture*.

<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/catherine-chalier-levinas-dans-ses-carnets-de-captivite-dit-vouloir-ecrire-une-philosophie-juive-4437392>

Sommes-nous prisonniers de la totalité ? (2019, 6 février) Épisode • 3/4 du podcast Comment faire face, Levinas ? In *France Culture*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/sommes-nous-prisonniers-de-la-totalite-7207794>

Axel Honneth — La lutte pour la reconnaissance —. (s. d.). Retranscription d'un débat avec Luc Boltanski tenu à la Villa Gilet de Lyon le 10 novembre 2009. <https://www.youtube.com/watch?v=8GZyK8Oy58k>

Tables des matières

Introduction	5
---------------------------	----------

I.L'accusation de réduction de l'altérité dans le système hégélien et la solution levinassienne de l'<i>absolument autre</i>	15
---	-----------

I.1. L'hégélianisme s'établit comme une philosophie du Même dans l'identité de l'être et de la pensée 15

I.1.A. L'identité de l'être et de la pensée dans la synthèse historico-transcendantale (la critique levinassienne enrichie par la critique de Rudolf Haym)..... 15

I.1.B. La suppression de l'altérité dans la structure circulaire du système 24

I.1.C. L'effacement des distinctions par la sursumption dialectique 29

I.2. La violence du Système contre l'individualité et l'altérité 30

I.2.A. La Totalité ne laisse rien hors de soi (sursumption de la séparation et élimination de l'extériorité)..... 30

I.2.B. La philosophie du Neutre et l'absence de Visage 36

I.3. La réponse Levinassienne de l'absolument autre contre la philosophie du Même et à la philosophie hégélienne 39

I.3.A. L'irréductibilité catégorielle de « *l'absolument autre* » dans la sortie hors de l'ontologie dans « *l'autrement qu'être* » 39

I.3.B. Odyssée contre Exode : deux modèles du voyage pour penser la révolution philosophique..... 44

I.3.C. Le judaïsme comme autre point de départ pour la philosophie 46

II. La détermination du statut de l'altérité dans le cadre d'une pensée de la séparation : l'examen critique du judaïsme philosophique au prisme des textes hégéliens53

II.1. La problématique de la séparation dans le judaïsme	53
II.1.A. Degré d'union ou d'opposition avec le divin : la religion comme principe explicatif des désaccords sur les conceptions de l'altérité.....	53
II.1.B. La solution de Noé quant à l'état de séparation de l'homme et de la nature après le Déluge comme première étape de l'absolutisation de l'altérité	58
II.1.C. De l'exil d'Abraham jusqu'au sacrifice d'Isaac : le commencement du peuple juif par un acte de séparation qui fait la condition de l'étranger et rompt les liens de l'amour	60
II.2. L'étrangèreté et l'hétéronomie du commandement.....	65
II.2.A. La revalorisation de l'hétéronomie contre la critique de l'autonomie et l'ode aux commandements chez Levinas.....	65
II.2.B. La constitution du peuple Juif : l'hétéronomie de son émergence historique et l'histoire de son hétéronomie	69
II.2.C. L'hétéronomie dans l'objectivité du commandement et l'interprétation critique du moralisme kantien comme consolidation de l'objectivité de cette hétéronomie.....	74
II.2.D. Le dépassement de la structure d'hétérogénéité du commandement par l'amour dans la figure de Jésus-Christ.....	79
II.3. L'unité du tout et le concept de la vie	86
II.3.A. L'unification du tout comme tâche ontologique de la religion ne peut s'accomplir dans le judaïsme où la séparation prévaut sur l'unité	86
II.3.B. Unité pensée et unité vivante : le stade de l'entendement comme impasse	88
II.3.C. De l'unité vivante vers la distinction des deux infinis.....	91
II.3.D. Le concept de vie et la vie du concept dans l'union médiatisée du tout auto-divisé.....	95

III. La production de l'identité par l'expérience de l'altérité : le voyage formateur de la conscience . 102

III.1. Le sens de la dialectique du maître et du serviteur.....	102
III.1.A. L'affirmation et l'appel de <i>l'être-autre</i> dans la spécificité de la certitude de soi-même	102
III.1.B. La présence de l'altérité dans l'enjeu de la reconnaissance : la figure maîtrise-servitude	107
III.1.C. Discussion des relectures contemporaines de la dialectique du maître-serviteur en général et de la réception Levinassienne en particulier	116
III.2. L'altérité dans le temps et le devenir du Savoir Absolu	124
III.2.A. Le devenir comme premier commencement de la pensée et production de l'identité concrète	124
III.2.B. L'écriture de l'autre dans le devenir de l'Absolu qui est sujet	132
III.3. Relecture de la Phénoménologie de l'esprit dans les termes du voyage initiatique	135
III.3.A. L'expérience comme <i>Erfahrung</i> : la clef de lecture de la <i>Phénoménologie</i> et à la relation à l'altérité	135
III.3.B. La formation de la conscience à l'aide du <i>Bildungsroman</i> : l'enjeu éducatif de la philosophie hégélienne et la considération l'autre dans son adresse	139
III.3.C. La <i>Phénoménologie de l'esprit</i> est le voyage initiatique de la conscience	145

Conclusion 151

Bibliographie 160

Corpus Primaire :	160
Hegel Monographie :	160
Levinas Monographie :	161
Littérature secondaire.....	162
Autres ressources.....	163

Ouvrages	163
Articles et revues	166
Emissions radiophoniques	168