

ALTÉRITÉ ANARCHIQUE – RÉCONCILIATION DE DESCARTES ET KANT DANS LA DERNIÈRE PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS

MASUMI NAGASAKA

Abstract

This paper considers the anarchical alterity that Emmanuel Levinas discusses in a continuation of the great tradition of critical philosophy, beginning with Descartes and Kant. In this vein, we examine the concept of self-criticism or the criticism of knowledge by knowledge itself, which we consider to be an axis of the whole corpus of Levinas' work. Already presented in *Totality and Infinity* (1961), this notion is reformulated in *Otherwise than Being or Beyond the Essence* (1974) on the one hand, in the continuity of *Totality and Infinity*, and on the other hand, in the radical discontinuity of this work. We clarify this transformation of self-criticism as a conciliation of Cartesian proof of the existence of God and its Kantian critique from which we explain the necessity of anarchy of the alterity.

Introduction

Cet article a pour but de prendre en considération l'altérité anarchique dont parle Emanuel Levinas en continuité avec la grande tradition de la philosophie critique, notamment en partant de Descartes et de Kant. Pour cela, nous nous appuyerons sur le concept de « critique de soi » ou de critique du savoir par le savoir, que nous pouvons retrouver à travers tout le corpus de la philosophie de Levinas. Déjà présentée clairement dans *Totalité et infini*, cette notion est reformulée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais *Autrement qu'être*), d'une part, sur la continuité de *Totalité et infini*, d'autre part, sur la discontinuité radicale de ce dernier. C'est dans la transformation de la « critique de soi » qu'apparaît le concept de l'altérité anarchique.

Afin d'éclaircir l'arrière-plan de ces continuité et discontinuité, nous nous référerons, dans un premier temps, à l'une des preuves que Descartes donne pour l'existence de Dieu dans les *Méditations*, et ensuite à la critique kantienne, présentée dans la *Dialectique transcendantale*, qui décèle une erreur dans la preuve de l'existence de Dieu. Dans un deuxième temps, nous énumérerons les points qui marquent la continuité et la discontinuité de la notion de « critique de soi » dans *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Ce faisant, nous montrerons que la critique kantienne de l'idéal transcendantal peut être significative afin de considérer la transformation de la « critique de soi ». Cette conception kantienne permet au sein de la « critique de soi », un mouvement vers l'au-delà de l'ontologie que Levinas caractérisera comme « méta-ontologique ». De là émerge en même temps la notion de l'altérité anarchique. Et pourtant, dans un troisième temps, nous verrons aussi que l'ouverture sur le méta-ontologique ne doit pas être séparée de l'ontologique. C'est à ce moment précis que se manifeste une attitude significative de Levinas à l'égard de la critique kantienne de l'illusion transcendantale.

I. L'argument cartésien de l'existence de Dieu et sa critique kantienne

1. La première des preuves de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation*

Parmi les preuves de l'existence de Dieu que Descartes donne, nous nous concentrerons ici sur la première preuve dans la troisième *Méditation* qui est importante pour Levinas.

Tout d'abord, Descartes soutient que l'effet ne peut tirer sa réalité que de sa cause, et que par-là, la cause doit contenir plus de (ou sinon autant de) réalité que l'effet. Il s'ensuit que « ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait »¹. Ainsi, Descartes suppose « un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet »². D'autre part, il distingue les choses et les idées des choses qui sont les « images » de celles-ci. Il soutient qu'il est possible que les idées des choses contiennent moins de perfection que les choses elles-mêmes, mais il est impossible qu'elles contiennent plus de perfection que les choses³.

¹ Cf. Descartes René – Bridoux, André (éd.), *Descartes – Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1941, désormais *D*, p. 181 ; Adam Charles – Tannery Paul, *Œuvre de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897, tome VII, désormais *AT VII*, p. 40.

² *D*, p. 182 ; *AT VII*, p. 42.

³ Cf. *D*, p. 182 sq. ; *AT VII*, p. 42.

Ici, c'est le concept de comparaison qui constitue le noyau de l'argument. Selon Descartes, si je pense savoir qu'« il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait », cela atteste que j'ai « l'idée d'un être plus parfait que mien » et que par-là je me compare avec cet être⁴. Ici, l'idée d'un être tout parfait est exigée comme condition pour que je puisse me mesurer. Or, cet être parfait est l'être infini, car, selon Descartes, il est évident qu'il y a « plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie »⁵. Le fait que je dispose de « l'idée de la substance infinie », bien que je sois moi-même fini, atteste que cette idée « avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »⁶. C'est au titre de cette substance infinie que « Dieu existe »⁷. C'est ainsi qu'est décrit le premier argument de l'existence de Dieu dans la troisième *Méditation*. À cela s'ajoute la deuxième preuve qui part de mon existence et remonte à sa cause ultime et simple qu'est Dieu⁸. La troisième preuve qui complète les autres dans la cinquième *Méditation*, soutient qu'à l'essence de Dieu appartient nécessairement la « perfection », et que, comme l'« existence » est une des qualités de la « perfection », Dieu existe.⁹

2. La critique kantienne de la position ontologique de l'idéal transcendantal

Kant définit par l'expression « argument cosmologique », l'argument qui part de l'existence empirique pour prouver l'existence de Dieu comme cause ultime de cette existence empirique, et par celle d'« argument ontologique » celui qui prend l'existence pour prédicat réel (par exemple « perfection ») de Dieu.¹⁰ En effet, toutes les sortes de preuves de l'existence de Dieu contiennent, selon Kant, cet argument ontologique. Kant met le doigt sur le fait que l'être (ou l'existence) n'est pas un prédicat réel qui peut qualifier l'essence d'une chose (Dieu).¹¹ En même temps, il qualifie la cause ultime dont parle Descartes plutôt comme l'« idéal transcendantal », et critique la position de son existence en la qualifiant de « su-

⁴ *D*, p. 186 ; *AT VII*, p. 45 sq.

⁵ *D*, pp. 185sq. ; *AT VII*, p. 45.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*.

⁸ Cf. *D*, p. 188 sq. ; *AT VII*, p. 48 sq.

⁹ Cf. *D*, p. 205 ; *AT VII*, p. 67.

¹⁰ Cf. Kant Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*, III/IV, Reimer, 1911, désormais *KrV*, A590 sq. ; B618 sq. Pour la traduction française : Kant Emmanuel – Alquié Ferdinand (dir.) – Delamarre Alexandre J.-L. – Marty François – Barni Jules (tr.), *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.

¹¹ Cf. *KrV*, A598 ; B626.

breption » de la raison. Afin de comprendre comment cette critique évolue, nous commencerons tout d'abord par éclairer la notion d'« idéal » en général.

L'idéal est un individu qui concrétise en lui l'idée. Kant explique la différence entre l'idée et l'idéal comme suit : « De même que l'idée donne la règle, l'idéal [...] sert d'*original* pour la détermination intégrale (*durchgängige Bestimmung*) de la copie »¹². À savoir : nous avons besoin de l'individu qui concrétise parfaitement l'idée et qui sert d'*original* par rapport auquel nous pouvons nous comparer : « nous n'avons, pour évaluer nos actions, d'autre étalon (*Richtmaß*) que la conduite de cet homme divin [scil. l'idéal] en nous, avec lequel nous nous comparons, et d'après lequel nous nous jugeons et nous corrigeons, mais sans jamais pouvoir atteindre sa perfection »¹³. Autrement dit, l'idéal sert de « mesure (*Richtmaß*) », « afin de pouvoir estimer et mesurer en conséquence le degré et le défaut de ce qui est incomplet »¹⁴. Mais en fait, un tel « idéal » ne peut être que « purement fictif », car aucun individu que nous rencontrons dans l'expérience comme phénomène ne peut incarner parfaitement l'idée¹⁵.

La conception de l'idéal transcendantal s'appuie sur l'idéal en général. Ici nous devons néanmoins prêter l'attention à la distinction kantienne entre l'aspect logique et l'aspect ontologique des prédicats ; en d'autres termes : à la distinction entre le concept et la chose. Tandis que le concept n'obéit qu'à la loi de non-contradiction, la chose obéit, non seulement à la loi de non-contradiction, mais aussi au « principe de la détermination intégrale ». Si Kant explique : « pour connaître intégralement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par-là, soit affirmativement, soit négativement »¹⁶, cela veut dire que chaque chose est déterminée « dans son rapport avec la *possibilité* entière, à titre d'ensemble qui comprend tous les prédicats des choses en général ».¹⁷ Il s'ensuit que l'on présuppose une « idée de l'*ensemble de toute possibilité* (*Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit*) » qui permettrait de déterminer toute chose singulière intégralement.¹⁸

Puisque toutes les prédications négatives peuvent être observées comme des négations des prédicats affirmatifs, à savoir, dérivées d'eux, on peut désigner « l'ensemble de toute possibilité » comme l'ensemble de tous les prédicats positifs. Également, puisque tous les prédicats affirmatifs dérivés et complexes peuvent être renvoyés à leurs prédicats originaux et simples, en fin de compte, ce que l'on

¹² Cf. *KrV*, A569 ; B597. Kant souligne, traduction légèrement modifiée.

¹³ *KrV*, A569; B597.

¹⁴ *KrV*, A570; B598.

¹⁵ *KrV*, A570; B598.

¹⁶ *KrV*, A573; B601.

¹⁷ *KrV*, A572; 600.

¹⁸ Cf. *KrV*, A573; 601.

exige en tant qu'idéal est un seul « simple » (*einfach*)¹⁹ prédicat ou l'être originaire (*Urwesen*) en tant que fondement (*Grund*)²⁰ de tous les autres prédicats²¹.

Selon Kant, l'erreur de la preuve de l'existence de Dieu consiste en ceci qu'elle désigne cet ensemble de toute possibilité qui n'est rien d'autre que l'idéal transcendantal, et donc la « présupposition transcendantale », comme existante.

Cette erreur ne surgirait pas si l'on pouvait distinguer la dimension logique de celle ontologique. Ce qui est possible logiquement n'existe pas forcément.²² Par contre, il en va autrement de la détermination d'une chose, à savoir la prédication ontologique. La proposition qui déclare que telle ou telle chose existe, n'est pas une proposition analytique, mais bien, éclaircit Kant, synthétique²³. Si la prédication ontologique est synthétique, c'est parce que le concept doit être lié, soit immédiatement, soit médiatement à travers le raisonnement, à la perception sensible.

Or, cette distinction entre le concept et la chose est manifeste, s'il s'agit d'une chose qui peut être donnée à la perception.²⁴ Néanmoins, s'il s'agit d'un objet de la pensée pure, cette distinction rencontre son impossibilité,²⁵ car rien ne peut être donné ou lié à la perception. C'est pourquoi, explique Kant, rien ne peut justifier une existence en dehors de l'unité de notre expérience qui est limitée par la perception sensible.²⁶ L'idéal transcendantal est l'objet d'une pensée pure qui ne peut jamais être lié à l'intuition sensible. C'est pourquoi il n'est pas un objet de la connaissance. L'argument cartésien remplace l'objet de la pensée pure par l'objet de la connaissance.

II. La transformation de l'altérité archique en altérité anarchique dans la pensée de Levinas

Or, la principale œuvre de Levinas, *Totalité et infini*, peut être considérée, d'une part, comme la radicalisation de la critique de soi entamée par Kant, mais également comme une défense de la première preuve cartésienne contre Kant. Nous allons tout d'abord considérer ce premier point.

¹⁹ *KrV*, A579; B607.

²⁰ *KrV*, A579; B607.

²¹ Cf. *KrV*, A579; B607.

²² Cf. *KrV*, A596; B624, note.

²³ Cf. *KrV*, A599; B627.

²⁴ Cf. *KrV*, A600; B628.

²⁵ Cf. *KrV*, A601; B629.

²⁶ Cf. *Idem*.

1. La radicalisation de la critique de soi dans *Totalité et infini*

De manière semblable à Kant, Levinas part de la conviction selon laquelle la tâche propre du savoir consiste dans sa fonction autocritique²⁷. Dans son autocritique, en remontant au-delà de son origine, le savoir tâche de « pénétrer en deçà de sa propre condition »²⁸. Néanmoins, chez Levinas cette autocritique du savoir ne prend pas fin avec la limitation de son droit, mais va jusqu'à l'autocritique tout court, à savoir, à la critique de son existence elle-même. C'est pour articuler cette radicalisation de l'autocritique que Levinas introduit la distinction entre deux sortes d'autocritiques : l'une qui s'en tient encore à la limitation, l'autre qui va au-delà de celle-ci²⁹. Dans ce qui suit, nous verrons quatre caractéristiques de la radicalisation de cette notion dans cet ouvrage, avant d'examiner la transformation de ce concept dans *Autrement qu'être*.

i) *Le détachement du pouvoir et l'indépendance de l'échec*. Levinas décrit la première sorte d'autocritique comme ce qui a pour tâche de m'accuser de franchir la limite de mon pouvoir³⁰. Elle ne met pas en cause mon pouvoir lui-même, mais le présuppose³¹. Nous la qualifions d'autocritique relative, car elle suppose « l'idéal » de mon pouvoir en rapport avec lequel je me détermine, je me mesure, je me limite comme finitude. Dans le contexte de la philosophie kantienne, il s'agit de la constatation de l'intuition humaine comme quelque chose de limité au sensible. À la différence de cette autocritique relative, la deuxième sorte de critique me dénonce en tant que je possède mon propre pouvoir³². Nous pouvons la nommer *autocritique absolue*, car l'objet de critique n'est plus ici ma finitude, ni la prétention illégitime de mon pouvoir, ni la faute que j'aurais dû éviter, mais bien mon existence tout court³³. On peut dire que la philosophie de Levinas consiste

²⁷ Levinas Emmanuel, *Totalité et infini* [1961], Paris, Le livre de poche, 1996. désormais *TI*, p. 81.

²⁸ *TI*, p. 83.

²⁹ « [La] critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité : c'est-à-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité » (*TI*, p. 81).

³⁰ « De l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence et d'introduire de l'ordre dans les relations humaines » (*idem.*).

³¹ La première sorte de critique « suppose [...] un pouvoir de réflexion sur son propre échec [...] » (*TI*, pp. 81sq., nous soulignons).

³² « C'est la révélation d'une résistance à *mes pouvoirs*, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs [...] » (*TI*, p. 83, nous soulignons).

³³ Cette accusation renvoie à *De l'évasion*, dans lequel Levinas note que l'« être est "imparfait" en tant qu'être et non pas en tant que fini » (Levinas Emmanuel, *De l'évasion* [1935], Paris, Fata Morgana, Le livre de poche, 1982, p. 120).

à radicaliser l'autocritique, de passer de celle qui reste encore relative à celle qui finit par devenir absolue.

ii) *L'amplification à l'infini de la tâche de la critique due à son impossibilité*. En même temps, cette autocritique absolue se révèle impossible dans la mesure où le savoir est l'activité du sujet qui ne peut faire autrement que d'exister comme possibilité. Nous constatons ici un phénomène particulièrement curieux. La possibilité de cette autocritique se fonde sur son impossibilité même. Une telle impossibilité radicale, qui n'est pas l'impossibilité du fait de la limite ou de la « finitude » de ma possibilité, mais l'impossibilité de ne pas être – Levinas le nomme « il y a »³⁴ –, est l'origine de l'accomplissement de l'autocritique. L'impossibilité de ne pas être fonctionne en tant que dépôt infini pour la possibilité de l'autocritique.

iii) *La critique de la critique*. Néanmoins, cette autocritique absolue n'est pas décrite comme hétérogène à l'autocritique relative. Elle est la satisfaction de la tâche de l'autocritique au sens propre, que l'autocritique relative ne peut atteindre³⁵. En ce sens, elle a un caractère de critique de la critique ou d'itération de la critique.

iv) *La fin de l'anarchie*. Toutefois si Levinas a dû remonter de l'autocritique relative à l'autocritique absolue, ce n'est pas seulement parce que telle est la tâche du savoir, mais aussi parce que l'autocritique relative renvoie, tout du moins selon *Totalité et infini*, au doute anarchique, à la régression à l'infini³⁶. Cette critique, s'appuyant toujours sur son pouvoir, est ramenée à chercher en vain le principe ou la cause, sans atteindre l'ultime principe ou la cause définitive. À l'opposé de cela, l'autocritique absolue, en abandonnant mon pouvoir en tant que fondement et en s'ouvrant à autrui comme « principe du phénomène »³⁷, se trouve fondée et s'arrête dans cette descente en abîme de l'« il y a ». En rencontrant une archè, cette autocritique met un terme au doute anarchique.

Ainsi, nous avons vu quatre caractéristiques de la radicalisation de la critique de soi dans *Totalité et infini*.

³⁴ Levinas Emmanuel, « Il y a », in : Wahl Jean, (dir.), *Deucalion*, Paris, la revue fontaine, 1946, pp. 143–154.

³⁵ « Mais l'essence critique du savoir nous conduit aussi au-delà de la connaissance du *cogito* [...]. L'évidence du *cogito* [...] ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du *cogito* lui reste antérieur » (*TI*, pp. 84sq.).

³⁶ « La question critique posée en psychologie ou en théorie de la connaissance [scil. en somme, l'autocritique relative], reviendrait à demander, par exemple, de quel principe certain découle la connaissance ou quelle en est la cause. La régression à l'infini serait ici, certes, inévitable [...] » (*TI*, p. 84).

³⁷ *TI*, p. 92.

2. La défense lévinassienne de Descartes contre Kant

Ces caractéristiques de « critique de la critique » ont un rapport essentiel avec une tâche importante de ce livre datant de 1961, qui consiste dans la défense de l'argument ontologique cartésien contre la critique kantienne. Car, la critique absolue, comme critique de la critique relative en tant que limitation, n'est rien d'autre, dans le contexte de la lecture lévinassienne de Kant, que la critique de la critique de l'idéal transcendantal, à savoir, la défense de l'argument ontologique.

Levinas souligne l'antécédence, qu'il trouve chez Descartes, de « la certitude de l'existence divine » « par rapport à laquelle se pose et se conçoit la finitude de cogito ou doute »³⁸. Cela signifie que contrairement à ce que Kant soutient, Descartes ne fabrique pas l'idéal en tant que superlatif du moi, mais avant que je ne l'aie en moi, il est mis en moi et c'est à partir de cela que je peux avoir le doute de mon imperfection. En ce sens, le Parfait précède l'imparfait, et non l'inverse³⁹. « Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir »⁴⁰.

Afin d'émettre une objection plus claire contre la critique kantienne, Levinas distingue l'« objet », à savoir, l'objet de la constitution de la subjectivité, d'une part, et ce qui n'est pas objet, ce qui ne peut pas être constitué par la subjectivité, c'est-à-dire, ce qui se pose comme principe à son extérieur. « De tout objet je rends compte par moi-même, je les contiens. L'idée de l'infini ne m'est pas objet. L'argument ontologique gît en la mutation de cet « objet » en être, en indépendance à mon égard »⁴¹. Cela signifie que la critique kantienne de l'argument cartésien n'est juste que si celui-ci parle d'un objet que je conçois. Toutefois, l'idée de l'infini dont Descartes parle n'est pas un objet constitué par la subjectivité. Nous voyons ici clairement la défense lévinassienne de Descartes. « Dieu, c'est l'Autre. Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée »⁴².

³⁸ *TI*, p. 231.

³⁹ « [Le] réveil vient d'Autrui. [...] C'est parce qu'elle [scil. l'existence] soupçonne qu'elle se rêve, qu'elle se réveille. [...] Mais ce soupçon [...] suppose l'idée du Parfait » (*TI*, p. 85).

⁴⁰ *TI*, p. 232.

⁴¹ *TI*, p. 232.

⁴² *TI*, p. 232.

3. La critique lévinassienne de la critique kantienne de l'idéal transcendantal

Parallèlement à cette défense de Descartes, Levinas émet une critique à l'égard de la critique kantienne.

i) *Autrui qui n'est pas un individu subsumé par une espèce.* Selon le principe de la détermination intégrale que nous avons vu plus haut, les prédicats possibles de chaque chose intégralement déterminée, s'excluant réciproquement, peuvent se référer aux prédicats les plus simples dont ils sont dérivés. Cela veut dire que les choses peuvent être classées sous les espèces qui les contiennent et les espèces sous les genres, etc. Or, en paraphrasant implicitement ce passage de la dialectique transcendantale, Levinas soutient que ce schéma ne s'applique pas à Autrui : « Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre ». ⁴³ Dans ce contexte, Levinas en vient à dire que sa propre philosophie de l'altérité absolue s'apparente à « l'argument ontologique » ⁴⁴ !

ii) *La critique du concept de projection.* D'autre part, Levinas met également en cause le schéma de la projection qu'il trouve chez Kant lorsque celui-ci décrit la fabrication fictive de l'idéal.

La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une *expérience* privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude. ⁴⁵

Cela signifie que Kant parle de la finitude humaine, mais que cette finitude n'est pas conçue par la rencontre avec l'infini. L'idéal dont parle Kant est abordé par l'inachevé, par la subjectivité, en tant que sa « projection » superlative. Ici, « [le] fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini [...] » ⁴⁶. La notion kantienne de finitude est finitude puisqu'elle ne peut pas alier au-delà de ce qui est offert à la sensibilité humaine. Elle est indépendante de l'infini qui, en ce qui le concerne, se réfère au fini ⁴⁷. Ainsi, nous avons vu que l'autocritique absolue en tant que critique de la critique relative fonctionne comme une défense de Descartes.

⁴³ *TI*, p. 211.

⁴⁴ *TI*, p. 213.

⁴⁵ *TI*, p. 214, Levinas souligne.

⁴⁶ *TI*, p. 214.

⁴⁷ « La finitude kantienne se décrit positivement par la sensibilité [...]. Cet infini se référant au fini marque le point le plus anti-cartésien de la philosophie kantienne [...] » (*TI*, p. 214).

4. La radicalisation de la critique de soi dans *Autrement qu'être*

Néanmoins, ce schéma de la « critique de soi » dans *Totalité et infini* se transforme dans *Autrement qu'être* tout en maintenant strictement la distinction de deux sortes d'autocritiques (relative et absolue). C'est cette transformation qui nous fait penser à la prise en considération par Levinas, à nouveau, de la critique kantienne de l'idéal transcendantal, car nous découvrons dans cet ouvrage une sorte de réconciliation de l'argument cartésien et de la critique kantienne. Nous énumérons tout d'abord les caractéristiques de ces autocritiques qui marquent la continuité de *Totalité et infini*.

i) *Le 1^{er} point qui marque la continuité : Le détachement du pouvoir et l'indépendance de l'échec.* Levinas examine ici, d'une part, un criticisme de soi, considéré comme la « réflexion sur soi » ou comme le jugement par l'autre, dans lequel je demeure un sujet « déclinable », capable de se protéger⁴⁸ ; d'autre part il décrit le « criticisme pur » ou « l'obsession par l'autre » qui me critique pour « une faute que je n'ai pas commise » spontanément et qui me ramène à l'« indéclinable »⁴⁹. La notion d'« indéclinabilité »⁵⁰ désigne le fait que le sujet qui s'auto-accuse reste à l'accusatif et ne peut pas se décliner au nominatif (comme le pronom « se »)⁵¹, à savoir qu'il ne peut pas se reposer sur son pouvoir. Ainsi, nous voyons clairement que la distinction entre les autocritiques relative et absolue dans *Totalité et infini* est pleinement maintenue dans *Autrement qu'être* sous la forme de la distinction entre les autocritiques déclinable et indéclinable. Nous qualifions la première d'autocritique conditionnelle, la deuxième d'autocritique inconditionnelle.

ii) *Le 2^{ème} point qui marque la continuité : L'amplification de la tâche de la critique due à son impossibilité.* Ensuite, comme c'était précisément le cas de *Totalité et infini*, dans l'autocritique inconditionnelle, surgit un rapport curieux entre la

⁴⁸ « Le criticisme pur ne réside pas dans la thématization opérée par la réflexion sur soi, ni dans le simple regard de l'autre qui me juge. [...] Le Moi, dans la conscience réfléchissant sur elle-même, à la fois, déclinable comme objet et protégé par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre oeil critique de par sa spontanéité [...] » (Levinas Emmanuel, « La proximité » (in : *Archives de philosophie*, vol. 34, 1971, pp. 373–391), p. 385 ; repris avec quelques remaniements dans Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Paris, Le livre de poche, 2001. désormais *AE*, p. 147, nous soulignons).

⁴⁹ « C'est l'obsession par l'autre, [...], m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement, qui ramène le Moi à soi en deçà de mon identité [...] ; c'est toujours à nouveau se vider de soi [...], s'exposant davantage, par-delà l' "acte" de s'exposer, en répondant de cette exposition même – en parlant – et, là, un *indéclinable*, parlant, c'est-à-dire, exposant son exposition même ». (« La proximité », p. 385sq., repris avec quelques remaniements dans *AE*, p. 147sq. Levinas souligne.).

⁵⁰ *AE*, p. 178.

⁵¹ « [...] du pronom Se [...] nos grammaires latines elles-mêmes "ignorent" le nominatif » (*AE*, p. 177).

tâche accomplie et la tâche à accomplir : « plus je suis juste – plus je suis coupable »⁵². Ce qui atteste bien l'impossibilité de cet accomplissement qui motive la possibilité de celui-ci.

iii) *Le 3^{ème} point qui marque la continuité – la critique de la critique*. Cette autocritique inconditionnelle est aussi caractérisée en tant que critique de la critique conditionnelle. Afin de confirmer cette thèse, nous nous référerons ici au texte intitulé « De la conscience à la veille », publié la même année qu'*Autrement qu'être*. Dans ce texte, Levinas suit, d'une manière succincte, le développement de la notion d'évidence apodictique chez Husserl. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl distingue les évidences « adéquate » et « apodictique » et déclare qu'il y a une évidence inadéquate et apodictique. Dans ce contexte, il emprunte le mot « autocritique » (*Selbstkritik*)⁵³, puisque c'est à travers l'autocritique en vue de déterminer l'étendue, les limites et les modes de son apodicticité, qu'il parvient à l'idée de dissocier l'« adéquat » de l'« apodictique »⁵⁴. En lisant ce passage, Levinas superpose sa propre conception éponyme au concept husserlien d'autocritique. Il déclare comme suit : « L'indubitable apodictique [...] ne tient qu'à l'approfondissement de l'évidence, à un changement de niveau »⁵⁵. Le « changement de niveau » que Levinas évoque ici correspond au passage de la critique à la « critique de la critique »⁵⁶ : en somme, il s'agit de l'« itération de la critique ». Ainsi, nous avons constaté que la distinction de deux sortes d'autocritiques dans *Totalité et infini* est strictement maintenue.

Après avoir confirmé ces points, nous verrons, dès maintenant, la discontinuité de cette notion qui sépare les deux ouvrages l'un de l'autre.

iv) *Le premier point qui marque la discontinuité : l'autocritique émergent de l'altérité anarchique*. Nous avons constaté plus haut que dans *Totalité et infini*, l'autocritique absolue met fin à l'anarchie. Contrairement à cet ouvrage, dans *Autrement qu'être* ou dans des ouvrages de la même époque, c'est l'autocritique radicale, à savoir celle inconditionnelle, qui est décrite comme émergent de l'altérité « anarchique ». Autrement dit, l'anarchique (l'abîme de l'« il y a ») qui avait été renvoyé, à l'époque de *Totalité et infini*, à la critique relative, est décrit, dans les derniers ouvrages, comme la caractéristique de la critique inconditionnelle.⁵⁷

⁵² AE, p. 178.

⁵³ Husserl Edmund – Strasser, Stephan (éd.), *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haye, Nijhoff, 1950. Désormais *Hua I*, p. 178.

⁵⁴ Cf. *Hua I*, p. 178.

⁵⁵ Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992. Désormais *DQVI*, pp. 45sq.

⁵⁶ *DQVI*, pp. 45sq.

⁵⁷ Cf. AE, pp. 159–162, 185, note 1, *DQVI*, p. 45, note 14.

Plusieurs hypothèses peuvent être examinées concernant ce changement architectonique. L'une des approches possibles de ce problème, n'est rien d'autre, selon nous, que la critique kantienne de l'idéal transcendantal, car il s'agit, littéralement, de sa critique de l'argument *ontologique*, en d'autres termes, de sa critique de la position *ontologique* (position de l'existence) de l'idéal transcendantal.

Le problème qu'implique la « critique de la critique » dans *Totalité et infini*, consiste en ceci que, en critiquant ainsi le pouvoir de la critique de l'idéal transcendantal lui-même, cette itération de critique risque de restituer à nouveau, par l'accueil d'autrui en tant que « principe », l'idéal transcendantal posé *ontologiquement*, qui devient le critère (*Richtmaß*) de tous. Certes, il y a bien une différence entre l'idée de l'infini dont parle Levinas et l'idéal transcendantal kantien, car, comme nous l'avons déjà vu, je ne mesure pas mon pouvoir comme insuffisant par rapport au parfait qui possède le superlatif de mon pouvoir. Mon pouvoir n'est pas une chose dérivative de cette puissance idéale dont je reçois une partie. Autrui en tant que principe est celui avec qui je n'ai rien de commun pour me mesurer, pour me déterminer et ne peut pas être original des prédicats communs avec moi et donc non plus, superlatif le plus simple des prédicats qui m'appartiennent. Néanmoins, le problème revient dès que je pose cet autrui comme principe, car il commence à se transformer en l'idéal transcendantal comme référence absolue existante. Ce problème est tenace lorsque Levinas parle de la « métaphysique » en lui donnant un sens positif.

Or, comme nous verrons plus bas, Levinas, dans ses œuvres ultérieures y compris *Autrement qu'être*, change radicalement son attitude envers la philosophie de Kant et commence à apprécier (!) la critique kantienne de l'idéal transcendantal.

En effet, comme nous l'avons vu, le point crucial de cette critique kantienne porte sur la position de l'existence que contient l'argument ontologique. L'idéal transcendantal en tant que présupposition transcendantale, donc non ontologique, est bien requis par Kant. On peut considérer que c'est en acceptant cette critique de la position de l'existence que Levinas parvient à l'idée d'autrui qui n'est plus principe, qui n'est plus archè, mais anarchique. D'où s'ensuit l'« itération de critique », critique qui m'accuse, mais sans jamais s'appuyer sur un quelconque principe, sans jamais être assurée de son commencement – critique anarchique qui va jusqu'à se confondre avec l'abîme de l'« il y a ».

v) *Le 2^{ème} point qui marque la discontinuité : le méta-ontologique.* C'est parallèlement à cette transformation de l'archè en anarchique que, dans *Autrement qu'être*, l'autocritique devient « méta-ontologique », comme nous le verrons dès maintenant. Levinas emprunte le concept de « structure méta-ontologique » pour qualifier l'anarchie dans laquelle se lève la « mise en question antérieure au ques-

tionnement »⁵⁸. Ainsi, ce qui est ontologiquement impossible – autant que j'existe comme pouvoir – devient, par son impossibilité même, possibilité au niveau méta-ontologique.

Nous avons ainsi observé les caractéristiques qui marquent la continuité et la rupture de la notion de « critique de soi » de deux ouvrages principaux.

5. Le mariage heureux de l'argument cartésien et la critique kantienne dans *Autrement qu'être*

Dans *Autrement qu'être*, Levinas revient sur la troisième *Méditation* de Descartes. Dans ce passage, Levinas superpose sa propre notion de « trace » – que l'« illéité »⁵⁹ laisse – à la « réalité objective » dans la « pensée » chez Descartes⁶⁰. Nous voyons ici clairement que Levinas maintient sa défense de l'argument cartésien, en cherchant à le laisser cohabiter avec la critique kantienne, et ce, en transformant l'argument « ontologique » en argument « méta-ontologique ».

Dans le cours donné le 6 février 1976, intitulé « la question radicale – Kant et Heidegger », Levinas revient sur la notion de l'idéal transcendantal.

Cet idéal transcendantal est une notion sensée, nécessaire, mais qu'on aurait cependant tort de penser comme être [scil. existence]. Le penser comme être, c'est faire la preuve de l'existence de Dieu, laquelle est dialectique, c'est-à-dire aberrante. L'idéal transcendantal est pensé *in concreto* mais Kant lui refuse l'être, guidé qu'il est par le prototype de l'être qu'est le phénomène. En ce sens, la Raison a des idées qui vont au-delà de l'être.⁶¹

Comme nous l'avons déjà vu, la cible de la critique kantienne de l'idéal transcendantal est la position de l'existence (que Levinas appelle ici l'être), et non pas cette présupposition transcendantale qui est pour lui indispensable.

⁵⁸ « C'est dans une responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable [...] que se dessine la structure méta-ontologique et méta-logique de cette Anarchie, défaisant le Logos où s'insère l'apologie [...]. Nous reconnaissons sous ces traits la persécution, mise en question antérieure au questionnement [...] » (AE, p. 162).

⁵⁹ Le terme de l'« Illéité » provient du pronom « Il », la troisième personne qui n'entre jamais dans la relation directe avec le moi. Cela signifie l'« infini » qui ne peut jamais m'être donné comme principe (archè), mais qui m'affecte comme anarchique. Cf. Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967], Paris, Vrin, 2001, p. 278.

⁶⁰ « [L]a trace qu'elle [illéité] laisse dans les mots ou la "réalité objective" dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième *Méditation* de Descartes » (AE, p. 196).

⁶¹ Levinas Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, LGF, 1995. Désormais DMT, p. 70.

III. La nécessité de l'« apparence transcendantale »

Dans la partie précédente nous avons étudié l'advenir de la structure méta-ontologique comme conséquence de la critique de l'argument ontologique. Néanmoins, cette structure méta-ontologique a besoin de l'ontologique, la seule à travers laquelle elle peut être cherchée.

Pour cette raison, Levinas dessine le retour à l'ontologie dans *Autrement qu'être*, tantôt par la nécessité du logos (langage philosophique), tantôt par la nécessité de prendre en compte la question du « tiers ». Le plus souvent, tantôt ces deux moments sont entrelacés, ou plutôt, réunis dans un corps.

La notion de « tiers », en se liant à celle de « logos » (ou de discours philosophique), exige de nous une « comparaison de l'incomparable ». Il s'agit de la possibilité de comparer au niveau ontologique ce qu'il est impossible de comparer au niveau éthique – à savoir, au niveau méta-ontologique.

Nous articulerons, en reprenant les termes que Levinas emprunte dans sa conférence intitulée « La souffrance inutile » (1981), le concept de l'ontologie chez Levinas en deux catégories : celle « pré-éthique » ou calcul du calculable, qui ne sait pas encore la structure méta-ontologique, d'une part, et celle « post-éthique » ou calcul de l'incalculable, qui est motivée par la structure méta-ontologique.⁶² Être motivée par la structure méta-ontologique signifie : être motivée par l'impossibilité méta-ontologique, à savoir, l'impossibilité de calculer. La relation juste avec le tiers peut se réaliser seulement lorsqu'elle est pénétrée par l'impossibilité méta-ontologique, tout comme la réalisation de l'autocritique méta-ontologique se fonde sur son impossibilité ontologique. L'impossibilité double – ontologique et méta-ontologique – fait la condition de la réalité effective.

Et c'est précisément au moment de ce retour à l'ontologie que Levinas fait preuve d'une attitude encore nouvelle par rapport à la critique kantienne de l'idéal transcendantal. En qualifiant la remontée du Dit au Dire comme « Réduction » avec une majuscule, Levinas dit : « La Réduction n'entend nullement dissiper ni expliquer une "apparence transcendantale" quelconque. Les structures où elle commence sont ontologiques »⁶³. L'apparence transcendantale – dans ce contexte, le Dit dans le logos, en somme, l'ontologique – ne peut, ni ne devrait être dissipée,

⁶² Levinas Emmanuel, « La souffrance inutile » (in : Rolland Jacques (dir.), *Les cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, Paris, Verdier, 1984, pp. 329–338), p. 329 sqq. Dans ce texte, Levinas distingue deux niveaux différents ; l'ordre « inter-humain » qui est l'ordre éthique de la responsabilité infinie, et l'ordre politique de « citoyen », de la responsabilité limitée. Dans ce contexte, Levinas évoque deux cas possibles : soit l'interhumain subsiste dans l'ordre politique, soit il s'y absorbe.

⁶³ *AE*, p. 77.

car c'est le lieu à travers lequel le Dire – le méta-ontologique – m'inspire. Dans le contexte de l'idéal transcendantal, ce Dit n'est rien d'autre que le nom de Dieu, « contaminé » par l'ontologie⁶⁴.

Conclusion

Ainsi avons-nous vu la radicalisation de la notion de « critique de soi » à travers ses deux œuvres principales, en la prenant comme conciliation de l'argument ontologique cartésien et la critique kantienne de l'idéal transcendantal. Au sein de cette radicalisation, l'altérité qui avait été prise comme principe (archè) est reconstruite comme anarchique.

Ce que nous pouvons constater en ayant suivi Descartes, Kant et Levinas, est la transformation du concept de réalité effective (*Wirklichkeit*). Contre Descartes qui conçoit tout de la réalité dans l'existence superlative, la critique kantienne de l'idéal transcendantal ouvre la pensée selon laquelle une réalité effective ne surgit pas de l'ensemble des possibilités. La « critique du soi » chez Levinas approfondira cette pensée kantienne de telle sorte que l'argument cartésien de l'existence de Dieu retrouve son lieu propre même après la critique kantienne, non plus comme « preuve », mais comme « témoignage ». Ainsi, non seulement Levinas part de la rencontre contingente avec une réalité effective sans que celle-ci soit précédée par l'ensemble des possibilités, mais il montre aussi que c'est l'impossibilité double – ontologique et méta-ontologique – qui fonde la réalité effective.

Dans le cours du 16 janvier 1976, intitulé précisément « Kant et l'idéal transcendantal »⁶⁵, Levinas se réfère au passage où Kant explique le principe de la détermination intégrale d'une chose existante. « Chaque chose doit être déterminée en tant qu'elle nie tout le reste et en même temps aspire au tout. Il y a comme une tension dans l'individuel, à la fois arraché au tout et aspirant à ce tout »⁶⁶. Cette « tension » entre l'arrachement à l'idéal transcendantal et l'aspiration à celui-ci montre bien le rapport sans rapport avec l'idéal transcendantal, à savoir, la structure de l'illéité qui ne fonctionne que dans la trace.

⁶⁴ En tant que position *ontologique* d'« un Dieu non contaminé par l'être » (AE, p. 10).

⁶⁵ DMT, p. 177.

⁶⁶ DMT, p. 179.

Masumi Nagasaka est docteur en philosophie de l'Université de Toulouse II et *Doktor designatus en philosophie* de l'Université de Wuppertal. Elle est professeur adjointe de philosophie à l'Université préfectorale pour femmes de Gunma (Japon). Ses intérêts de recherche portent notamment sur la phénoménologie française contemporaine.

E-mail : masumi.nagasaka@mail.gpwu.ac.jp