

Introduction

Ouvrons par une citation :

La démesure de la proximité se distingue de la conjonction où entrent, dans la connaissance et l'intentionnalité, sujet et objet. Par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu, *alternent*, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence. Le retrait n'est pas une négation de la présence, ni sa pure latence, récupérables dans le souvenir ou l'actualisation. Il est altérité ; sans mesure commune avec une présence ou un passé se rassemblant en synthèse dans la synchronie du corrélatif¹.

Le mot que nous nous sommes, dès l'ouverture de ce recueil, permis de souligner dans l'écriture de Levinas traduit un mouvement, et donc une relation ou un rapport, à partir duquel se redéfinit le vocable de *métaphysique*. Marquons ceci d'abord – l'hypothèse : cette redéfinition n'est point venue de l'extérieur de la métaphysique, mais est advenue au cœur de son déploiement et sur fond de toute son histoire. Disons encore, la redéfinition de la métaphysique s'est produite depuis l'histoire qui se sera constituée en « question » et qui aura requis l'essence du fond au sein duquel la pensée se pense, se pose, s'institue et se propose. Il ne s'agit donc pas, pour Levinas, d'inventer un nouveau langage,

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 114.



Alternances de la métaphysique

mais de faire un *autre usage* du vieux mot de métaphysique. D'où la question : à quel ordre la métaphysique aura-t-elle été sommée de répondre pour se redéfinir tout en renouant avec sa première appellation ? Ou encore, à quel appel la métaphysique aura-t-elle été soumise en réitérant tout en se rappelant à son nom ? Ces questions nous enjoignent peut-être à avancer ceci : Levinas se sera livré à l'ultime formulation de la « métaphysique de la métaphysique », pour reprendre ici l'expression de Kant.

L'histoire de la métaphysique est « position essentielle » de la pensée s'identifiant en *sens* et dont le procès doit s'entendre et se comprendre non point comme celui de l'explicitation d'une identité statique, vide et formelle, mais bien plutôt en tant que mouvement d'une identité rationnelle qui développe *en différence* son propre principe. Ainsi, l'histoire de la métaphysique est la procession d'une identité qui s'affirme et s'explicité à travers, dans et par, la différence. Cette identité donc, qui ne cesse d'expliciter son essence au sein même de la différence, de la séparation, de la scission et en quoi s'origine toute opposition possible, est le fondement du penser. Et ce fondement appelle sa propre systématisation au sein de laquelle le savoir s'énonce toujours en une absolue totalité qui est « identité de l'identité et de la différence ¹ ». Car cette systématisation signifie la modalité même du mouvement dans et par laquelle « tout ce qui est ² » se dit à la fois en identité et en différence, c'est-à-dire en tant que « passage » qui de la différence se pense en identité et de l'identité se réfléchit en différence. Ainsi, il ne saurait y avoir d'opposition pure ou, inversement, d'unité simple. Bien plutôt, l'opposition de la différence est cela même qui porte l'absoluité du sens puisqu'elle exprime toujours l'identité de l'unité en tant que *relation* concrète et effective. Dès lors, l'opposition de la différence est toujours signifiée à la fois en sa possibilité et en sa nécessité comme cela

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. fr. B. Gilson, Paris, Vrin, 1995, p. 54.

2. *Ibid.*, *loc. cit.*





Introduction

même qui incarne l'idéalité de l'identité dans la concrétude du réel.

Il sera revenu à Hegel d'exprimer avec la plus grande concision cette thèse directrice de l'histoire de la métaphysique : l'absoluité spéculative du penser ne cesse de s'affirmer et de se déployer dans et comme le mouvement essentiel qui de l'identité se dit en différence et de la différence se dit en identité. En ce sens, il ne saurait y avoir d'altérité hétérogène au déploiement du spéculatif, car dans et par le spéculatif, il faut toujours entendre et déjà comprendre l'accentuation d'un devenir infini qui explicite la différence dans l'identité et dévoile l'identité dans la différence. Ainsi, en dehors du spéculatif, il n'y a rien et en lui *est tout ce qui est*. Le système de l'identité absolue se présente toujours comme le système de l'être qui se dit à la fois comme reconnaissance de soi par soi et comme mouvance privilégiée du penser, comme ce qui est proprement digne de pensée et cela même qui est à penser.

La tâche de la métaphysique est dès lors de déployer cette double diction. Et donc, de concevoir l'être même de « tout ce qui est » dans et par sa rationalité propre. Or ce « concevoir » ne saurait se saisir dans et par la « subsomption » unifiante d'un entendement. Il ne s'agit pas de saisir l'étant dans l'enveloppe déterminante d'une unité préalablement posée. La métaphysique requiert bien plutôt de recueillir l'identité absolue qui transparait dans et depuis l'être en tant que tel. En somme, et c'est en ceci que la métaphysique comprend chaque étant en son uni-totalité rationnelle, il faut laisser l'être se réfléchir dans la pensée en y révélant sa mouvance originaire dont l'essence est de déployer le fondement de l'étant en son devenir propre. Ainsi, concevoir l'être même de « tout ce qui est » en sa rationalité propre implique d'appropriier l'étant en tant que tel comme le reflet de l'être.

Que signifie alors notre titre : *alternances de la métaphysique* ? D'abord, il entend marquer le sens et l'essence de l'histoire de la métaphysique. Mais, et en même temps, il cherche aussi à éveiller, au cœur de ce sens et de cette essence, une exception singulière et irréductible : l'autre de la métaphysique. Ainsi, la pluralité de ce





Alternances de la métaphysique

titre cherche à ouvrir à ce qui œuvre *entre* l'histoire de la métaphysique et l'autre de cette histoire. Et ce en situant toute l'interrogation sous le signe de cette question : comment penser le rapport entre l'« autrement qu'être » et l'« histoire de l'être » ? Ou encore : quel peut être le sens de la conjonction entre l'« autrement qu'être » et l'« histoire de l'être » ?

Penser l'*autre* de la métaphysique *dans* la métaphysique – telle est la loi des essais ici réunis. Or penser ce mouvement, que Levinas signifie par l'expression « au-delà dans », implique un *retournement* de la question fondamentale de la métaphysique. Ce retournement signifie une « mise en question » de la pensée de l'être et ainsi une « altération » du sens de l'être. Est ici exigé de la métaphysique donc qu'elle s'oriente autrement que dans et par le déploiement de la compréhension de l'être. Comme si la métaphysique puisait son inspiration depuis ce qui n'est pas d'elle et répondait à un appel qui ne se confondrait jamais avec elle ni ne se réduirait à elle. La question fondamentale de la métaphysique ne serait peut-être pas la question première ou principale, ni non plus dernière ou ultime. Elle serait peut-être précédée et dépassée par ce qui en elle aura été oublié par elle. Levinas le souligne dès l'ouverture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : au-delà de la co-appartenance originaire qu'elle institue entre l'être et la compréhension de l'être et en deçà de la conjonction qu'elle déploie entre l'effectuation du sens et la visée signifiante, la question est invocation, adresse, prière. Ainsi, la question ne viserait pas uniquement à dévoiler cela même qu'elle mirerait. Plus anciennement, et avant de se constituer en une visée, la question est *mise en question*, c'est-à-dire éveillée par ce qui ne peut s'inscrire dans l'ordre du questionnable : l'autre du fondement. Or qu'est-ce qui s'ouvre ainsi au cœur de la métaphysique en ne participant pas de son histoire ? Qu'est-ce qui vient à même sa question fondamentale en n'émanant pas de la quête du fondement ? Peut-être ceci : l'événement au-delà du fondement, irréductible à l'explicitation du sens ou de l'essence, commandant, depuis son irruption, la métaphysique à se dire





Introduction

toujours autrement. Comme si l'événement de la métaphysique lui arrivait toujours depuis un ailleurs à la fois en elle et irréductible à son essence – l'éveillant à l'alternance infinie de sa tâche première et de sa visée ultime.





I
Subjectivité et altérité





Hegel et Levinas D'une langue à l'autre – la nuit

D'abord – mais sans chronologie ni chronique – il y aura eu la nuit.

Et Hegel la guettait déjà dans le regard de l'homme :

Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable* – ici vous tombe dessus la nuit du monde¹.

Il la guettait dès les premières années passées à Iéna alors qu'il rédigeait le « Projet » de la *Realphilosophie*. Car cette nuit, ce vide nocturne n'est rien de moins, rien de plus, que l'homme lui-même : « L'homme est cette nuit, ce néant vide et creux²... ». Cette première figure de l'homme figure ainsi l'absence de toute figure, l'obscurité qui se montre sans rien montrer, consumant tout dans son phénomène, ne laissant rien d'elle-même, nulle trace, nulle marque, nul signe. Elle est, écrit Hegel, un « jeu (*Spiel*) sans essence³ », c'est-à-dire une présence qui joue sans limite à se tenir tellement à l'écart de l'essence qu'elle n'a pas ou plus d'es-

1. G. W. F. Hegel, *Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*, dans Jacques Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984, p. 194.

2. *Ibid.*, *loc. cit.*

3. *Ibid.*, *loc. cit.*





Subjectivité et altérité

sence, ni de loi, sauf peut-être celle-ci, obscure et ténébreuse : emporter le tout du sens dans le vide et occulter la totalité de l'essence dans l'abîme d'un signifiant sans signifié. Car ce jeu ne travaille pas encore, il n'a pas encore d'horizon, c'est-à-dire qu'en tant que tel, à supposer qu'on puisse dire « en tant que tel » de quelque chose qui n'est pas, il ne présente que l'effroyable scène d'une interminable éclipse assombrissant à la fois le monde et le regard de l'homme dans l'indistinction et l'indifférenciation. Analysée comme « subjectivité abstraite » ou comme « Soi pur », cette nuit absolue signifie la conscience lorsqu'elle intériorise et conserve les multiples images et impressions qu'elle reçoit sans les inscrire dans une histoire du temps et de la représentation, les laissant donc surgir et disparaître tour à tour dans une indétermination vertigineusement « *a-consciente*¹ » (*bewusstlos*) – « ici une tête sanglante, là une figure blanche² ». Comme si la conscience n'était que le réceptacle creux et passif d'un déploiement de formes qui se détruiraient sitôt qu'elles apparaîtraient. En somme, cette nuit, selon Hegel, c'est la conscience qui se délaisse soi-même, se perd et s'égare, s'évanouit dans la vacuité immédiate d'une indirection sans retour. Or cette nuit, il ne faudra pas la laisser à elle-même, mais bien plutôt la traverser, la pénétrer, s'y enfoncer, c'est-à-dire aussi la contempler en appropriant déjà et en anticipant toujours l'instant où la philosophie s'éveillera et ouvrira l'œil sur l'aurore d'un discours qui aura compris « en soi et pour soi », par la simple prise de leur énonciation, toutes les figures de son au-delà, toutes les formes de son obscurité et toutes les ressources de son dehors. Car cette nuit, la philosophie ne peut pas ne pas y aller, ne pas *décider* de s'y jeter et d'y être exposée, pour voir, dans l'opacité de son firmament, luire une direction, scintiller une orientation, briller l'« unique étoile » :

1. G. W. F. Hegel, *Realphilosophie d'Iéna, (1805-1806)*, dans J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État, op. cit.*, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 195.





Hegel et Levinas

La décision de philosopher se jette purement dans la pensée – elle s’y jette comme dans un océan sans rivage ; toutes les couleurs chatoyantes, tous les points d’appui ont disparu, toutes les autres lumières rassurantes se sont éteintes dans la nuit du monde. Son seul mouvement est celui de se heurter et de s’enfoncer dans ce qui est le plus singulier et le plus autre pour elle-même. C’est là que brille l’unique étoile, l’étoile de l’esprit, cette étoile est l’étoile polaire¹.

Comme si la nuit (*Nacht*) se doublait déjà d’un pouvoir (*Macht*) : celui de rendre l’indistinct distinct, de transformer l’indirection en direction, de suspendre son obscurité au regard empli de lumière d’un veilleur gardant, sauvegardant, c’est-à-dire témoignant déjà du crépuscule où le Concept s’élance et l’animal philosophique peut prendre son envol. Car, en cette nuit, quelque chose s’est tramé, une langue s’est nouée et accomplie, selon un schéma de l’essence comme négativité qui se vérifie et s’élabore sans cesse à partir de cette thèse avant toute thèse, depuis cette *pro*-thèse, donc : le concept signifié relève toujours le signifiant, qui relève déjà le référent. Ou encore, la langue ne s’accomplit, ne devient en et pour elle-même sens et essence, qu’en se traversant et en se supprimant, qu’en se suspendant et en se niant en vue du Concept depuis lequel elle est toujours déjà signifiée. Comme si la langue ne pouvait s’approprier qu’en s’enfonçant toujours dans ce qui l’induit, c’est-à-dire au bout de sa propre négativité ou au fond de sa dé-fondation, jusqu’à ce que son déracinement achève son essence enracinante et que sa déclosion parachève son éclosion. Sans ce débord de la langue se relevant en se supprimant, s’élaborant en se détruisant, la langue ne serait tout simplement pas la langue. Elle demeurerait, écrit Hegel, « naturelle », c’est-à-dire finie, particulière, abstraite, déterminée dans les limites closes et immédiates de sa totalité formelle. Elle serait alors infiniment éloignée, distancée, séparée de ce qui en elle se conçoit et se saisit,

1. G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften (1818-1831)*, W. Jaeschke (éd.), Hambourg, F. Meiner, 1997, p. 19.





Subjectivité et altérité

se prend et se comprend, s'élève et se relève. Elle se réduirait à un point si pur qu'elle ne resterait auprès de soi qu'en s'entêtant à renoncer à tout et au tout. Ainsi fixée au sol natal et figée dans la naturalité, la langue « naturelle » n'incarne aucune impulsion qui puisse ouvrir au sens et assurer l'essence d'une histoire. Elle demeure encore incapable de s'élever à ce qu'elle aurait dû être. Et donc cette langue chute, déchoit, s'abîme. En vérité, elle ne plane, dans sa pureté évanescence, que sur la mort. Or, pour comprendre l'éveil à elle-même de la langue, pour saisir en quoi et pourquoi son concept est déjà la vérité de sa naturalité immédiate, il faut prendre en charge et en conséquence toute la théorie hégélienne du langage et, au cœur de celle-ci, toute la procession de l'*Aufhebung* ainsi que le travail ou, pour reprendre ici le titre de cette renversante étude de Jean-Luc Nancy qui nous a appris à lire Hegel en et pour lui-même, c'est-à-dire à le relire *autrement*, l'« inquiétude du négatif¹ ». Comprendre, au fond, ceci : la langue « naturelle » porte toujours et touche déjà à sa propre mort, de même qu'il appartient à son corps de résonner et, ce faisant, d'élever son cadavre à la hauteur du Concept vivant dans le temps même de sa décomposition.

Or ce mouvement ne saurait se saisir sans *désir*. Car le désir implique forcément cela même qu'il nie. Non pas qu'il détruise en consommant ou en intériorisant, mais bien plutôt, parce que le désir inscrit en ce qu'il nie le *rapport*. Il révèle ce qui dans le rapport *se* rapporte. Afin d'illustrer cette mouvance spéculative, Hegel prend toujours l'exemple de la « conscience théorique » qui, dans et par le désir, *se* réfléchit et, par là même, fait fléchir sa contradiction inhérente. Car la « conscience théorique » ne se constitue qu'en s'opposant à un « étant-posé-là-devant », à une *chose*, donc, qui ne s'oppose pas, qui ne se rapporte pas et qui n'entre pas d'elle-même en relation. Ainsi, la « conscience théorique » ne se forme qu'à partir d'un rapport qui ne fait que s'abstraire de tout rapport en se distanciant de ce qu'elle met en rapport

1. Jean-Luc Nancy, *Hegel – l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

