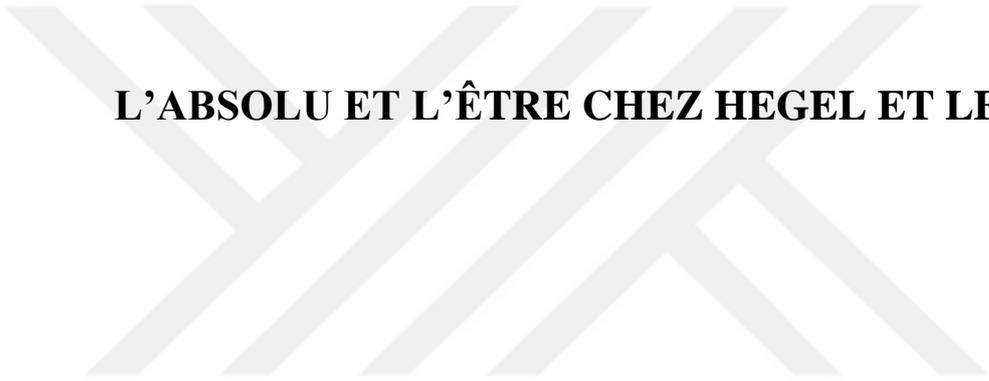


**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**



L'ABSOLU ET L'ÊTRE CHEZ HEGEL ET LEVINAS

THESE DE DOCTORAT

M. İkbal BAKIR

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Zeynep DİREK

JUIN 2017

PREFACE

Je voudrais remercier à Prof. Dr. Zeynep Direk, mon directeur de recherche, qui a fait des interprétations précieuses sur ma thèse. Elle était beaucoup plus qu'un directeur de thèse; sans elle, je ne peux pas réussir à écrire cette thèse. Je voudrais remercier aussi à Prof. Dr. Melih Başaran, à Doç. Dr.Özkan Gözel, à Yrd. Doç. Dr. Emre Şan, et à Yrd. Doç. Dr. Burak Şaman d'avoir accepté de prendre part au jury de ma thèse.



TABLE DES MATIERES

PREFACE.....	II
RESUMÉ.....	IV
ABSTRACT.....	IX
ÖZET.....	XIV
INTRODUCTION.....	1
L'ABSOLU ET L'ÊTRE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL.....	7
L'ABSOLU ET L'ÊTRE CHEZ LEVINAS.....	52
L'Absolu et L'être.....	70
Autrement qu'être : l'éthique comme ontologie.....	80
L'ABSOLU ET L'ÊTRE : ENTRE HEGEL ET LEVINAS.....	100
Médiation hégélienne vs séparation levinasienne.....	109
Incarnation et relation.....	114
La dualité.....	132
Entre vérité immanente et vérité transcendante : Hegel et Levinas.....	167
CONCLUSION.....	201
BIBLIOGRAPHIE.....	213

RESUMÉ

L'Absolu et l'Être; l'un comme l'Infini absolument abstrait, parfait et indéterminé dans son absence absolu; l'autre comme le Fini concrète, imparfait et déterminé. Comment est-il possible d'entendre ces deux concepts dans une unité s'il y a une intransigeance essentielle entre ces deux concepts? Cette question nous donne le thème fondamental de notre thèse. Notre discussion se loge au cœur d'une contradiction : la relation entre une absence abstrait et absolument indéterminé, et une présence concrète et déterminée.

De cette manière, en fait, au commencement de notre étude, nous devons nous confronter avec la contradiction relative à l'essence même de notre monde et de notre vie. Le premier moment de la contradiction est lié au monde fini ou ceux qui s'y passent : la génération et la corruption. Même si nous tournons notre œil vers notre monde fini, nous devons, tout de même, nous confronter avec cette contradiction essentielle. Le jeu d'absence et de présence se montre comme la contradiction essentielle de notre monde fini ; le mécanisme fondamental qui s'y déroule. L'autre moment de la contradiction est plus compliqué et contradictoire que le jeu d'absence et de présence qui se passe dans le monde fini. Il est lié à la contradiction de l'Infini et du Fini et de l'Absolu et de l'Être ; l'un comme l'indéterminée abstraite et absolue, l'autre comme la déterminée concrète et finie.

Donc, nous voyons que les étants mondains, aussi, ne sont pas compacts et concrètes absolument ; mais ils existent au cœur d'un décalage se passant en eux-mêmes. C'est-à-dire, ils existent au cœur d'une dualité ; ou au fond d'une composition tirée de cette dualité. De cette manière, même en négligeant la question de l'Infini ou de l'Absolu, nous verrons la dualité essentielle dans la constitution fondamentale de chaque étant fini. Donc, il est possible dire que chaque étant est composé comme une synthèse de l'absence et de la présence; de l'essence et de la qualité; et de l'élément transcendant et de l'élément immanent.

Au cœur de cette dualité nécessaire qui appartient à la constitution de chaque étant, nous dirons que l'existence fini même, se déroule dans la contradiction ; parce que, comme une synthèse de l'absence et de la présence, chaque étant exprime la synthèse de deux éléments contradictoires. Autrement dit, les deux extrêmes de la dualité sont asymétriques et contradictoires par rapport à eux-mêmes.

En outre, la dualité contradictoire n'est seulement pas liée à l'intérieur du monde fini ; mais il y'a une dualité plus contradictoire dans laquelle le monde se constitue seulement l'un des éléments de cette dualité. Cette dualité est la dualité de l'Infini et du Fini ou la dualité de l'Absolu et de l'Être. Cette dualité, de même, appartient à un cadrage plus large ; et elle est liée fondamentalement à la discussion relative au commencement et à la fin du monde, d'existence et d'être.

L'Infini ou l'Absolu comme le commencement absolu de l'Être exprime le même jeu de l'absence et de la présence. Autrement dit, l'Infini comme l'absence absolue s'attire le Fini comme la présence et la conditionne. Dans son cadrage, nous pensons cette dualité comme la dualité fondamentale et essentielle. De cette manière, nous fondons notre discussion de la relation entre l'Absolu et l'Être sur elle. Les éléments de cette dualité se forment des deux extrêmes : l'Infini et le Fini, l'absence et la présence, et la transcendance et l'immanence. Si la même dualité fonctionne chez les étants appartenant au monde fini ; cette discussion de la relation entre l'Absolu et l'Être serait nécessaire et essentielle pour la philosophie en général, et pour tous les champs philosophiques en particulier.

D'autre part, la dualité de l'Infini et le Fini qui appartient aussi à la constitution de chaque étant spécifique est une dualité hétérogène dont les éléments sont asymétriques et contradictoires. A partir de cette conception de la dualité, nous divisons notre thèse en trois parties. Dans la première partie, nous essayons de discuter la philosophie de Hegel à partir de la perspective de la dualité. En réalité, dans la partie sur Hegel, nous proposons que cette philosophie est une philosophie d'immanence. Nous disons qu'elle représente l'un des extrêmes de la dualité qui est la présence, l'immanence, le Fini et l'Être. Dans la deuxième partie, nous essayons d'entendre la philosophie de Levinas à partir de même perspective. Nous proposons que la philosophie de Levinas, aussi, se place au plan de transcendance qui exprime l'autre extrême de la dualité. Donc, elle représente l'absence, la transcendance, l'Infini et l'Absolu. Dans la troisième partie, nous faisons une comparaison entre la philosophie immanente de Hegel et la philosophie transcendante de Levinas à partir de la même perspective de la dualité.

Fondé sur cette conception générale, nous avons essayé de faire une réflexion sur les philosophies de Hegel et de Levinas à partir des concepts de l'Absolu et de l'Être. Dans le premier chapitre de notre étude, nous essayons de faire une exposition sur la relation de l'Absolu à l'être chez Hegel. Nous constatons que dans la philosophie de Hegel il n'y pas un Absolu sans contexte, qui puisse être défini en se dépassant du concept de l'être. Cela veut dire que : seulement en se référant au concept de l'être qu'il est possible de faire une réflexion sur le concept de l'Absolu parce que, comme tous les concepts hégéliens, le concept de l'Absolu doit être pensé et entendu dans le cadre du concept de la totalité. La totalité assemble tous les concepts dans le même champ et au même niveau ; c'est en partageant le même champ et le même niveau que tous les concepts deviennent des concepts contextuels appartenant au même contexte spécifique. Autrement dit ; pour définir un seul concept on doit faire référence à tous les autres concepts ; car il y a une contextualité qui attache un concept à tous les autres. L'existence d'un seul concept se réfère à tous les autres et la définition d'un seul concept ne peut être faite que par la médiation de tous les autres. Donc, dire que tous les concepts hégéliens sont contextuels c'est dire que tous se soumettent à la médiation. En ce sens, le concept de la totalité se donne à partir des concepts de médiation, contextualité, co-détermination et co-définition. La contextualité et la médiation appartiennent bien à l'essence des concepts finis fondés sur une idée de la totalité englobant tous les concepts. En tant que fondée sur cette vérité, la question de la relation entre l'Absolu et l'Être est bien importante pour la philosophie hégélienne. Car le concept de l'Absolu ne pourrait être pensé que dans le cadre du concept de la totalité. A mon avis toute la critique levinasienne de la philosophie hégélienne tourne autour de ce point. Et si même le concept de l'Absolu ne réussit pas à se soustraire de cette totalité, il faut dire qu'il est impossible de faire une exposition sur le concept de l'Absolu sans se référant au concept de l'être dans le cadre de la philosophie hégélienne. Donc le concept de l'être et la proximité entre les concepts de l'être et de la totalité sont nécessaires pour faire une exposition du concept de l'Absolu.

D'autre côté ; dans le deuxième chapitre on avait abordé la relation entre l'Absolu et l'être en termes de Levinas. Nous avons vu que, dans au premier regard, l'Absolu chez Levinas est une notion qui n'a pas de contexte et de condition même s'il est défini au cœur du concept de l'Autre. La contextualité appartenant à l'essence bien de l'Absolu est donc refusée par Levinas. Au lieu de la contextualité hégélienne qui domine les essences de tous les concepts –y inclus l'essence du concept de

l'Absolu ; Levinas reprend les concepts de l'Autre, la rupture et la séparation. Autrement dit, les concepts hégéliens sont conditionnés par la contextualité et par la médiation mais l'Absolu levinasien est conditionné par la rupture, l'altérité et la séparation. Pour moi, c'est ici le point fondamental de la différence essentielle entre Hegel et Levinas quant au concept de l'Absolu et entre les cadres généraux de leurs philosophies.

On a donc trouvé les concepts fondamentaux d'une comparaison entre Hegel et Levinas au sujet de la relation entre l'Absolu et l'Être : pour Hegel le cadre général est déterminé par la médiation, pour Levinas il est marqué par la séparation. On peut dire que tous les deux concepts expriment le moment de conditionnement dans les deux philosophies ; si le concept de la médiation conditionne la relation possible entre l'Absolu et l'être chez Hegel, le concept de la séparation conditionne la même relation chez Levinas.

A partir des concepts de la médiation et la séparation, donc, nous avons discuté l'idée de la vérité dans les deux philosophes. La médiation nécessaire entre l'Infini et le Fini ou entre l'Absolu et l'Être chez Hegel se termine par une vérité immanente ; et la séparation nécessaire chez Levinas se termine par une vérité transcendante. De toute manière, il faut dire que le concept de la vérité se fonde sur le concept de l'Absolu. Bien que la façon de la relation avec l'Absolu puisse différer par rapport aux philosophies de différentes sortes ; le concept de la vérité réfère toujours au concept de l'Absolu. Dans notre cas, il y a deux sortes fondamentales de la relation avec l'Absolu ; l'une est la position hégélienne qui se base sur l'Absolu immanente ; et l'autre est la position levinasienne qui se fonde sur l'Absolu transcendant. En fait, chaque position crée une vérité convenable à elle-même ; l'Absolu immanente de Hegel provient de la vérité immanente, et l'Absolu transcendant de Levinas provient de la vérité transcendante. A partir de ce point, nous dirons que le concept de la vérité doit toujours contenir quelque relation avec l'Absolu ; la nature de cette relation détermine la façon de la vérité. Certes, la façon de la vérité, aussi, conditionne la conception de la vérité ; ou il y a une codétermination entre la conception de la vérité et la relation avec l'Absolu. Autrement dit, il faut dire que la discussion de la relation entre l'Absolu et l'être n'est pas une discussion secondaire et contingente mais elle est une discussion essentielle au sujet de la vérité. En fait, en retournant au concept de la dualité, on peut dire que le concept de la vérité doit toujours se lier à la dualité ; ou seulement à partir du concept de la dualité, il est possible de parler de la vérité. En cas de l'absence de la dualité la vérité va disparaître ; si l'esprit se perd la matière se perdrait aussi ; si l'infini se perd le fini se perdrait aussi ; en gros, dans l'absence de l'un, l'autre aussi se perd. Donc, nous dirons que l'Absolu et l'être comme les éléments d'une dualité se constituent les éléments fondamentaux de la vérité ; et la conception de la relation entre ces éléments se constitue la façon de la vérité. De cette manière, il faut dire que notre discussion sur Hegel et sur Levinas ne contient pas l'assertion d'englober les philosophies de Hegel et Levinas dans leur totalité. Notre thèse ne vise pas d'expliquer les philosophies de Hegel et Levinas du commencement à la fin ; elle essaye de réfléchir sur leurs philosophies à partir d'une certaine conception dont le fond est constitué par l'idée de la dualité. Celle-ci est choisie pour assurer la possibilité de tenir et de discuter ensemble la philosophie de Hegel et celle de Levinas. En tant que logé au cœur de l'idée de la dualité, le cadre générale de notre thèse se met à l'intérieur d'une dialectique ternaire : le thèse, l'anti-thèse et la synthèse. En pensant la thèse et l'anti-thèse comme des extrêmes ; nous prenons la conception hégélienne comme l'un des extrêmes, et la conception levinasienne

comme l'autre. Donc, la troisième partie se pose comme troisième élément de la dialectique qui essaye de tenir ensemble les deux extrêmes. De cette manière, dans la troisième partie, nous discutons et critiquons la philosophie de Hegel d'un côté, et la philosophie de Levinas de l'autre, à partir de notre conceptualisation qui se fonde sur l'idée de la dualité.

Dans la conclusion de notre thèse, nous essayons de trouver une troisième voie entre Hegel et Levinas à partir des concepts de la médiation et séparation. De cette manière, nous assertons l'idée de la dualité dans laquelle la relation est conditionnée par la séparation, et la séparation est conditionnée par la médiation. En fait, dans leur réalité conceptuelle, la relation et la séparation doivent co-exister et co-déterminer. En fait, l'essence même du concept de la médiation nécessite la séparation ; et aussi l'essence même du concept de la séparation nécessite la médiation. Cependant, la médiation excessive détruit la médiation elle-même parce qu'en détruisant la limite qui sépare les deux choses qui se mettent en contact l'un avec l'autre. Elle se transforme à une unité inséparable dans laquelle il n'y a qu'un seul élément. D'autre part, de la même manière, la séparation excessive détruit la séparation elle-même parce que dans une séparation excessive les éléments séparés perdent leur point commun qui conditionne leur séparation.

De cette manière, nous dirons que la médiation excessive et la séparation excessive détruisent la dualité qui conditionne la séparation et la médiation. Dans l'absence d'une telle dualité il n'y reste ni la médiation ni la séparation. En réalité, chez Hegel, la destruction de la dualité au cœur du rapprochement excessif se fonde sur la médiation excessive ; et chez Levinas, la destruction de la dualité au cœur de l'éloignement excessif se fonde la séparation excessive. Donc, nous proposons que, pour préserver la dualité, pour sauvegarder la possibilité de parler de la vérité, il faut que la médiation et la séparation comme les deux éléments d'une dualité spécifique se conditionnent l'un à l'autre. En fait, cette réalité peut être décrite comme un jeu de balance entre la médiation et la séparation, et un jeu de balance les deux éléments ou les deux extrêmes de la dualité.

Si la dualité fondamentale est la dualité de l'Infini et du Fini ; le même jeu de balance doit se trouver entre l'Infini et le Fini. A savoir, la médiation excessive entre l'Infini et le Fini [chez Hegel] détruit la barrière qui sépare les deux éléments, et elle cause une situation dans laquelle l'un des éléments est englobé et dominé par l'autre élément d'une manière absolue. Si l'absence d'un élément exprime l'absence de l'autre ; dans la philosophie de Hegel il n'y aurait ni l'Infini ni le Fini au sens véritable. In ne resterait qu'une unité sans séparation qui n'a pas de couleurs différentes. D'autre part, chez Levinas, la séparation excessive entre l'Infini et le Fini détruit la possibilité d'une relation entre les deux éléments dans une manière dont l'un des éléments se détache absolument et s'aboutit au néant. Si l'absence d'un élément exprime l'absence de l'autre, pour Levinas aussi, il n'y aurait ni l'Infini ni le Fini au sens véritable. Car, l'Infini et le Fini sont définis au fond d'une communauté conceptuelle que nous avons pensé à partir du concept de la dualité.

De cette manière, nous proposons le concept de la dualité comme le fond réel de médiation et séparation. Autrement dit la médiation et la séparation doivent clairement se fonder sur la dualité. Donc, de même que Hegel se situe à l'un extrême de la dualité au cœur de la médiation, de même, Levinas se situe à l'autre extrême au cœur de la séparation. En ce faisant, ils détruisent l'essence même de leurs concepts fondamentaux parce que les extrêmes de la dualité co-existent et co-déterminent, et la destruction de l'un exprime la destruction de l'autre aussi. Sur le fondement que cette argumentation se forme, nous réclamons la dualité qui nous donne la possibilité

de tenir les extrêmes en même temps, sans réduire l'un à l'autre et sans séparer l'un de l'autre de manière absolue.

Dans notre dualité, la médiation est conditionnée par la séparation et la séparation est conditionnée par la médiation. Cependant, en considérant que les concepts de médiation et séparation se constituent une dualité en même temps, il faut les repenser au cœur de notre définition de la dualité hétérogène. C'est-à-dire, l'un des éléments doit être plus essentiel que l'autre et l'un doit avoir plus densité que l'autre. Dans notre cas, la séparation doit être pensée comme plus essentiel que la médiation bien qu'il soit faux de réduire la médiation à la séparation. Nous préférons la séparation comme plus essentiel parce que la médiation implique la nécessité réciproque de deux extrêmes et aussi implique une unité tirée de deux éléments. Cependant, une dualité véritable doit avoir deux éléments qui se différencient l'un à l'autre quant à leur nécessité. En outre, en considérant que la dualité fondamentale était la dualité d'Infini et Fini ; pour préserver la transcendance liée à l'Infini, il faut que l'Infini ait une altérité absolue ; et cette altérité, toujours, se dérive de la séparation. Donc, nous dirons que la séparation est plus nécessaire que la médiation.

De cette manière, nous dirons que les concepts de séparation et médiation se montrent comme les concepts fondamentaux de toutes les dualités réfléchis dans notre étude. L'Infini est conditionné par la séparation, et le Fini est conditionné par la médiation. De même, la transcendance est conditionnée par la séparation, et l'immanence est conditionnée par la médiation. Le dieu est conditionné par la séparation, et l'homme est conditionné par la médiation. L'essence est conditionnée par la séparation, et la qualité est conditionnée par la médiation. L'Absolu est conditionné par la séparation, et l'Être conditionné par la médiation. L'Absolu est conditionné par la séparation, et la connaissance est conditionnée par la médiation. Comme une dualité autre, l'Être est conditionné par la séparation, et le savoir est conditionné par la médiation. L'absence est conditionnée par la séparation, et la présence est conditionnée par la médiation.

Comme le thème fondamental de notre thèse, la relation entre l'Absolu et l'Être peut être pensée dans le cadre de l'idée de la dualité en même temps. Si l'Absolu représente l'Infini et l'Être représente le Fini ; la dualité de l'Absolu et de l'Être aussi est une dualité inachevable comme la dualité de l'Infini et du Fini. Comme l'élément plus essentiel, l'Absolu se manifeste dans l'Être ; mais il faut dire que l'Absolu ne consiste pas seulement de sa manifestation et que l'Être ne serait pas seulement la manifestation de l'Absolu. Nous devons accepter un mystère à propos de cette relation dans deux sens : l'un est le mystère lié à l'Absolu à partir de son altérité ; l'autre est le mystère lié à l'Être à partir de son irréductibilité à l'Absolu bien que celui-ci soit son principe. De toute façon, nous affirmons que la relation entre l'Absolu et l'Être se dérive d'une dualité inachevable ; parce que dans le cas où cette dualité est achevée, ou bien l'Absolu se dissout dans l'Être ou bien l'Être se dissout dans l'Absolu. En effet, il n'y resterait ni l'Absolu, ni l'Être.

ABSTRACT

Absolute and Being; one as the absolutely abstract Infinite, which is perfect and indeterminate in its absolute absence; the other as the concrete Finite, which is imperfect and determined. How is it possible to think of their different existences despite the essential intransigence between these two concepts? This question gives us the fundamental theme of this thesis. In other words, our discussion takes place at the heart of a contradiction: the relationship between an abstract absence, which is absolutely indeterminate, and a concrete and determined presence.

In this way, in fact, at the beginning of our study, we must confront the contradiction, which lies at the very essence of our world and life. Its first moment is linked to the finite world or everything that happens there: generation and corruption. Even when we turn our eyes towards our finite world, we must, nevertheless, confront the essential contradiction. The play of absence and presence shows itself as the essential contradiction of our finite world, and as the fundamental mechanism which unfolds there. The other moment of contradiction is more complicated and contradictory than the play of absence and presence, which occurs in the finite world. It is related to the contradiction of the Infinite, and the Finite, and of the Absolute and Being; The one as the indeterminate abstract and absolute, the other as the determinate concrete and finite.

However, even the concrete determinate is not concrete in its reality; because it also has the contradictory movement in itself. The progressive movement of a specific being, for example, implies a non-being oriented toward being. In fact, the nature of this non-being has been the fundamental question of the history of philosophy. According to some thinkers, it expresses the capacity that belongs to each finite being; for others, it is the absence coming out presence; for some, it is the reason found in each being; for others, it is the indeterminate essence conditioning the determined qualities. In any case, even considering the finite world, we must make a differentiation in a concrete being. This internal differentiation shows itself as a split in every compact and closed thing. So, we see that worldly beings, too, are not compact and concrete absolutely; but they exist in the heart of a shift passing in themselves. It means that they exist at the heart of a duality; or on the ground of a composition that derives from this duality. In this way, even if the question of the Infinite or the Absolute is neglected, we see the essential duality in the fundamental constitution of each finite being. So it is possible to say that each being is composed as a synthesis of absence and presence; essence and quality; and a transcendent element and an immanent element.

At the heart of this necessary duality that belongs to the constitution of each being, we shall say that finite existence too, takes place in contradiction; because, as a synthesis of absence and presence, each being expresses the synthesis of two contradictory elements. In other words, the two extremes of duality are asymmetrical and contradictory.

Moreover, the contradictory duality is not bound to the interior of the finite world; but there is a more contradictory duality in which the world constitutes only one of the elements of this duality. This duality is the Infinite-finite duality or the duality of Absolute and Being. This duality, in the same way, belongs to a wider frame; and is fundamentally linked to the discussion of the beginning and the end of the world, of existence and being.

The Infinite or the Absolute as the absolute beginning for Being expresses the same play of absence and presence. In other words, the Infinite as the absolute

absence draws the Finite as the presence. Considering its framing, we think of this duality as the fundamental and essential duality. In this way we base our discussion on the relationship between the Absolute and Being on this fundamental duality. The elements of this duality are formed from the two extremes: the Infinite and the Finite, absence and presence, and transcendence and immanence. Considering that the same duality works in the beings belonging to the finite world; we shall argue that the discussion of the relationship between the Absolute and Being is necessary and essential for philosophy in general and for all philosophical fields in particular.

On the other hand, the duality that we have found in the constitution of each specific being and between the Infinite and the Finite, is a heterogeneous duality whose elements are asymmetrical and contradictory. From this conception of duality, we divide our thesis in three parts. In the first part, we try to discuss Hegel's philosophy from the perspective of duality. In fact, in the part on Hegel, we claim that Hegel's philosophy is a philosophy of immanence. So, in fact, we will say that it represents one of the extremes of the duality which is presence, immanence, finite and Being. In the second part, we try to assess Levinas' philosophy from the same perspective. We propose that it too, should be placed in the field of transcendence, which expresses the other extreme of duality. So we will say that Levinas' philosophy represents absence, transcendence, the Infinite and the Absolute. In the third part we make a comparison between Hegel's philosophy of immanence and Levinas' philosophy of transcendence, from the same perspective of duality.

Based on this general conception, we have tried to reflect on Hegel's and Levinas' philosophies on the grounds of the concepts of the Absolute and Being. In the first chapter of our study, we make an exposition on the relation of the Absolute to Being in Hegel. We have found that in Hegel's philosophy there is not an Absolute without context, which can be defined by going beyond the concept of Being. This means that only by referring to the concept of Being is it possible to reflect on the concept of the Absolute because, like all Hegelian concepts, the concept of the Absolute must be thought through and understood in the context that the concept of totality provides for. The totality assembles all concepts in the same field and at the same level; it is by sharing the same field and the same level that all concepts become contextual concepts belonging to the same specific context. In other words; to define a single concept one must make reference to all other concepts; because there is a contextuality that attaches a concept to all the other concepts. The existence of a single concept refers to all the other concepts and the definition of one concept can be made through the mediation of all the other concepts. So, to say that all Hegelian concepts are contextual means that all are subject to mediation. In this sense, the concept of totality is based on the concepts of mediation, contextuality, co-determination and co-definition. Contextuality and mediation belong to the essence of the finite concepts based on an idea of the totality encompassing all concepts. In so far as it is based on this truth, the question of the relation between the Absolute and Being is very important for Hegel's philosophy; because the concept of the Absolute could be thought only within the framework of the concept of totality. In my opinion, all of Levinas' criticism of Hegel's philosophy revolves around this point. And even if the concept of the Absolute fails to escape from this totality, it is impossible to make an exposition on the concept of the Absolute without referring to the concept of Being in the framework of Hegel's philosophy. So the concept of being and the proximity between the concepts of being and totality are necessary to make an exposition on the concept of the Absolute.

In the second chapter, the relationship between the Absolute and Being, in Levinas' terms, is taken into consideration. We have seen that, in the first glance, the Absolute in Levinas is a notion, which has no context and condition even if it is defined at the heart of the concept of the Other. Contextuality belonging to the essence of the Absolute is thus rejected by Levinas. Instead of the Hegelian contextuality which dominates the essences of all concepts-including the essence of the concept of the Absolute; Levinas takes up the concepts of the Other, rupture and separation. In other words, the Hegelian concepts are conditioned by contextuality and mediation, but the Levinasian Absolute is conditioned by rupture, alterity and separation. For me, this is the fundamental point of the essential difference between Hegel and Levinas as to the concept of the Absolute and between the general frameworks of their philosophies.

We thus found the fundamental concepts for a comparison between Hegel and Levinas about the relation between the Absolute and Being: for Hegel the general framework is determined by mediation, for Levinas it is marked by separation. We can say that both concepts express the moment of conditioning in the two philosophies; if the concept of mediation conditions the possible relation between the Absolute and Being in Hegel, the concept of separation conditions the same relation in Levinas.

On the basis of the concepts of mediation and separation, therefore, we discussed the idea of truth in both philosophers. The necessary mediation between the Infinite and the Finite or the Absolute and the Being in Hegel ends with an immanent truth; and the necessary separation in Levinas ends in a transcendent truth. In any case, it must be said that the concept of truth is based on the concept of the Absolute. Although the way of the relationship with the Absolute may differ from philosophies of different kinds; the concept of truth always refers to the concept of the Absolute. In our case, there are two basic kinds of relationship with the Absolute; one is the Hegelian position based on the immanent Absolute; and the other is the Levinas' position based on the transcendent Absolute. In fact, each position creates a truth proper to itself; from the immanent Absolute of Hegel the immanent truth emerges whereas, the transcendent Absolute of Levinas gives rise to the transcendent truth. From this point on we shall say that the concept of truth must always contain some sort of relation with the Absolute

In other words, the discussion of the relationship between the Absolute and Being is not a secondary and contingent discussion, but an essential discussion about the truth. In fact, by returning to the concept of duality, one can say that the concept of truth must always be linked to duality; or only from the concept of duality, it is possible to speak of truth. In the absence of duality, the truth will be lost because either the mind loses itself or the matter is lost; either the Infinite is lost or the Finite is lost; or better, in the absence of one, the other loses itself as well. So we will say that the Absolute and Being as the elements of a duality constitute the fundamental elements of truth; and the conception of the relation between these elements constitutes the way of truth. In this way it must be said that our discussion of Hegel and Levinas does not contain the assertion to encompass the philosophies of Hegel and Levinas in their totality. In other words, our thesis does not attempt to explain the philosophies of Hegel and Levinas from beginning to end. It attempts to reflect on their philosophies on the basis of a certain conception whose basis is constituted by the idea of duality. The idea of duality is chosen to ensure the possibility of holding and discussing Hegel's and Levinas' philosophies together. In the heart of the idea of duality, the general framework of our thesis is placed within a ternary

dialectic: thesis, antithesis and synthesis. Thinking the thesis and the anti-thesis as the extremes; we propose the Hegelian conception as one of the extreme, and the Levinasian conception as the other. So the third part is posed as the third element of the dialectic that tries to hold both extremes at once. In this way, in the third part, we discuss and criticize Hegel's philosophy, on the one hand, and Levinas' philosophy, on the other hand, on the basis of the idea of duality.

In the conclusion of our thesis, we try to find a third way between Hegel and Levinas from the concepts of mediation and separation. In this way, we propose the idea of the duality in which the relation is conditioned by separation, and separation by mediation. In fact, in their conceptual reality, relationship and separation must co-exist and co-determine. In fact, the essence of the concept of mediation requires separation; and also the very essence of the concept of separation requires mediation. However, excessive mediation destroys the mediation itself because by destroying the boundary between the two things coming into contact with each other, excessive mediation is transformed into an inseparable unity in which there is only a single element. On the other hand, excessive separation destroys also the separation because in this excessive separation the separated elements lose their common point which conditions their separation.

In this way we will say that excessive mediation and excessive separation destroy the duality that conditions both separation and mediation. In the absence of such a duality there remains neither mediation nor separation. In reality, in Hegel, the destruction of duality at the heart of excessive rapprochement was based on excessive mediation. And in Levinas, the destruction of duality at the heart of excessive estrangement was based on excessive separation. So we propose that in order to preserve the duality, that means to preserve the possibility of speaking about the truth, mediation and separation, as the two elements of a specific duality must condition one another. In fact, this reality can be described as a game of balance between mediation and separation, and as a game of balance between the two elements or between the two extremes of duality.

Taking the fundamental duality in consideration as the duality of the Infinite and the Finite; we can say that the same game of balance must be between the Infinite and the Finite. Namely, the excessive mediation between the Infinite and the finite in Hegel destroys the barrier that separates the two elements, and it causes a situation in which one of the elements is encompassed and absolutely dominated by the other. If we keep in mind that the absence of one element expresses the absence of the other; we can easily see that in Hegel's philosophy there is neither the Infinite nor the Finite in a genuine sense. What we are left with is a unity without separation that has no distinct colors. On the other hand, in Levinas, the excessive separation between the Infinite and the Finite destroys the possibility of a relationship between the two elements in a way that one of the elements detaches absolutely and ends up in nothingness. Again, if the absence of one element expresses the absence of the other, we shall say that, for Levinas too, there is neither the Infinite nor the Finite in a genuine sense; because the Infinite and the Finite are defined in the background of a conceptual community which we think through the concept of duality.

In this way, we propose the concept of duality as the real background of mediation and separation. In other words, the conceptual existence of mediation and separation must clearly be based on duality. So we think that Hegel is at one extreme of duality at the heart of mediation, and Levinas is at the other extreme at the heart of separation. Thus, they destroy the very essence of their fundamental concepts because the extremes of duality co-exist and co-determine, and the destruction of the

one implies the destruction of the other also. Based on this argument, we suggest that duality can give us the possibility of holding both extremes together, without reducing one to the other and without separating one from the other in an absolute manner.

In our duality, mediation is conditioned by separation and separation is conditioned by mediation. However, if the concepts of mediation and separation constitute together a duality, we must rethink them at the heart of our definition of the heterogeneous duality. That is, one of the elements must be more essential than the other and one must have more density than the other. In our case, separation must be thought of as more essential than mediation, although it is wrong to reduce mediation to separation. We prefer separation as more essential because mediation implies the reciprocal necessity of the two extremes and also implies a unity derived from the two elements. However, a true duality must have two elements that differentiate one another as to their necessity. Moreover, if the fundamental duality was the duality of the Infinite and the Finite; to preserve the transcendence linked to the Infinite, the Infinite must have an absolute otherness; and this otherness is always derived from separation. So we will say that separation is more necessary than mediation.

In this way we will say that the concepts of separation and mediation are the fundamental concepts of all the dualities reflected in our study. The Infinite is conditioned by separation, and the Finite is conditioned by mediation. Similarly, transcendence is conditioned by separation, and immanence by mediation. The god is conditioned by separation, and man is conditioned by mediation. Essence is conditioned by separation, and quality is conditioned by mediation. The Absolute is conditioned by separation, and Being conditioned by mediation. The Absolute is conditioned by separation, and knowledge is conditioned by mediation. Like a different duality, Being is conditioned by separation, and knowledge is conditioned by mediation. Absence is conditioned by separation, and presence is conditioned by mediation.

As the fundamental theme of our thesis, the relationship between the Absolute and Being can be thought of within the framework of the idea of duality. If we assume that Absolute represents the Infinite and Being represents the Finite; it must be said that, like the duality of the Infinite and the Finite, the duality of the Absolute and Being is also an insurmountable duality. As the most essential element, the Absolute manifests itself in Being; but it must be said that neither the Absolute consists only in its manifestation nor Being consists in being the manifestation of the Absolute alone. We must accept that there is a mystery concerning this relationship in two senses: one is the mystery which is related to the otherness of the Absolute; the other is the mystery which is related the irreducibility of Being to the Absolute, although its principle is the Absolute at the same time. In any case, we affirm that the relation between the Absolute and the Being derives from an insurmountable duality; because when this duality is surmounted either the Absolute dissolves in Being or Being dissolves in the Absolute. In this case, however, neither the Absolute nor Being would remain.

ÖZET

Mutlak ve Varlık, biri Sonsuz diğeri Sonlu; biri mutlak olarak soyut, mükemmel ve belirlenimsiz olmakla mutlak yokluk olarak; diğeri somut, eksik ve belirlenimli olan olarak. Bir araya getirilmesi oldukça zor bu iki kavramın farklı var olma biçimlerini nasıl anlamak gerekmektedir şu halde? İşte bu tartışma bizim tezimizin temel meselesini teşkil etmektedir. Başka bir deyişle, tezimizin temel meselesi özsel bir çelişki üstüne kurulmaktadır: mutlak olarak belirlenimsiz (sıfatsız) bir soyut yokluk ile somut ve belirlenmiş (sıfat kazanmış) bir varlık (zahir yahut görünür) arasındaki ilişki. .

Böylece, temeli bir çelişki üstüne kurulu bu tartışmadan hareketle iki temel çelişki durumuna işaret etmek gerekiyor. Bunlardan bize en yakını bizim sonlu dünyamıza ve sonlu hayatımıza ilişkin olan çelişki olarak düşünülebilir: oluş ve bozuluş. Su halde, gözümüzü sadece sonlu dünyamıza çevirsek dahi bir çeşit çelişki durumu ile yüzleşmek zorundayız. Sonlu dünyamızda hüküm süren varlık ve yokluk oyunu bizim sonlu dünyamız içindeki özsel çelişkiyi ve bu dünya içindeki temel mekanizmayı ifade eder. Diğer çelişki durumu sonlu dünyamızdaki çelişki durumundan daha da çelişik bir durumu ifade eder. Bu ikinci çelişki durumu da Sonlu ile Sonsuz'un ve Mutlak ile Varlık'ın arasında süre giden çelişkiyi ifade eder; biri belirlenimsiz ve soyut olan olarak diğeri belirlenimli ve somut olan olarak.

Sonlu dünyamız içinde hüküm süren varlık-yokluk oyunundan hareketle, dünya içre varlıkların dahi mutlak olarak somut ve sabit olmadıklarını, bilakis her bir var olanın bizzat kendi içinde hüküm süren bir *ayrımdan* hareketle var olduğunu görüyoruz. Su halde, diyoruz ki dünya içinde var olan her sonlu varlık bir ikilik (*dualité*) içinde var olmaktadır; yahut her bir var olan bu ikiliğin uçlarından terkip edilmiş bir şey olarak var olmaktadır. Böylece, Sonsuz ve Mutlak meselesini göz ardı dahi etsek, her bir sonlu var olanın bizzat temeline ilişkin olan bir özsel ikilik ile yüzleşmek zorundayız. Yine buradan hareketle diyoruz ki: her bir sonlu var olan, yokluk ve varlığın, öz ve sıfatın ve aşkın bir öge ile içkin bir ögenin terkididir her zaman. Bu zorunlu ikilik temelinde sonlu var oluşun bir çelişkidenden hareketle var olduğunu iddia ediyoruz; zira her bir sonlu var olan varlık ve yokluğun bir sentezi olmak bakımından, iki çelişik ögenin terkididir ve bu haliyle varlık çelişki üstüne kuruludur. Ayrıca, bu ikiliğin öğeleri arasındaki çelişki, öğelerin asimetric var oluşları üzerine de oturur; bundan ötürü bu ikiliğe çelişkili ikilik diyoruz.

Bundan başka, elbette bu çelişkili ikilik sadece sonlu dünyaya ait bir durum değildir; zira daha çelişkili bir ikilik vardır ve bu ikilik içinde sonlu dünya sadece bu ikiliğin öğelerinden birini teşkil eder. Bu ikilik Sonsuz ve Sonlu ikiliğidir; bu elbette daha geniş ölçeğe ilişkin bir ikiliktir ve bu haliyle dünyanın ve varlığın başlangıcı ve sonuna ilişkin tartışmayla birlikte yürür.

Varlık için mutlak bir başlangıç olarak Sonsuz ve Sonlu yahut Mutlak ve Varlık da aynı varlık-yokluk oyunu ifade eder. Kendisi bir mutlak yokluk olan Sonsuz, kendinden Sonlu varlığı ve onu koşullar. Bu haliyle; biz Sonsuz ile Sonlu'yu yahut Mutlak ile Varlık'ı bir ikilik olarak düşünüyoruz ve bu ikiliğin de en temel ikilik olduğunu iddia ediyoruz. Elbette bu ikilik de iki uç noktadan müteşekkildir: Sonsuz ve Sonlu; yokluk ve varlık; ve aşkınlık e içkinlik. Sonlu ile sonsuz arasında ve bizzat sonlu içinde bulduğumuz bu ikilikten hareketle diyoruz ki ikilik bütün felsefi tartışmalar için zorunlu bir zemini teşkil eder; ve en temel ikilik (*dualité*)

olmak bakımından Mutlak ve Varlık ikiliği her felsefi soruya açık yahut gizli eşlik eder.

Diğer yandan, her bir varlığın temelindeki ikilik ile ve Sonsuz ile Sonlu arasındaki ikiliğin heterojen bir ikilik olduğunu ifade etmek gerekiyor, öyle ki bu ikiliğin uç noktaları bir asimetri içinde bulunurlar ve bu haliyle de çelişiktirler. Zaten gerçek bir ikilik bu asimetri ve bu çelişki üzerine bina edilebilirdi. Bu meyanda, tezimizin ilk bölümünde bu ikilik perspektifinden hareketle Hegel felsefesini ele almaya çalışıyoruz. Gerçekte, Hegel felsefesinin bu sonsuz-sonluğu ikiliğinin bir ucu olan zahir (*présence*), içkinlik, Sonlu ve Varlık ögesi üzerine inşa edildiğini ve böylece anlaşılması gerektiğini iddia ediyoruz. İkinci kısımda ise, yine aynı perspektiften hareketle, Levinas felsefesini anlamaya çalışıyoruz. Levinas felsefesinin de bu ikiliğin diğer ucunda yani aşkınlık ve Sonsuz ögesinde temellendiğini iddia ediyoruz. Bu haliyle diyoruz ki: Levinas felsefesi yokluğu (*absence*), aşkınlığı, Sonsuz'u ve Mutlak'ı temsil eder. Tezimizin üçüncü bölümünde de, aynı perspektif ile, Hegel ve Levinas arasında bir karşılaştırma yapmaya çalışıyoruz. Bu genel çerçeveden hareketle; Mutlak ve Varlık kavramları temelinde Hegel ve Levinas felsefelerini anlamaya çalışıyoruz. Birinci bölümde, Hegel felsefesinde Mutlak ile Varlık ilişkisini tartışıyor ve bu ilişkiyi belli bir zeminde anlamlandırmaya çalışıyoruz. Buna göre, Hegel felsefesinde varlık kavramına işaret etmeden var olabilecek ve bilinebilecek bağlamsız bir Mutlak fikri olmadığını iddia ediyoruz. Söyle ki: Mutlak kavramı üstüne konuşabilmek için onu varlık kavramıyla birlikte düşünmek zorunludur; zira bütün Hegelci kavramlar gibi, Mutlak kavramı da bağlamsaldır ve ancak bağlam içinde anlamlı olabilecek ve anlaşılabilir bir kavramdır. Her kavramı birbirine bağlayan bu örgüye 'bütün' diyoruz ve bütün kavramlar bu bütüne ait olmakla var olur ve bilinirler. Başka bir deyişle, bir kavramı tanımlayabilmek için onu bu bütüne ait diğer bütün kavramlara iliştiirmek gerekmektedir, zira bu bütünde hüküm süren bağlamsallık bütün kavramları birbirine zorunlu olarak bağlar. Yalnız bir kavramın varlığı diğer bütün kavramlara ve onlarla kurulan dolayım ilişkisine işaret eder. Böylece; Hegelci kavramlar bağlamsaldır demek, hepsi dolayımına boyun eğer demekle aynı şeydir. Bu manada, Hegelci bütünlük, şu kavramlar üstüne oturur: dolayım, bağlamsallık, karşılıklı-belirlenim ve karşılıklı-tanımlanma. Bu bütünsellikten hareketle, dolayım ve bağlamsallık, her bir sonlu kavramın bizzat özüne ilişki kavramlara dönüşürler. Bu haliyle Mutlak kavramı da aynı bağlamsallık ve bütünsellik içerisinde tartışılabilir bir kavramdır Hegel felsefesinde. Zaten Levinas'ın en temel Hegel eleştirisi tam bu noktaya ilişkindir. Mutlak kendini bu bağlamsallık ve bütünsellikten kurtaramadığı için, Mutlak üstüne bir düşünme zorunlu olarak varlık üstüne düşünmeyi zorunlu kılar Hegel felsefesinde.

Diğer yandan, tezimizin ikinci bölümünde Levinas felsefesi bağlamında Mutlak ve Varlık ilişkisini ele almaya çalıştık. Buna göre gördük ki Levinas felsefesinde Mutlak ilk bakışta bağlam dışı bir mefhum olarak ortaya çıkıyor zira Mutlak, Başka kavramından itibaren düşünülebiliyor Levinas'ta. Bu manada, bütün kavramları ve elbette Mutlak'ı ihata eden Hegelci bağlamsallık, Levinas'ta yerini 'kopma' ve 'ayrım' üstüne kurulmuş Başka kavramına bırakıyor. Böylece, Hegelci 'dolayım' kavramına karşılık Levinas 'ayrım'ı öneriyor ki bu bana göre bu iki felsefenin temel çerçevelerine dair bir anlama ve farka işaret ediyor.

Bu durumda, Mutlak ve Varlık ilişkisi bağlamında Hegel ve Levinas felsefelerine dair bir karşılaştırma zemini bulmuş oluyoruz: Hegel felsefesi 'dolayım' kavramı etrafında şekillenirken, Levinas felsefesi 'ayrım' kavramı etrafında

şekillenmektedir. Böylece, Hegel’de Mutlak ve Varlık ilişkisi ‘dolayım’ kavramıyla koşullanırken, Levinas’ta ‘ayrım kavramıyla şekillenir.

Böylece, dolayım ve ayrım kavramlarından hareketle, iki filozofta hakikat kavramını tartışmaya çalışıyoruz. Hegel felsefesinde Sonsuz ile Sonlu arasında yahut Mutlak ile Varlık arasındaki zorunlu dolayım ilişkisi, içkin hakikat diye kavramsallaştırdığımız bir durum ile nihayet buluyor. Diğer yandan Levinas’ta Sonsuz ile Sonlu arasındaki zorunlu ayrım, ‘aşkın hakikat’ dediğimiz bir hakikat biçimiyle nihayet buluyor. Su halde Mutlak’la kurulan ilişki biçimi değişse de her iki filozof için hakikat kavramı her durumda mutlakla kurulan ilişkide temelleniyor; içkin Mutlak fikri, içkin hakikate ve aşkın Mutlak fikri aşkın hakikate varıyor. Buradan itibaren diyoruz ki hakikat fikri her durumda Mutlak’la bir ilişkiyi ima eder, Mutlak’la kurulan ilişkinin farklı biçimleri mümkün olsa dahi.

Başka bir deyişle, Mutlak ve Varlık üstüne yapılan tartışma hakikat fikri açısından ikincil ve arızı bir tartışma değildir, bilakis özsel ve zorunlu bir tartışmadır. Meseleyi ikilik fikri üzerinden düşündüğümüzde şu söylenebilir: her türlü hakikat fikri bir çeşit ikilik fikri üstüne kuruludur ve bu ikiliğin öğeleri arasındaki ilişkinin doğası, hakikat biçimini belirler. İkiliğin yokluğunda ya ruh kaybolur ya madde, ya sonsuz kaybolur ya sonlu yahut birinin yokluğunda diğeri de zaten kaybolur. Şu halde, Mutlak ve Varlık, bir ikiliğin iki öğesi olmaları bakımından, hakikat fikrinin temel öğelerini teşkil ederler; ve bunlar arasındaki ilişkinin doğası hakikat biçimini belirler. Bu nokta şunu ifade etmek gerekir ki Hegel ve Levinas üstüne kurduğumuz temel tartışmamız Hegel ve Levinas felsefelerini baştan sona ihata etme iddiası gütmüyor. Bunun yerine, tartışmamız temeli ikilik fikri üstüne kurulu bir yaklaşımdan hareketle Hegel ve Levinas felsefelerin dair bir tartışma yapmaya çalışıyor; zira ikilik fikri Hegel ve Levinas felsefelerini tek bir perspektiften itibaren düşünme imkânı da veriyor. İkilik fikri temelinde yapılan tartışmamız aslında üçlü bir diyalektik üzerine oturuyor: tez, anti-tez ve sentez. Tezi ve anti-tezi iki uç olarak düşündüğümüzde Hegelci anlayış bir ucu Levinasçı anlayış diğeri temsil ediyor. Bu haliyle üçüncü hal yani sentez bu iki ucu birlikte tutmaya çalışıyor. Böylece de tezimizin üçüncü bölümünde bir yandan Hegel’i anlamaya ve eleştirmeye diğeri yandan da Levinas’ı anlamaya ve eleştirmeye çalışıyoruz.

Tezimizin sonuç kısmında, ‘dolayım’ ve ‘ayrım’ kavramlarından hareketle Hegel ve Levinas arasında bir üçüncü yol bulmaya çabalıyoruz. Söyle ki, ikilik fikrinden hareketle ‘ayrım’ tarafından koşullanmış bir ‘dolayım’ ve ‘dolayım’ tarafından koşullanmış bir ‘ayrım’ öneriyoruz. Aslında, dolayım ve ayrım kavramlarının kavramsal gerçeklikleri, bu iki kavramı birlikte var olabilecek ve birlikte tanımlanabilecek kavramlara dönüştürüyor. Dolayım ayrımı, ayrım da dolayımı zorunlu kılıyor. Diğeri yandan, aşırı dolayım bizzat dolayımı öldürüyor zira iki şey arasındaki aşırı dolayım bu iki şey arasındaki sınırı ortadan kaldırıyor ve onları tek bir şeye dönüştürüyor. Yine aynı şekilde, aşırı ayrım bizzat ayrımı öldürüyor zira aşırı ayrım temelinde bu iki şey onların ayrımını koşullayan ortaklığı kaybediyorlar.

Su halde; diyoruz ki aşırı dolayım ve aşırı ayrım, aynı zamanda dolayım ve ayrımı koşullayan ikilik fikrini yıkıyorlar; ve aslında bu ikilik fikrinin yokluğunda ortada ne dolayım ne de ayrım kalıyor. Gerçekte; Hegel’de ikilik fikrinin ikiliğin uçlarının birbirine aşırı yaklaştırılması nedeniyle yıkılmasının temelinde aşırı dolayım durumunun olduğu söylenebilir. Diğeri yandan, Levinas’ta ikilik fikrinin uçların birbirinden aşırı uzaklaştırılması nedeniyle yıkılmasının da aşırı ayrım durumundan kaynaklandığı söylenebilir. Böylece; ikilik fikrini korumak, bu demek ki, hakikat üstüne konuşma imkânını korumak için dolayım ve ayrımı belli bir ikilik

fikrinin birbirini koşullayan iki ucu olarak görmeyi öneriyoruz. Bu gerçeklik dolayım ve ayırım arasına sürüp giden bir denge oyunu olarak da görülebilirdi.

En temel ikiliğin Sonsuz ve Sonlu ikiliği olduğu düşünülürse, aynı denge oyununun Sonsuz ve Sonlu arasında da vaki olduğu söylenebilir. Söyle ki, Hegelci aşırı dolayım, Sonsuz ile Sonlu'yu birbirinden ayıran bariyeri ortadan kaldırıyor ve öğelerden biri diğeri tarafından yutuluyor. Öğelerden birinin yokluğunun diğerininde de yokluğu demek olduğu yerde, diyoruz Hegel felsefesinde gerçek manada ne Sonsuz vardır ne de Sonlu vardır; ayırımı ve farklı renkleri olmayan bir teklik vardır bunun yerine. Diğer yandan, Levinasçı aşırı ayırım, Sonsuz ve Sonlu arasındaki ilişki imkânını ortadan kaldırıyor ve öğelerden birinin ayrılarak yokluğa itilmesine sebep oluyor. Yine bir öğenin yokluğunun diğerininde de yokluğu demek olduğu yerde, diyoruz ki Levinas'ta da gerçek manada bir Sonsuz ve gerçek manada bir Sonlu'dan bahsedemeyiz; zira Sonsuz ve Sonlu'nun kavramsal birliktelikleri ancak ikilik kavramında temellenebilir.

Bu haliyle; ikilik fikrini dolayım ve ayırım kavramlarının gerçek zemini olarak ele alıyoruz. Başka bir deyişle, dolayım ve ayırım kavramlarının kavramsal var oluşları ancak bu ikilik fikrinden hareketle kurulabilir. Dolayım kavramı temelinde Hegel felsefesi bu ikiliğin bir ucunu temsil ederken; ayırım kavramı temelinde Hegel felsefesi bu ikiliğin diğer ucunu temsil eder. Böyle yapmakla, her iki filozof da, bana göre, kendi felsefelerinin temel kavramlarını yıkıyorlar zira bu iki kavram ancak birlikte var olabilecek ve ancak birlikte tanımlanabilecek bir kavramsal ikilik üstüne oturuyorlar ve bu ikiliden birinin yokluğu aynı zamanda diğerininde de yokluğu demektir. İşte bu düşünceden hareketle, biz ikilik fikrini her iki ucu da birlikte tutma imkanı sağlayacak bir fikir olarak öneriyoruz; ve ancak bu ikilik içerisinde kavramlardan birinin diğere indirgenmeden ve diğereinden ayrılmadan birlikte bulunabileceğini iddia ediyoruz.

Tekrar söylemek gerekirse, bizim önerdiğimiz ikilikte ayırım dolayım tarafından dolayım da ayırım tarafından koşullanır. Bununla beraber; dolayım ve ayırımın bir ikilik olması ve her ikiliğin heterojen olması zorunluluğundan hareketle dolayım ve ayırım ikiliğini yeniden düşünüyoruz. Böyle bu ikiliden birinin diğereinden daha özsel ve zorunlu olması gerektiğini öneriyoruz; bu manada da ayırımın dolayımdan daha özsel ve zorunlu olduğunu iddia ediyoruz. Yine de ayırımın daha özsel olması, dolayımın ayrıma indirgenebileceği anlamına gelmiyor zira dolayım ayrıma indirgendiği anda ikiliğin uçlarından biri kaybolmuş olur ve bu ayırımın da kaybolması demektir. Ayırımı özsel kabul etmemizin bir nedeni zaten dolayım kavramının iki ayrı şeyin varlığını zorunlu olarak varsaymasıdır. Diğer sebebi ise temel ikiliğin her zaman Sonsuz ve Sonlu ikiliği olması ve Sonsuz'un mutlak aşkınlığı ve mutlak başkalığının ayrıma dayanması sebebiyledir. Su halde ayırım dolayımdan daha özsel ve daha zorunludur.

Yine böylece, diyoruz ki ayırım ve dolayım kavramları bizim çalışmamızda tespit ettiğimiz her ikiliğin temel kavramlarını teşkil ederler. Söyle ki, Sonsuz ayırım tarafından koşullanmıştır, Sonlu dolayım tarafından koşullanmıştır. Aynı şekilde, aşkınlık ayırım tarafından, içkinlik dolayım tarafından koşullanmıştır. Tanrı ayırım tarafından, insan dolayım tarafından koşullanmıştır. Öz ayırım tarafından, sıfat dolayım tarafından koşullanmıştır. Mutlak ayırım tarafından, varlık dolayım tarafından koşullanmıştır. Mutlak ayırım tarafından, bilgi dolayım tarafından koşullanmıştır. Başka bir ikilik olarak, Varlık ayırım tarafından, bilme dolayım tarafından koşullanmıştır. Yokluk (*absence*) ayırım tarafından ve varlık (*presence*) dolayım tarafından koşullanmıştır.

Bizim tezimizin temel konusu olması bakımından, Mutlak ve Varlık da aynı ikilik içinde düşünölmeye çalışıldı; Mutlak'ın ayırım Varlık'ın dolayısıyla koşullandığı yerde. Mutlak'ın Sonsuz ve Varlık'ın Sonlu temsil ettiğı yerde diyoruz ki Mutlak ve Varlık ikiliğı de aynı şekilde aşamaz ve heterojen bir ikiliktir. Elbette ikiliğın daha özsel tarafı olmak bakımından Mutlak, varlıkta kendini gösterir ve ifşa eder; ancak bu durum Varlık'ı sadece Mutlak'ın tezahürü olarak görülmesi anlamına gelmemelidir. Yada tersinden bu durum, Mutlak'ın yalnızca Varlık'ta görüldüğü kadar olduğı anlamına da gelmemelidir. Bu noktada iki anlamda bir gizem kabul etmek zorundayız: biri Mutlak'ın mutlak başkalığına dair bir gizemdir denebilir; diğeri ise Varlık'ın Mutlak'a indirgenemezliğine dair bir gizemdir, aynı zamanda Mutlak, Varlık'ın yegâne ilkesi ve var oluş kaynağı olmaya devam ederken. Her halükarda; diyoruz ki Mutlak ve Varlık arasındaki ikilik aşamaz bir ikiliktir zira bu ikilik aşıldığında ya Mutlak Varlık'ta erir yahut Varlık Mutlak'ta erir ve her iki durumda da ne Mutlak kalır ne Varlık.



INTRODUCTION

L'Absolu et l'Être ; l'un comme l'Infini absolument abstrait, parfait et indéterminé dans son absence absolue ; l'autre comme le Fini concrète, imparfait et déterminé : comment est-il possible d'entendre ces deux concepts dans une unité s'il y a une intransigeance essentielle entre ces deux concepts ? Cette question se constitue le thème fondamental de notre thèse. Autrement dit, notre discussion passe dans le cœur d'une contradiction : la relation entre une absence abstraite et absolument indéterminée, et une présence concrète et déterminée. Pourquoi, alors, essayons-nous d'entendre, ou encore, de construire une relation entre ces deux thèmes contradictoires ? La réponse est plus contradictoire que la contradiction de la relation entre les deux : toute l'existence de commencement à la fin se déroule dans cette contradiction. Quelques choses passent et quelques choses restent toujours ; quelques choses passent toujours. Ce qui passe vers où passe-t-il et d'où venait-il ? Ce qui reste, où reste-il et dans quelle forme reste-t-il ?

La réalité existentielle de notre monde et de notre vie se déroule à l'entour de ces questions, c'est à dire, à l'entour de cette contradiction. De cette manière, en fait, au commencement de notre étude, nous devons nous confronter avec la contradiction qui se relève de l'essence même de notre monde et de notre vie. Le premier moment de la contradiction est lié au monde fini ou à tous ceux qui s'y passent : la génération et la corruption. Quand même nous tournons notre regard vers notre monde fini, nous devons, tout de même, nous confronter avec la contradiction essentielle. Le jeu de l'absence et de la présence se montre comme la contradiction essentielle de notre monde fini et comme le mécanisme fondamental qui s'y déroule. L'autre moment de la contradiction est plus compliqué et plus contradictoire que le jeu de l'absence et de la présence se passant dans notre monde fini. Il est lié à la contradiction de l'Infini et de Fini et de l'Absolu et de l'Être ; l'un comme l'indéterminée abstraite et absolue, l'autre comme la déterminée concrète et finie.

Cependant, même le concret déterminé n'est pas concret dans sa réalité ; parce qu'il a, en lui aussi, un mouvement contradictoire en soi-même. Le mouvement existentiel d'un étant spécifique, par exemple, implique un non-être qui s'oriente vers

l'être. En fait, la nature de ce non-être était la question fondamentale de l'histoire de la philosophie. Pour les uns, il exprime la capacité appartenant à chaque être fini ; pour les autres, il est l'absence qui donne naissance à la présence ; pour les uns, il est la raison se trouvant dans chaque être ; pour les autres, il est l'essence indéterminée conditionnant les qualités déterminées. De toute manière, même quand on se considère seulement le monde fini, il faut faire une différenciation dans un étant concrète. Cette différenciation intérieure se montre comme un décalage de l'un compact et fermé. Donc, nous voyons que mêmes les étants mondains, ne sont pas compacts et concrets absolument ; ils existent au cœur d'un décalage qui se passe en eux-mêmes. Ça veut dire qu'ils existent au cœur d'une dualité ; ou au fond d'une composition tirée de cette dualité. De cette manière, même en négligeant la question de l'Infini ou l'Absolu, nous pouvons voir la dualité essentielle dans la constitution fondamentale de chaque étant fini. Donc, on peut dire que chaque étant est composé par la synthèse de l'absence et de la présence, de l'essence et la qualité, et d'un élément transcendant et d'un élément immanent.

Au cœur de cette dualité nécessaire appartenant à la constitution de chaque étant, nous dirons que l'existence fini, aussi, se déroule dans la contradiction ; parce que, comme une synthèse de l'absence et de la présence, chaque étant exprime la synthèse de deux éléments contradictoires. Autrement dit, les deux extrêmes de la dualité sont asymétriques et contradictoire dans le rapport de l'un à l'autre.

En outre, la dualité contradictoire ne se trouve pas à l'intérieur du monde fini ; il s'agit d'une dualité plus contradictoire dans laquelle le monde n'est que l'un des éléments de cette dualité. Cette dualité est celle de l'Infini et du Fini ou celle de l'Absolu et de l'Être. Cette dualité, de même, appartient à un cadrage plus large ; elle est liée fondamentalement à la discussion concernant le commencement et la fin du monde, de l'existence et de l'être.

L'Infini ou l'Absolu comme le commencement absolu de l'Être exprime le même jeu de l'absence et de la présence. Autrement dit, l'Infini comme l'absence absolue se tire le Fini comme la présence et le conditionne. En considérant son cadrage, nous pensons cette dualité comme la dualité fondamentale et essentielle. De cette manière, nous fondons notre discussion de la relation entre l'Absolu et l'Être sur cette dualité fondamentale. Les éléments de cette dualité se forment des deux

extrêmes : l'Infini et le Fini, l'absence et la présence, et la transcendance et l'immanence. En considérant que la même dualité fonctionne dans les étants appartenants au monde fini ; nous dirons que la discussion de la relation entre l'Absolu et l'Être doit être pensée comme une discussion nécessaire et essentielle pour la philosophie en général, et pour tous les champs philosophiques en particulier.

D'autre part, la dualité que nous avons trouvée dans la constitution de chaque étant spécifique et entre l'Infini et le Fini, est une dualité hétérogène dont les éléments sont asymétriques et contradictoires ; pour nous, cette réalité exprime une dualité véritable. A partir de cette conception de la dualité, nous divisons notre thèse en trois parties. Dans la première partie, nous essayons de discuter la philosophie de Hegel à partir de la perspective de la dualité. En réalité, dans la partie sur Hegel, nous abordons la philosophie de Hegel comme une philosophie d'immanence. Donc, pour nous la philosophie de Hegel représente l'un des extrêmes de la dualité. En fait, l'extrême hégélien de la dualité exprime la présence, l'immanence, le Fini et l'Être. Dans la deuxième partie, nous essayons d'entendre la philosophie de Levinas à partir de la même perspective. Nous proposons que la philosophie de Levinas, qui se place au champ de la transcendance exprime l'autre extrême de la dualité. Donc, pour nous la philosophie de Levinas représente l'absence, la transcendance, l'Infini et l'Absolu. Dans la troisième partie, nous faisons une comparaison entre la philosophie immanente de Hegel et la philosophie transcendante de Levinas à partir de la même perspective de la dualité.

De cette manière, il faut dire que notre discussion sur Hegel et Levinas ne se tache pas d'englober leurs philosophies dans leur totalité. C'est-à-dire, notre thèse ne vise pas d'expliquer les philosophies de Hegel et Levinas du commencement à la fin ; mais elle va essayer de réfléchir leurs philosophies à partir d'une certaine conception de la dualité. L'idée de la dualité nous donne la possibilité d'appréhender et de discuter la philosophie de Hegel et la philosophie de Levinas en même temps. Au cœur de l'idée de la dualité, nous retrouvons une dialectique ternaire : la thèse, l'anti-thèse et la synthèse. En pensant la thèse et l'anti-thèse comme l'extrêmes ; nous proposons la conception hégélienne comme l'un extrême, et la conception levinasienne comme l'autre extrême. Donc, la troisième partie se pose comme troisième élément de la dialectique qui essaye de tenir à la fois les deux extrêmes. De cette manière, dans la troisième partie, nous discutons et critiquons la philosophie de

Hegel d'un côté, et la philosophie de Levinas de l'autre côté, à partir de notre conceptualisation qui se fonde sur l'idée de la dualité.

A partir de cette dialectique ternaire, donc, nous essayons de discuter la relation entre l'Absolu et l'Être chez Hegel et Levinas. Dans le premier chapitre, nous discutons cette relation spécifique dans le cadre de la philosophie de Hegel. Au commencement de notre réflexion, nous essayons d'entendre le concept de l'Absolu ; et nous voyons que l'Absolu, dans sa solitude, n'est qu'un Néant absolu duquel il n'est même pas possible de parler. En suivant Hegel, nous proposons que pour entendre l'Absolu il faut le penser au moyen du concept de l'Être. La possibilité de parler sur l'Absolu se fonde sur la possibilité de tenir ensemble l'Absolu et l'Être. De cette manière, nous commençons de discuter le concept de l'Être chez Hegel. Au premier regard, nous voyons que le premier moment de l'Être exprime un Être abstrait comme Néant. Donc, pour parvenir à l'existence réelle ou les étants réels, il faut que l'Être abstrait se transforme à l'Être déterminé. Dans la philosophie de Hegel, cette transformation se fonde sur une dialectique temporelle. Pour entendre cette transformation, nous proposons les concepts de la négation, de la détermination et de la réflexion. Autrement dit, l'existence réelle se passe au cœur des concepts tels que la négation, la détermination et la réflexion. De cette manière, en fait, nous proposons le concept de la médiation comme le concept qui implique le sens fondamental de ces trois concepts. En suivant ce concept, nous voyons que la philosophie de Hegel se forme à l'entours de l'idée de la totalité ; et nous essayons de réfléchir cette totalité à partir de la contextualité. A la fin de ce chapitre qui se consacre à Hegel, nous proposons que la relation entre l'Absolu et l'Être soit pensée au milieu de cette contextualité.

Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous essayons de faire une réflexion sur la philosophie de Levinas, dont le thème fondamental est la relation entre l'Absolu et l'Être. Nous discutons l'Absolu chez Levinas à partir des concepts levinasiens de l'Infini, de l'Autre et de l'Autrui. Dans notre premier regard, l'Absolu chez Levinas se montrait comme une transcendance et altérité absolues qui coupe la possibilité d'une relation entre l'Absolu et l'Être. Donc, le premier moment de notre discussion de cette relation entre l'Absolu et l'Être implique une rupture absolue entre l'Absolu et l'Être (en tant que la réalité exprimé par l'idée de la création). Cependant, en suivant notre discussion, nous constatons que l'Infini intouchable de

Levinas laisse sa place aux modalités de l'Absolu comme les modes positives et tangibles de l'Absolu. A partir de cette conceptualisation spéculative, nous avons essayé de construire une relation entre l'Absolu et l'Être dans la philosophie de Levinas. Nous proposons que, spécifiquement, par le livre d'*Autrement qu'être*, la philosophie de Levinas se transforme à une philosophie plus ontologique au fond de l'éthique. Autrement dit, en se transformant à l'ontologie, l'Infini ou l'Absolu levinasienne commence à conditionner la totalité ; et Levinas commence de penser la transcendance dans le cadre d'immanence et de la totalité. Donc, nous assertons que la transcendance levinasienne commence à conditionner la totalité et l'Être bien qu'elle continue de garder, en même temps, son altérité et sa transcendance absolue.

Dans le troisième chapitre, nous essayons de faire une comparaison entre la philosophie de Hegel et celle de Levinas en général ; et entre ces différentes constructions philosophiques de la relation entre l'Absolu et l'Être. A savoir, pour décrire la construction de la relation entre l'Absolu et l'Être chez Hegel, nous proposons l'idée de l'incarnation. Si l'idée de l'incarnation exprime la présence absolue de l'Esprit dans les qualités, la contextualité hégélienne ne peut se penser qu'à partir de l'idée de l'incarnation. En fondant notre argumentation sur l'idée de l'incarnation, nous allons essayer de discuter l'Absolu immanent et la vérité immanente de Hegel. Si l'incarnation hégélienne exprime l'incarnation absolue de l'Absolu dans l'Être et l'incarnation de l'essence dans les qualités, l'incarnation hégélienne serait une incarnation qualitative. D'autre part, nous allons essayer d'entendre la constitution de la relation entre l'Absolu et l'Être chez Levinas, en postulant une autre sorte d'idée de l'incarnation. En fondant notre argumentation sur l'altérité absolue de l'Absolu et sur la séparation absolue de l'Absolu, nous allons montrer que l'Absolu levinasienne ne peut pas s'incarner dans l'Être et dans les qualités. Donc, au lieu de l'incarnation qualitative de Hegel, nous allons proposer que la conceptualisation de l'incarnation soit essentielle pour l'Absolu levinasienne. De cette manière, nous dirons que l'Absolu absolument séparé de Levinas ne s'incarne pas dans les qualités mais il se révèle en tant qu'essence. En fait, notre conceptualisation de 'modalités de l'Absolu' se logera dans le cadre de cette incarnation essentielle. A partir de cette conceptualisation nous allons essayer de penser le concept de la substitution comme une discussion liée à l'incarnation essentielle. De cette manière, au lieu de l'Absolu immanent et la vérité immanente de

Hegel, nous dirons que, Levinas propose un Absolu transcendant et une vérité transcendante.

Enfin, dans notre comparaison de Hegel avec Levinas, nous suggérerons que l'idée de la dualité constitue la base essentielle d'une critique qui s'applique à Hegel aussi qu'à Levinas. Nous dirons que la destruction de la dualité dans ces deux philosophies se termine par l'idée de l'incarnation. Nous montrerons que chez eux la destruction de la dualité se fonde sur les réalités différentes. Autrement dit, la destruction de la dualité chez Hegel se fonde sur le rapprochement excessif des extrêmes de la dualité –les extrêmes tels que l'Infini et Fini ou l'Absolu et l'Être. D'autre part, la destruction de la dualité chez Levinas se fonde sur l'éloignement excessif des extrêmes de la dualité. Le rapprochement excessif de Hegel se termine par infinitisation du Fini ; et l'éloignement excessif de Levinas se termine par la perte de la transcendance véritable. Donc, le rapprochement hégélien détruit l'Absolu en l'englobant et l'étouffant. Par contre, l'éloignement excessif levinasien annihile l'Absolu en chassant l'Absolu. Donc, l'un se termine par l'incarnation qualitative et l'autre se termine par l'incarnation essentielle.

L'ABSOLU ET L'ÊTRE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Dans l'histoire de la philosophie, le concept de l'Absolu qui peut être pensé dans le cadre des concepts de Substance, Dieu et Esprit, était réfléchi comme quelque chose se situant au-delà de la différence et du mouvement et comme quelque chose qui est parfait. Ab-solu veut dire la chose qui est impartageable, donc, inconnaissable ; à cause de cette réalité d'être inconnaissable, il mérite d'être nommé comme Absolu. De cette manière, la méthode et la voie fondamentale pour réfléchir sur ce sujet se montre comme la voie de la théologie négative.

Pendant l'histoire de la philosophie, ce concept était pensé à partir du moment de la transcendance. En générale, il était pensé comme un concept inconnaissable, transcendant et abstrait. Cependant, il faut remarquer que ce n'est pas une transcendance qui se concerne seulement la connaissance mais, en même temps, une transcendance par rapport à l'être. Autrement dit, la transcendance liée au concept de l'Absolu est une transcendance par rapport à la connaissance et par rapport à l'être en même temps. Ce moment aristotélien appartenant au concept de l'Absolu se conserve au cours de toute l'histoire de la philosophie, en considérant que la philosophie aristotélien proposait un Dieu parfait, immobile qui se sépare de l'existence et de la matérialité dans une manière absolue. Dans l'histoire de la philosophie, ce moment aristotélien se montre comme une séparation absolue entre l'Absolu et l'Être fini et entre l'Absolu et la Raison fini.

Cependant, il n'était pas possible de conserver la distance entre l'Absolu et l'Être et entre l'Absolu et le savoir. Parce qu'une problématique insurmontable se montre comme un paradoxe : comment il peut être possible de penser un Être fini, incomplet et défectueux à l'extérieure de l'Absolu en considérant que l'existence séparé d'un tel Être fini commence de détruire même l'idée de l'Absolu. Parce que l'existence séparée de l'Être fini à l'extérieure de l'Absolu exprime la limitation de l'Absolu par l'Être fini et séparé.

La tâche d'enlever la distance absolue entre l'Absolu et l'Être ou la tâche d'interpréter cette distance absolue se construit l'un des efforts fondamentaux pour

l'histoire de la philosophie. Peut-être, le plus important et le plus profond effort orienté vers la discussion de cette problématique, appartient au néo-platonisme comme une tradition spécifique. Selon cette philosophie spécifique, l'Être se montre comme une émanation de l'Absolu ; ça veut dire que l'Être se montre comme une chute par degrés commencée à partir de l'Absolu. Autrement dit, dans cette philosophie spécifique, l'Être est pensé comme un mode déformé de l'Absolu ; la réalité impliquée par cette idée exprime le lien essentiel et nécessaire entre l'Absolu et l'Être, et exprime la relation essentielle et nécessaire entre l'Absolu et l'Être. Une autre vue semblable à la vue du néo-platonisme se montre dans l'idée de la manifestation. Pour cette vue, l'Être est pensé comme un miroir sur lequel l'Absolu se montre et se manifeste bien que ce ne soit pas un miroir sans défaut. De même aussi, l'idée de la manifestation exprime la réalité relative au lien nécessaire et essentiel entre l'Absolu et l'Être.

A partir de cette vue spécifique, deux pensées fondamentales s'apparaissent : d'un côté, l'Être se devient quelque chose qui n'existe pas réellement ; l'autre côté, l'Être fini commence de se transformer à quelque chose absolue. Ce point spécifique peut être pensé dans le cadre de la position philosophique de Nicolaus Cusanus [1401-1464]; spécifiquement en considérant que l'Être est conceptualisé par Cusanus comme 'le maximum contracté'.

L'extrême point de cette vue aboutit au panthéisme et à la philosophie de Spinoza dans lesquelles la séparation radicale entre l'Absolu et l'Être s'annihile. Dans ce lieu spécifique, l'Absolu et l'Être commencent à co-exister et d'être co-déterminé, et de se trouver dans une unité absolue. Toutes les deux commencent d'exister au cœur du mode de nécessité ; parce que l'Absolu devient l'essence et l'intérieur de cette unité, et l'Être devient l'existence et l'extérieur de la même unité. Cependant, l'essence toujours reste comme l'essence et l'existence toujours reste comme l'existence. Autrement dit, il n'y a pas un mouvement essentiel entre l'intérieur et l'extérieur.

Donc, le moment fondamental de la philosophie de Hegel est relatif à ce point spécifique. En général, le projet philosophique de Hegel est relatif à lier l'infini et fini à eux dans une manière absolue et aussi il est relatif à lier l'Absolu et l'Être à eux-mêmes dans une manière absolue. La philosophie hégélienne essaye d'analyser

la relation entre l'Absolu et l'Être dans une manière notablement différente des autres conceptions philosophiques. Le fond de cette différence est déterminé par la différence relative à la nature de la négativité. A savoir, même le néo-platonisme et même Spinoza discutent le concept de l'Être au cœur d'une négativité partielle. On peut dire que le néo-platonisme contient le moment de la négativité à partir de l'idée de l'obscurité ou du néant ; et la philosophie de Spinoza contient le moment de la négativité à partir du concept de 'mode'. Cependant, l'objection de Hegel se fonde sur l'argument que, dans les deux conceptions philosophiques, l'Absolu et la négativité ou le néant se trouvent dans une opposition et cette opposition est insurmontable.

Au lieu de cette opposition insurmontable, Hegel propose une unité dans laquelle l'Être et le Néant, et l'Absolu et la négativité se trouvent dans une communauté essentielle. Parce que dans l'absence d'une telle communauté, une différence absolue et insurmontable entre l'Être et le Néant se montre ; l'unité se replace par la dualité. Retourner à la dualité veut dire retourner au commencement de la discussion sur l'Absolu et l'Être sans faisant un pas. L'autre problème appartenant à la dualité insurmontable se fonde sur le fait dans lequel l'Être devient quelque chose qui délimite l'Absolu. En délimitant l'Absolu, en fait, l'Être va détruire l'idée de l'Absolu en même temps. Donc, fondé au lieu de cette dualité insurmontable, la philosophie de Hegel propose une unité essentielle entre l'Être et le Néant, et entre l'Absolu et la négativité.

Chez Hegel, la discussion sur la relation entre l'Être et le Néant, en général, se fonde sur cette structure : dans le premier moment l'Être est pensé dans le cadre de l'Absolu comme quelque chose absolument abstrait ; et le Néant est pensé comme l'être concret ou comme les étants. En fait, cela veut dire que l'existence est pensée à partir de la négativité.

Ce point exprime une proposition subtile et ambiguë en considérant que l'existence est pensée à partir du concept du Néant. Autrement dit, dans la première vue, on peut penser que l'être fini ou l'existence se fonde le Néant comme quelque chose absolument séparée de l'Être dans le lieu où l'Être pure veut dire l'Absolu. Il y a deux voies : l'un est la conservation de la différence absolue entre l'Être et le Néant, et l'Absolu et l'existence ; l'autre est la réinterprétation de la négativité. Si

l'on conserve la différence absolue entre l'Absolu et l'existence et entre l'Infini et Fini, la théologie négative devient la seule méthode pour une discussion sur l'Absolu et pour une relation avec l'Absolu. Cependant, la philosophie de Hegel nous propose de repenser et de redéfinir les concepts de la négativité et de négation. Le fond de la tâche de Hegel se fonde sur un rapprochement entre l'Absolu et la négativité. Autrement dit, la philosophie de Hegel essaye d'enlever la différence insurmontable entre l'Être et le Néant et entre l'Absolu et la négativité dans le fond d'une pensée dans laquelle l'Être et le Néant et l'Absolu et la négation ou la détermination deviennent les concepts primordiaux en même temps et les concepts essentielles des mêmes niveaux.

Premièrement, qu'est-ce que l'Être ? Dans *Science de la Logique* Hegel dit que :

« Être, Être pur, sans aucune autre détermination. Dans son immédiateté indéterminée, il n'est égal qu'à lui-même, sans être inégal à autre chose : il est exempt de toute différence aussi bien par rapport à son intérieur que par rapport à l'extérieur. Il n'y a rien non plus à penser à son sujet, car ce serait également penser à vide. L'Être, l'immédiat indéterminé, est en réalité Néant, ni plus ni moins que Néant. »

Qu'est-ce que le Néant ? Hegel répond :

« *Néant, le pur Néant* ; c'est la simple égalité avec soi-même ; le vide parfait, l'absence de détermination et de contenu ; l'indifférenciation au sein de lui-même. ... Le Néant représente donc la même détermination ou, plutôt, la même absence de détermination que l'*être pur*. »¹

Autrement dit, le concept de l'Être dans le cadre de notre exposition sur la relation entre l'Absolu et l'Être, n'est pas le même concept de l'Être dans le sens de l'Être pur parce que dans la terminologie de Hegel l'Être pur est la même chose que le Néant pur. Pour que l'Être pur gagne une existence réelle et pour qu'il se transforme à l'Être réel, il faut que l'Être pur se subisse aux quelque processus dialectiques compliqués. Cependant, je pense qu'on peut négliger tous ces processus

¹Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 72-73

compliqués, et peut penser ces processus dans le cadre d'un seul mécanisme et d'une seule dialectique. Ou encore, il faut négliger ces processus compliqués pour qu'il soit possible de confronter avec le mécanisme essentiel de la philosophie hégélienne.

De cette manière, nous dirons que le fond de ce mécanisme est constitué par le concept de la trinité. Autrement dit, la dualité inachevable d'être et néant dans le cadre de l'ontologie et la dualité inachevable de vrai et faux dans le cadre de l'épistémologie dans la philosophie classique ; est repensé par Hegel en rajoutant le troisième élément à ce mécanisme. Le troisième élément est le devenir. Hegel dit que :

« L'être pur et le néant pur sont donc la même chose. Ce qui est vrai, ce ne sont l'être ni le néant, mais le passage, et le passage déjà effectué, de l'être au néant de celui-ci à celui-là. Mais il est tout aussi vrai que, loin d'être indistincts, loin d'être la même chose, l'être et le néant *différent absolument* l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables, *chacun disparaissant directement dans son contraire*. Leur vérité consiste donc dans ce *mouvement* de disparition directe de l'un dans l'autre : dans le *devenir* ; mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime. »²

Donc, nous dirons que bien que, dans la première vue, le devenir soit pensé comme l'élément postérieur attachant les deux antérieures, il faut dire que ce qui est réel et ce qui est fondamental est le devenir comme l'élément troisième. Même l'être et même le néant sont les abstractions vides et irréelles ; seulement le devenir a une effectivité et une réalité. De cette manière en fait, l'être et le néant deviennent les moments du devenir parce que l'être et le néant n'existent pas et ce qui existe est le devenir. Autrement dit, les étants (ceux qui ont une existence réelle dans le monde) contiennent les moments d'être et de néant ; et de cette manière toutes les étants se trouvent dans le devenir.

Dans sa première émergence le concept de l'Être se montre comme une abstraction absolue dans sa pureté absolue ; cependant dans le moment suivant nous entendons que l'Être est une négation absolue dans son cœur. Sans doute, le fait d'être une négation implique aussi le fait de son appartenance à la médiation et à la

² Ibid, p. 73

réflexion. Donc, dans la première vue l'être s'apparaît comme le plus immédiat et le plus indéterminé ; mais en étant défini au cœur de la négation, nous entendons que l'être est déterminé et médiat en même temps. De cette manière, dans son commencement, en fait, la philosophie de Hegel se montre comme une philosophie de contradiction. En fait, il est possible de voir le même mécanisme dans toutes les moments de connaissance dans le *Phénoménologie de l'Esprit*. Par exemple, dans le chapitre de 'certitude sensible', dans le premier moment nous trouvons la sensibilité dans sa pureté absolue et dans son immédiateté absolue ; cependant dans le deuxième moment par une réflexion profonde nous voyons que la sensibilité a une médiation fondé sur le fait d'avoir une négation infinie.³

A partir d'une pensée dans laquelle l'Être se montre comme immédiat et indéterminé dans le premier moment et se montre comme médiat et déterminé dans le deuxième moment, il faut faire une réflexion sur la conception de la temporalité dans la philosophie hégélienne. A savoir, la relation entre l'Être et le Néant se trouve son fond dans le concept du devenir, et Hegel, explicitement exprime que l'Être et le Néant sont les moments mêmes du devenir. Le même mécanisme est aussi valide pour la trinité d'Être, d'Essence et de Concept ; et Hegel pense que l'Être et l'Essence sont les moments mêmes du Concept dans le lieu où le Concept se pose comme le fond des deux autres.

Je pense que, à partir de ce point, il faut parler de la conception de la temporalité dominant la philosophie hégélienne. L'interprétation première ayant un consensus général sur la temporalité de la philosophie de Hegel, propose une temporalité progressive pour la philosophie de Hegel. Selon cette interprétation, Être, Néant et Devenir comme les moments se suivants s'ouvrent l'un après l'autre dans un temps progressif ; de même, Être, Essence vont s'ouvrir l'un après l'autre ; et le Concept va s'ouvrir après les deux moments antérieurs comme le moment final temporellement et comme le moment absolu et définitif en même temps.

D'autre, je pense que cette interprétation de la temporalité progressive n'est pas explicitement exprimée par Hegel. Parce que quand Hegel pose les moments l'un après l'autre, il ne parle ni du temps et ni de la temporalité ; il, davantage, trouve le

³Hegel, *Phenomenologie de l'Esprit*, tome 1, p. 82

deuxième moment à partir d'une réflexion profonde partant du premier moment, et en faisant une réflexion sur les deux premiers moments il découvre le troisième moment. Cette réalité, en fait, est exprimé par Joel Biard en disant que : « Le devenir est ainsi le véritable commencement de la logique. Mais il ne faut pas accorder à cette affirmation une signification temporelle. »⁴ En fait, ce qui se passe dans ce processus, peut être pensé comme une interprétation et comme une analyse de ce qui toujours existe (ou le troisième élément) comme immédiat et pure ; plutôt que d'être un processus exprimant une progression temporelle. Autrement dit, on peut dire que au cœur de ce mécanisme, Hegel essaye d'établir les concepts de la médiation et de la réflexion à l'essence même du troisième dans le lieu où le troisième veut dire le devenir et l'existence.

Cependant, dans ses leçons sur la philosophie d'histoire, Hegel implique l'idée de la progression temporelle. Mais, en partant de sa façon de philosopher et en partant des concepts fondamentaux de sa philosophie, je pense qu'il n'est pas si facile de parler d'une progression temporelle dans la philosophie de Hegel.

A savoir, dans *Science de la Logique* (le livre qui peut être pensé comme une histoire de l'être et de l'existence), Hegel essaye d'analyser l'être en tant qu'existence et aussi l'être comme ayant une existence réelle et véritable ; plutôt qu'une progression temporelle entourant l'histoire de l'être. Autrement dit, dans son essence, la philosophie de Hegel arrive un point où le commencement et la fin s'unifient et s'identifient. De cette manière, nous pouvons parler d'un commencement conditionné par la fin ou d'une fin conditionnée par le commencement. Pour exprimer cette réalité Hegel propose la circularité de sa philosophie au lieu de la méthode linéaire de 'système d'identité'. Hegel dit que :

« Comme sujet [la substance], elle est la pure et le simple négativité ; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être-

⁴J. Biard, D. Buvat, **Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel, 1, l'Être**, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1987, p. 51

autre qui est le vrai –et non une unité originaire comme telle, ou une unité immédiate comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin. »⁵

Spécialement, cette circularité se constituait l'essence de la philosophie de Cusanus.⁶ Cependant, pour Cusanus, cette circularité contradictoire liée à l'Absolu exprimait l'impossibilité de savoir l'Absolu en tant qu'absolu. Au lieu du savoir, Cusanus proposait l'ignorance essentielle pour le sujet fini devant l'Absolu. Autrement dit, on peut dire que pour Cusanus, l'Absolu est inconnaissable par le sujet fini et l'orientation fondamentale du sujet fini vers l'Absolu se fonde sur la prière.

D'autre part, l'attitude hégélienne vers cette circularité se situe à l'encontre de l'attitude de Cusanus. Pour Hegel, fondé sur le moment du savoir absolu, il est possible de savoir l'Absolu en tant qu'absolu ; et peut-être, pour Hegel, la seule possibilité d'une philosophie véritable se fonde sur cette possibilité –sur la possibilité de savoir l'Absolu.

A partir de ce point, nous pouvons retourner à l'une des problématiques essentielles de Hegel ; et cette problématique est relative à la relation entre l'infini et fini. De toute fois, Hegel va accepter que l'être fini prend son existence à partir de l'être infini et que le principe essentiel (*arche*) du fini se trouve dans l'infini ; c'est la vérité qui a été proposée par beaucoup des philosophes. Cependant, ce que la pensée hégélienne propose sur la relation entre l'infini et fini est plus que la conception traditionnelle sur ce sujet. Autrement dit, dans la pensée hégélienne l'infini et fini commencent d'exister simultanément et commencent d'entremêler. L'infini commence de perdre son infinitude absolue et le fini commence de perdre sa finitude absolue. Hegel dit que :

« Dans le sphère de l'être, l'existence, l'être-là découle seulement un devenir ; autant dire que 'quelque chose', un 'autre' se trouve posé en même temps ; et l'Infini

⁵Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, p. 18

⁶Nicolas of Cusa, *De Docta Ignorantia (on learned ignorance)*, The Arthur J. Banning Press, deuxième édition, USA, 1990, part 1, chapitre 21.

est posé en même temps que le Fini, sans qu'on puisse dire que le Fini donne naissance à l'Infini, que c'est lui qui le pose. »⁷

Hegel, aussi, dit que :

« Il y a *détermination réciproque du Fini et de l'Infini* ; le Fini n'est fini que par rapport au devoir-être ou à l'Infini, et l'Infini n'est infini que par rapport au Fini. Ils sont inséparables, en même temps, réciproquement 'autres' ; chacun d'eux recèle dans son sein son 'autre' ; c'est ainsi que chacun est l'unité comprenant lui-même et son 'autre' et peut être défini comme une existence destinée à *ne pas être* ce qu'elle est elle-même ni ce qu'est son 'autre'. »⁸

Autrement dit, en soutenant la différence absolue entre l'Infini et Fini, la philosophie de Hegel exprime la co-existence et l'inséparabilité nécessaire entre l'Infini et Fini. Chacun d'eux soutient l'autre dans son cœur et l'existence de chacun se trouve dans le fait de se transformation à l'autre et de se négation à la faveur de l'autre. La relation entre l'Infini et Fini dans la philosophie hégélienne est une problématique répétitive autant qu'on peut même dire que la discussion sur la relation entre l'Infini et Fini ou sur la relation entre l'Absolu et l'Être se constitue la problématique fondamentale dans la philosophie de Hegel. A partir du concept de réconciliation, Bernard Bourgeois dit que : « l'histoire universelle n'est que pour autant qu'en elle, milieu englobant de l'esprit fini, l'esprit infini vient réconcilier la contradiction (déraison) de la raison et de la déraison, qui constitue la 'raison' proprement historique. »⁹ Cependant, en essayant de construire cette relation, le danger de réduire l'un à l'autre se montre et Hegel explicitement signale ce danger en disant qu'ils sont posés en même temps. Parce que la réduction de l'Infini au Fini ou la réduction du Fini à l'Infini exprime l'existence contingente de l'un ; pourtant ce que Hegel propose exprime l'essentialité nécessaire des deux –d'Infini et de Fini. Pour Hegel, la réduction de l'un à l'autre exprime le fait dans lequel l'un devient l'ombre de l'autre ou dans lequel l'un perd l'existence véritable propre à lui-même. Dans le cadre de la dialectique hégélienne, on peut aussi dire que la réduction de l'un à l'autre exprime la contingence de tous les deux.

⁷ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 119

⁸ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 143-144

⁹ Bernard Bourgeois, "*Hegel et la déraison historique*", dans **Etudes Hégéliennes**, Paris, P.U.F, 1992, p. 295

Dans ce sens, la critique hégélienne sur la philosophie neo-platonicienne et sur la philosophie spinoziste se fonde sur cette réduction de l'un à l'autre –sur la réduction du Fini à l'Infini. Pour Hegel, cette réduction exprime une conception de l'être dans laquelle l'existence devient une existence absolument contingente ou dans laquelle l'existence devient quelque chose absolument vide et irréal. Quand Hegel critique la conception de l'Absolu chez Spinoza il dit que :

« Ce qui manque, par conséquent, c'est la nécessité de la marche de l'Absolu vers l'inessentiel et la résolution de celui-ci, en-et-pour-soi, en identité ; ou, encore, ce qui manque, c'est aussi bien le devenir de l'identité que sa détermination.

Il en est de même dans l'idée orientale de l'émanation, d'après laquelle l'Absolu serait la lumière s'éclairant elle-même. Mais elle ne se contente pas d'éclairer, elle s'écoule d'elle-même. Ses écoulements ou émanations l'éloignent de sa clarté inviolée ; chaque émanation est moins parfaite que celle qui l'a précédée. L'émanation est considérée comme étant un simple événement, et le devenir comme une perte incessante. C'est ainsi que l'être s'obscurcit de plus en plus, et la Nuit, le négatif, est l'extrême pointe de la ligne qui ne retourne jamais dans la première lumière. »¹⁰

De cette manière, nous dirons que dans la philosophie néo-platonicienne et dans la philosophie spinoziste, ce que Hegel voit est une conception de l'existence dans laquelle l'existence devient un 'effet secondaire' de l'Absolu. Pour Hegel, c'est une conception pensant l'existence comme un non-sens.

D'autre part, pour Hegel, défendre l'irréductibilité de l'un à l'autre est la même chose que défendre la primauté et la nécessité de tous les deux. Autrement dit, dans cette irréductibilité, l'Infini et le Fini commencent d'avoir la même nécessité. Selon moi, en proposant un Fini nécessaire et un Infini nécessaire de même niveau, Hegel essaye de construire le fond de sa conception du savoir absolu. Dans l'absence d'une telle conception l'Infini et le Fini commencent, de nouveau, les réalités absolument séparées ; et la possibilité d'un savoir absolu s'écroule parce que, aussi, le savoir comme une qualité appartient au Fini. Si l'on accepte le Fini comme inessentiel il faut que le savoir fondé sur ce fini soit accepté comme inessentiel. Pour éviter ce fini

¹⁰Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 194

inessentiel, Hegel propose un fini autant essentiel que l'Infini. Comme Joel Biard dit pour l'Infini hégélien : « Tout d'abord l'infini n'est pas un au-delà préconstitué et préexistant au fini. »¹¹

Dan ce sens, on peut dire que le Fini proposé par Hegel implique une infinité en considérant sa nécessité et son essentialité. De cette manière, la raison finie, aussi, devient quelque chose infini ; en fait, seulement à partir de cette raison infinie ou absolue, on peut parler d'un savoir absolu. Donc, nous dirons que l'Infini peut être mesuré par l'infini et l'Absolu peut être mesuré par l'absolu. Cette pensée ressemble la conception de Cusanus sur le concept de mesure. Pour Cusanus, toutes les choses peuvent être mesurées par elles-mêmes ; l'infini peut être mesuré par l'infini et le fini peut être mesuré par le fini ; avec ses mots, la ligne peut être mesurée par la ligne et le cercle peut être mesuré par le cercle¹². Cependant, ce que Cusanus entend de cette pensée se montre dans le fait que la raison ne peut pas savoir l'Infini, l'Absolu et le Dieu ; la raison finie ne peut savoir que son ignorance en face du Dieu, de l'Infini et de l'Absolu. Donc, la position philosophique de Cusanus –dans le fond d'une séparation absolue entre l'Infini et Fini- se fonde sur la théologie négative quant à un savoir relatif au Dieu, à l'Absolu et à l'Infini.

D'autre part, pour éviter la séparation radicale entre l'Infini et Fini menant à la théologie négative, Hegel propose une conception dans laquelle l'Infini et Fini commencent d'exister et d'être défini en se referant l'un à l'autre. Autrement dit, pour Hegel aussi, le cerce est mesuré par le cercle et le ligne est mesuré par le ligne ; mais ni le cercle est cercle et ni la ligne est ligne dans le sens de la terminologie traditionnelle. Donc, on peut dire que Hegel essaye d'établir un Fini qui est défini dans le cadre de l'Infini pour qu'il y ait exister quelque chose comme le savoir absolu. De cette manière, de nouveau, nous voyons que toutes les discussions dans la philosophie de Hegel se réduisent à la problématique fondamentale de la relation entre l'Infini et Fini. A partir de ce point, nous allons essayer d'entendre comment la relation entre l'Infini et Fini et l'Absolu et l'Être est construit dans la philosophie

¹¹ Joel Biard, **Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel, 1, l'Être**, Aubier-Montaigne, Paris, 1987, p. 86

¹² Nicolas of Cusa, **De Docta Ignorantia (on learned ignorance)**, The Arthur J. Banning Press, deuxième édition USA, 1990, part 1, chapitre 17.

hégélienne. Et aussi, nous allons discuter la philosophie spécifique qui est dérivé de cette relation spécifique entre l'Infini et Fini.

Je pense que les concepts de 'négation', l'détermination' et 'réflexion' sont les concepts fondamentaux pour entendre la relation entre l'Infini et Fini et entre l'Absolu et l'Être dans la philosophie de Hegel ; et spécialement pour entendre les concepts de l'existence et de la finitude. Le mécanisme fondamental ou la dialectique fondamentale de la philosophie hégélienne se fonde sur le devenir et sur le mouvement. Dans ce mécanisme, ce qui se montre au commencement comme abstrait et pure se transforme à quelque chose contenant mouvement dans un autre moment et ce mouvement se fonde sur les concepts de négation, de détermination et de réflexion.

De cette manière, ce qui reste à Hegel consiste à faire bailler les catégories bien établis et anciens de la philosophie sur laquelle Hegel parle au cœur des concepts de 'identité', 'substance' et 'système d'identité'. De toute manière, Hegel ne rejette pas de penser à partir de ces concepts mais il propose de changer le sens et le contenu de ces concepts. Autrement dit, dans la philosophie de Hegel, les concepts traditionnels sont pensés dans un autre sens et dans un autre contexte. Dans le système de l'identité, à l'encontre, toutes concepts commencent d'avoir une définition absolue et fixée ; et de cette manière, l'Infini se reste l'infini seulement, l'Absolu se reste absolu seulement, le Fini se reste fini absolument, l'Être se reste être et le Néant se reste néant. C'est pourquoi Hegel dit que :

« La conception philosophique ayant pour principe : 'l'être n'est que l'être, le néant n'est que le néant' mérite d'être appelée système d'identité ; et c'est cette identité abstraite qui consiste l'essence du panthéisme. »¹³

Autrement dit, selon Hegel, la séparation absolue entre l'être et néant, entre l'infini et fini et entre l'absolu et l'être se termine par une infinitisation absolue et par une éternalisation absolue de l'être et du néant comme l'idée essentielle impliquant le panthéisme. Au lieu de cette fixité absolue, Hegel propose une co-existence essentielle et une co-détermination essentielle entre l'être et le néant, entre l'infini et fini et entre l'absolu et l'être ; parce que, sans cette co-existence essentielle, la

¹³ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 74

possibilité d'une unité entre l'être et le néant et entre l'infini et fini se déroule au cœur d'une unité totalement extérieure.

De cette manière ; il faut aussi dire que la conception d'unité chez Hegel se fonde sur une intériorité absolue à l'encontre d'une unité extérieure se fondant sur une fixité absolue appartenant à chaque concept. En fait, il faut penser l'infini et fini dans le cadre du concept de la dualité ; comme les autres dualités comme la dualité d'être et néant, comme la dualité d'absolu et être etc. Donc, nous dirons que la discussion hégélienne liée la relation entre l'être et le néant et entre l'infini et fini peut être pensé à partir du concept de la dualité.

Dans ce sens, le critique hégélienne sur ce que Hegel appelle comme le système d'identité peut être réfléchi comme problématique liée à la dualité. De cette manière, 'le système d'identité' propose une dualité dont les éléments sont absolument séparés d'eux-mêmes. Donc, au lieu de cette séparation absolue entre les éléments de la dualité, Hegel propose une dualité dans laquelle l'un des éléments commence d'exister au cœur de l'autre élément. Autrement dit, l'être commence d'exister par la médiation du néant et le néant commence d'exister par la médiation de l'être. Pour Hegel, ce mécanisme implique le troisième élément en tant que l'élément qui existe réellement ; et le troisième élément est le devenir ou le mouvement. Donc, nous dirons que le mécanisme hégélien se fonde sur une réflexion intérieure de chaque élément comme une réalité posant le devenir à l'essence même de l'existence et des étants.

Le mécanisme hégélien peut être pensé comme une dualité dont les éléments sont inséparablement liés à eux-mêmes, à l'encontre de la dualité traditionnelle et identique dont les éléments sont absolument séparées. Comme un mécanisme de dualité posant le néant au cœur de l'être, posent le fini au cœur de l'infini et posant l'être au cœur de l'Absolu ; la philosophie hégélienne doit être vu comme une totalité englobant l'être et le néant en même temps et l'infini et fini en même temps, et même le vrai et le faux en même temps. Hegel dit que :

« Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement Résultat ; c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en

vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même. »¹⁴

Autrement dit, l'Absolu ne doit pas être pensé comme quelque chose abstrait, pure, fixé et identique à soi-même. Cela veut dire que l'Absolu doit être pensé avec ses déterminations avec son existence ; et il est inséparable de son existence. Quand nous avons dit 'la dualité inséparable', nous avons, en fait, essayé d'exprimer cette réalité. De plus, la vérité relative à l'Absolu domine toutes les autres dualités fondamentales comme la dualité d'Infini et Fini, d'Être et Néant et d'Être et savoir. Comme la dualité essentielle et comme la dualité inséparable, la dualité d'Absolu et ses déterminations ou la dualité d'Infini et Fini se constitue le fond d'un tout. C'est un tout exprimant la totalité hégélienne comme une totalité englobant le commencement et la fin dans le lieu où le commencement et la fin sont les mêmes choses.

En considérant que cette totalité ne seulement pas englobe l'Absolu et ses déterminations mais aussi elle englobe l'Être et le Néant, et l'Être et le savoir ; il faut dire que cette totalité contient le savoir et l'existence en même temps au cœur de la proposition hégélienne selon laquelle l'être et le savoir sont inséparable. Fondé sur cette réalité, nous dirons que la totalité hégélienne essaye de tenir toutes les concepts dans la même nécessité et dans le même niveau sans faisant une séparation entre les concepts existentiels et les concepts intellectuels. Ça veut dire que dans la totalité de Hegel, les concepts appartenant à l'Être et les concepts appartenant au Raison se situent dans la même place et dans le même lieu ; et certes, dans le cadre de la philosophie de Hegel, il est impossible de faire une différenciation entre les concepts existentiels et les concepts intellectuels et entre l'Être et la Raison.

On peut dire que cette situation se fonde sur l'irréductibilité des concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne. Tous les concepts appartenants à la philosophie de Hegel sont nécessaires sans faisant une séparation entre l'Être et le Savoir ; et ces concepts se constituent une totalité absolue dont les éléments sont indispensables et nécessaires pour la totalité. Par exemple ; *Science de la Logique* se

¹⁴ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 18-19

commençant par la trinité d'Être, Néant et Devenir¹⁵ parvient à concept de la raison qui est utilisé aussi dans le sens du fondement.¹⁶ En progressant dans ce chemin, Hegel parvient aux concepts de jugement¹⁷ et de syllogisme¹⁸ ; mais ces concepts s'apparaissent dans la catégorie de l'Être et de l'existence. Cependant, notre intellect avait habitué à penser dans le cadre de la philosophie traditionnelle trouble en face de cette ambiguïté appartenant à la philosophie hégélienne. Donc, à cause de la co-existence des concepts existentiels et des concepts intellectuels dans le même niveau ; la philosophie de Hegel se montre comme une philosophie difficile. Car, dans la totalité construit par cette philosophie, toutes les choses sont même l'être et l'existence et même la pensée, et sont même l'infini et l'absolu et même le fini en même temps.

Spécifiquement, ce dernier point implique l'inspiration de la philosophie de Leibniz sur la philosophie de Hegel ; en considérant l'interdépendance absolue entre les éléments de la totalité et en considérant la nécessité absolue liée à chaque élément. C'est pourquoi Hegel dit que :

« D'une côté, il faut supporter la longueur du chemin, car chaque moment est nécessaire ; -de l'autre il faut s'arrêter à chaque moment et *séjourner* en lui, car chacun est lui-même une figure, une totalité individuelle ; ainsi chaque moment n'est considéré absolument que quand sa déterminabilité est considérée comme une totalité, ou un concret, ou comme le tout dans la caractéristique de cette détermination. »¹⁹

Autrement dit, chaque moment de la totalité et chaque élément de la totalité doivent être pensés comme une totalité spécifique en soi-même. Si chaque moment n'est considéré pas comme une totalité, le sens absolu appartenant à chaque moment va se détruire ; c'est le fait qui mène tout les moments aux éléments contingents. Cependant, comme nous avons déjà dit, pour Hegel, chaque moment de la totalité et chaque élément de la totalité sont nécessaires comme la totalité construite par ces moments est nécessaire et absolue aussi.

¹⁵Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 72

¹⁶Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 73

¹⁷Ibid, p. 300

¹⁸Ibid, p. 349

¹⁹ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 27

C'est pourquoi, la nécessité liée à chaque moment est appelée par Hegel comme une 'totalité individuelle'. Ça veut dire que chaque moment est déterminé dans le sens d'être une représentation de la totalité. Chaque moment représente la totalité en convenant sa capacité ; à cause de ça, chaque moment est pensé comme une totalité individuelle. En fait, l'inspiration leibnizienne dans la philosophie hégélienne est liée à cette réalité : comme dans la monadologie de Leibniz, chaque moment hégélienne comme le *monade* de Leibniz, représente la totalité dans sa capacité. La différence entre les moments, comme la différence entre les *monades*, se fonde sur leurs capacités de représentation de la totalité. Selon leurs capacités, chaque moment représente la totalité plus ouvert ou plus trouble ; et cette capacité se constitue la différence essentielle entre les moments comme la différence entre les *monades* dans la philosophie de Leibniz.

Négation, détermination, réflexion. Pour entendre les lieux essentiels de ces trois concepts, il faut premièrement dit que ces trois concepts ne sont pas les concepts secondaires et contingents. S'ils sont pensés comme contingents, nous allons, de nouveau, retourner au système d'identité dans lequel il y a les substances fixées et absolues et la négation, la détermination et la réflexion sont attachées à la substance dans une manière postérieure et contingente. Au lieu de cette contingence, Hegel essaye de penser ces concepts dans une manière absolument essentiel parce que seulement en les pensant absolument essentiel on peut être possible de lier l'Absolu et l'Être, et l'Infini et Fini dans une manière absolue et dans une manière absolument essentielle.

Pour faire cette tâche, le premier pas de Hegel se commence par l'effort de situer la négation ou le moment de la négativité à l'essence même de l'Absolu. A savoir, dans le commencement du livre de *Science de la Logique*, ou dans le commencement du chemin, nous avons rencontré avec le concept de l'Être pure ; et Hegel avait défini ce concept dans une manière absolument abstrait et au cœur d'une négativité absolue comme quelque chose n'ayant pas de qualité quelconque. Comme nous avons déjà exprimé, cet Être pure est la même chose que le Néant pure parce que comme le Néant pure, l'Être pure n'a pas de détermination. Donc, nous dirons que le concept de l'Être chez Hegel, dans son premier moment, est défini au cœur d'une négativité absolue. Autrement dit, le concept de la négation devient un concept appartenant à l'essence même de l'Être. En fait, en commençant par ce paradoxe, la

philosophie de Hegel s'apparaît comme une philosophie de contradiction. Hegel dit que :

« L'être, immédiat et indéterminé, est en réalité *Néant*, ni plus ni moins que Néant »²⁰ et « Le Néant représente donc la même détermination ou, plutôt, la même absence de détermination que l'*être* pur. »²¹ Cette réalité –la réalité d'être déterminé à cause de l'indétermination- se constitue le premier moment de la contradiction dans la philosophie hégélienne. Sur le devenir Hegel dit que :

« Leur vérité [Être et Néant] consiste donc dans le mouvement de disparition directe de l'un dans l'autre : dans le devenir ; mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime. »²²

Autrement dit, la contradiction appartenant à l'Être et au Néant en même temps trouve sa réalité dans le devenir dont l'essence aussi se constitue par la contradiction. Devenir comme contradiction :

« C'est que l'identité est, comparativement à elle, détermination du simple immédiat, de l'Être mort ; mais elle, la contradiction, est la racine du tout mouvement et de toute manifestation vitale ; c'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité de manifester des tendances ou impulsions. »²³

En situant la contradiction au cœur du mouvement, en fait, la philosophie hégélienne montre l'essentialité du concept de la contradiction. En considérant aussi que l'Être et le Néant se trouvent leur vérité dans le devenir, nous dirons que toute la structure de la philosophie de Hegel est constituée par le concept de la contradiction. Cependant, la contradiction que nous voyons dans le devenir est une autre sorte de contradiction dans le sens que cette contradiction spécifique exprime la négation de soi-même de chaque élément –l'Être et le Néant premièrement. Chaque élément devient ce qu'il est en se niant ; chaque élément s'existe en se détruisant. Autrement dit, l'Être vit en se tuant que veut dire en se transformant au Néant ; et le Néant aussi vit en se tuant que veut dire en se transformant à l'Être. Cette existence paradoxale

²⁰Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 72

²¹Ibid, p. 73

²²Ibid, p. 73

²³Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 67

appartenant à chaque élément de la dialectique hégélienne exprime le sens du concept de la contradiction dans la philosophie de Hegel. La réalité d'exister en se détruisant embrasse toute la totalité hégélienne et tout les éléments appartenant à cette totalité.

De cette manière, la réalité d'exister en se niant est pensée comme une sorte de négation dans la philosophie de Hegel. Donc, dans ce sens, 'la détermination' et 'l'existence' sont entendu au cœur de la négation parce que l'existence réelle se forme à partir de la détermination dans le lieu où l'existence veut dire 'l'être déterminé'. A savoir, notre problématique sur la relation entre l'Absolu et l'Être n'est pas l'être dans le sens de l'Être pur ; mais le concept de l'être dans notre étude se fonde sur l'être en tant qu'être déterminé. Autrement dit, dans notre étude, nous confrontons avec l'être au cœur de détermination et négation comme un être déterminé et comme un être gagné qualité. Cependant, pour parvenir à cet être déterminé ou à cet 'existence', Hegel marche un chemin très long contenant plusieurs processus compliqués au cœur des moments de sa dialectique. Mais, tous ces processus compliqués peuvent être négligé ; ou, ils doivent être négligés pour dévoiler le sens essentiel du mécanisme philosophique de Hegel. Donc, en négligeant ces processus compliqués, je vais essayer de découvrir le sens essentiel de la dialectique hégélienne.

De cette manière, en fait, il devient impossible de parler d'un Être dans sa pureté parce que le concept de l'Être gagne une détermination au cœur de son indétermination et de son immédiateté. A partir de ce point, il faut réfléchir sur la problématique de la temporalité. Autrement dit, l'Être comme quelque chose pur et abstrait, est-il gagne une détermination dans un processus de la temporalité ; ou bien la détermination, est-elle, immanente à l'existence éternel de l'Être ? Il est trop difficile de répondre cette question parce que pour répondre cette question il faut repenser la philosophie hégélienne dans sa totalité. A savoir, si l'Être pur est pensé comme le moment première et essentiel de l'Absolu et l'existence ou l'étant est pensé comme le deuxième et contingent moment de l'Absolu comme un processus se passant dans une temporalité linéaire ; l'Être pur devient quelque chose clos en soi-même dans son essence et l'existence devient quelque chose absolument secondaire, contingent et vide. De cette manière, en fait, la séparation absolue entre l'Absolu et l'existence renaît et nous retournons à la substance statique de système d'identité

contre lequel, en fait, tout le projet philosophique de Hegel se situe. Donc, il est impossible d'entendre la temporalité de la philosophie hégélienne dans le cadre d'une temporalité progressive simplement.

D'autre part, si nous pensons la relation entre l'Absolu et l'existence dans le cadre d'une temporalité absolue dans laquelle l'Être et sa détermination se trouvent dans une unité éternelle ; nous retournons à la philosophie panthéiste de Spinoza comme une philosophie critiquée par Hegel dans une manière forte.

Donc, nous dirons qu'il n'est possible de choisir ni la temporalité progressive et ni la temporalité absolue pour la temporalité de la philosophie hégélienne dans le cadre de la relation entre l'Être et la détermination et de la relation entre l'Absolu et l'existence. Cependant, le concept du temps se constitue l'un des problématiques les plus négligés pour la philosophie de Hegel parce que le concept du temps n'était pas discuté dans *Science de la Logique* et parce que le concept était discuté dans les pages derniers du livre de *Phénoménologie de l'Esprit* dans une manière vite et superficielle.

De toute manière, on peut supposer que Hegel propose une voie troisième pour la temporalité de sa philosophie ; et cette temporalité rejette et accepte la temporalité progressive et la temporalité absolue en même temps. Notre supposition se fonde sur le concept de la présupposition. Hegel dit que :

« C'est par la suppression de son égalité à soi-même que l'Essence réalise son égalité à soi. Elle se présuppose elle-même, et c'est en supprimant cette présupposition qu'elle devient elle-même ; et, inversement, c'est la suppression de cette présupposition qui est la présupposition même. –La réflexion se trouve ainsi en présence d'un immédiat préexistant et à partir duquel elle effectue le retour. Mais c'est ce retour qui est la présupposition de l'immédiat en question, dont le sort consiste à être abandonné, et son immédiateté consistant, par conséquent, dans la suppression de l'immédiateté. Et, inversement, cette suppression signifie le retour à soi, la rentrée de l'Essence en soi, l'Être simple, égal à lui-même. C'est ainsi que

cette rentrée en soi est en même temps suppression de soi et réflexion se repoussant elle-même, cette répulsion de son côté équivalant à la rentrée en soi. »²⁴

Autrement dit, l'Essence n'est pas pensé comme un postérieur moment venant après ce qui est l'immédiate ou l'Être ; dans le mécanisme hégélien l'Essence présuppose elle-même et aussi elle est présupposée par l'Être. Dans la première vue, l'Essence se montre comme une suppression de l'immédiat ou de l'Être ; mais dans une autre vue, cette suppression se montre comme un retour à soi et comme un retour à l'immédiat. Peut-être, l'Essence est présupposée par l'Être ; et en même temps l'Essence présuppose l'Être. Comme l'Être, l'Essence aussi devient ce qu'elle est en se supprimant. Le même mécanisme se passe dans la relation entre l'Essence et le Concept en même temps. Tout les deux présupposent elles-mêmes. A cause de cette contradiction et à cause de la présupposition réciproque entre l'Être et l'Essence et l'Essence et le Concept ; nous dirons que la temporalité de la philosophie hégélienne ne peut pas être entendue dans le cadre d'une temporalité progressive. D'autre part, à cause l'essentialité du concept du devenir et à cause de l'essentialité du concept de la contradiction, on ne peut non plus dire que la temporalité hégélienne est une temporalité absolue. De cette manière, au lieu de choisir une des cette temporalités, on peut ou on doit proposer une autre temporalité rejetant et contenant la temporalité progressive et la temporalité absolue en même temps. Cette troisième temporalité peut être nommée comme une temporalité monadique en considérant que la conception de 'la totalité individuelle' liée à chaque moment de la totalité philosophique de Hegel. Autrement dit, bien que la totalité hégélienne soit conditionné par l'idée du fini dans une manière absolue ; il faut dire que l'accentuation sur la finalité ne se termine pas par une dégradation liée aux moments appartenant à cette totalité. Christophe Bouton essaye d'entendre cette réalité à partir d'unification des trois moments dans le maintenant.²⁵ A cause de cette réalité, Hegel proposait que chaque moment soit une totalité en soi-même. Comme nous avons déjà dit, chaque moment représente la totalité dans sa manière de représentation. A partir de cette réalité, chaque moment de la totalité commence d'exprime une temporalité absolue et totalitaire. D'un part, chaque moment implique une temporalité

²⁴ Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 19

²⁵ Charles Bouton, **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**, Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 2000, p. 161

progressive ; d'autre part, chaque moment implique une temporalité absolue et totalitaire. Je pense que cette contradiction exprime la temporalité de la philosophie hégélienne, et on peut nommer cette temporalité comme la temporalité monadique – comme aussi la temporalité troisième.

Au cœur de cette discussion, on peut dire que même le moment de l'Être dans sa pureté peut être pensé comme une totalité en soi-même ou comme un moment représentant la totalité –c'est-à-dire représentant l'Essence et le Concept en même temps. Bien plus, le Néant comme un moment aussi peut être pensé dans ce sens. Le Néant aussi représente la totalité dans sa manière de représentation en considérant que dans sa pureté il est la même chose que l'Être. Autrement dit, l'idée du néant dans la philosophie hégélienne n'est pas un néant absolu –c'est-à-dire un néant restant toujours néant. La thèse discriminatoire de la philosophie de Hegel est relative à cette idée ; à l'idée dans laquelle le néant ne se reste pas comme néant mais il se transforme à l'Être. Donc, il faut dire que le Néant dans la philosophie de Hegel n'est pas un néant absolu défini en soi-même et par soi-même. Au lieu de ce néant statique, Hegel propose un néant dynamique qui est défini dans la communauté avec l'Être. L'Être et le Néant toujours s'impliquent et se déterminent.

De cette manière, nous dirons que dans la philosophie de Hegel le Néant n'est pas un néant absolu et statique. Comme tous les concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne, le Néant aussi existe en se détruisant. Pour devenir ce qu'il est, il faut que le Néant se nie et se détruise ; autrement dit, il faut qu'il se transforme à son contraire, ça veut dire à l'Être. Donc, le Néant est aussi pensé au cœur de la négation. Dans son essence, le Néant est une négation absolue en considérant son indétermination absolue ; mais dans le moment suivant il se nie la négation absolue liée à son essence. Cette deuxième négation est une négation de la négation ; et à cause de ça, elle est une affirmation et une détermination. Donc, le Néant gagne une détermination en se niant. A partir de cette réalité, nous dirons que le Néant hégélien n'est pas un néant absolu mais il est un néant 'présupposant' l'Être ou un néant dans le sens de *dunamis*. On peut nommer ce néant comme un néant absolu seulement dans le lieu où le Néant absolu est la même chose que l'Être absolu ; et la conception hégélienne exprime exactement cette pensée.

A partir de ce point, nous voulons de penser sur le Néant qui est la même chose que l'Être dans le sens que tout les deux n'ont pas de détermination. Mais cette fois, nous allons faire cette réflexion à partir du concept du commencement se montrant dans la première partie du livre de *Science de la Logique* dans le contexte d'une discussion sur la méthode philosophique.

Hegel dit que :

« Le commencement n'est pas un Néant pur et simple, mais un Néant d'où quelque chose doit sortir ; l'être est donc déjà contenu dans le commencement. Celui-ci contient, par conséquent, les deux : l'Être et le Néant ; il est l'unité de l'un et de l'autre ; ou encore, il est un non-être qui est en même temps un être, et un être qui est en même temps un non-être.

En outre, l'être et le non-être existent dans le commencement à l'état distinct ; il est un non-être qui se rapporte à autre chose qui est l'être ; ce qui commence n'est pas encore ; il se rapproche seulement de l'être. Le commencement contient donc l'être comme quelque chose qui s'éloigne du non-être ou le supprime, comme son contraste.

De plus, ce qui commence *est* déjà, tout en n'étant pas encore. Le deux contraires, l'être et le non-être sont donc intimement unis dans le commencement, de sorte qu'on peut dire de celui-ci qu'il représente leur *unité indifférenciée*.

L'analyse du commencement aboutirait ainsi au concept de l'unité de l'être et du non-être, ou, pour exprimer la même idée sous une autre forme, l'unité de la différenciation et de l'indifférenciation, ou l'identité de l'identité et de la non-identité. Ce concept pourrait donc être considéré comme la première définition, la plus pure, c'est-à-dire la plus abstraite, de l'Absolu ; il le serait en effet, si la forme des définitions et le nom de l'Absolu étaient la seule chose qui nous intéressât. Ce concept abstrait étant admis comme étant le premier, toutes les autres déterminations et tous les autres développements ne seraient que des définitions plus précises et plus riches de cet Absolu. »²⁶

²⁶Hegel, *Science de la Logique*, tome 1, p. 63

Autrement dit, le commencement est ce qui n'existe pas encore ; il ne sorti pas de quelque chose, de lui. Donc, nous pouvons dire que le commencement est un néant. D'autre part, fondé sur le fait que le commencement est le commencement d'une existence et une totalité sortant de lui, nous pouvons dire qu'il est un être parce qu'il appartient à la totalité qui sorti à partir de lui. Donc, le commencement est l'Être et le Néant en même temps ; ou avec les mots différentes, au commencement l'Être et Néant sont les mêmes choses. Pour expliquer le commencement par rapport à l'Être et à le Néant, il faut procède le dialectique de la négativité. A savoir, si le commencement est pensé comme un Néant, pour qu'il se sorte de lui-même une existence et un être, il faut que le Néant au commencement se nie et se transforme à l'Être. Si le commencement comme Néant ne se nie pas, il restait néant et nous ne pouvons pas le dire commencement parce que dans l'absence d'une totalité sortant de lui, le commencement se perd. Seulement en se sortant un Être, le Néant mérite d'être un commencement que veut dire que le commencement comme Néant doit se nie et se transforme à l'Être pour exister. Cependant, quand le commencement comme Néant se sort une totalité, le commencement se supprime et le Néant se nie.

D'autre part, quand nous pensons le commencement comme l'Être pur, on peut dire que si l'Être pur se conserve et se reste comme Être pur, on ne le peut pas nommer comme commencement ; parce que dans l'absence d'une totalité sortant de lui, on peut dire tout et on ne peut dire rien sur cet Être pur. A cause de sa solitude absolue et à cause de son indétermination absolue, l'Être pur devient la même chose que l'Absolu. Donc, si l'Être pur se reste dans sa pureté, il ne mérite pas d'être le commencement. Pour qu'il soit un commencement, il faut que l'Être pur se nie et se transforme au Néant. Donc, le commencement s'existe en se niant ; il est l'Être et le Néant en même temps. Le commencement est le lieu où l'Être et le Néant sont les mêmes choses. De nouveau, nous nous rencontrons avec le concept de la contradiction comme un concept fondamental pour la philosophie de Hegel.

De cette manière, en effet, le commencement se constitue une analogie parfaite pour entendre le mécanisme dominant la philosophie hégélienne tout entier. La négativité dominant le concept du commencement est valide pour le cadre général de philosophie de Hegel et pour tous les concepts fondamentaux de sa philosophie. Tous les moments appartenant à la totalité s'existent au cœur d'une négativité ; pour exister, il faut qu'ils se nient et se détruisent. La même situation est valide pur le

concept de l'Être comme le moment premier et comme l'immédiat essentiel. De même, la contradiction surgissant dans le concept du commencement surgit dans le concept de l'Être aussi. Pour que l'Être existe, il faut qu'il se nie et se détruise, ça veut dire qu'il faut se passer au Néant ; parce que si l'Être ne se transforme au Néant, il va rester dans une obscurité absolue à propos de laquelle on ne peut pas dire quelque chose et on ne peut pas dire même l'être. Donc, pour qu'il existe, il faut se nie et se transforme au Néant. De même, l'Être est quelque chose qui se dirige vers le Néant et qui présuppose le Néant.

D'autre part, si le commencement est pensé à partir du Néant, pour que le Néant existe –ou devient Néant- il faut qu'il se nie et se détruise aussi ; parce que s'il se reste comme Néant absolu, il cesse d'être appelé comme Néant. Donc, il faut qu'il se nie et se transforme à l'Être ou qu'il se confronte avec l'Être. Donc, le Néant s'anéantit seulement en se niant que veut dire en se transformant à l'Être. De même, le Néant est quelque chose qui s'oriente vers l'Être et qui présuppose l'Être. De toute manière, le commencement est pensé ou bien comme Néant ou bien comme Être, il faut que l'Être et le Néant se nient et se détruisent pour exister. Cette réalité nous montre le lieu essentiel de la négativité dans la philosophie de Hegel.

En réalité, toute cette discussions ont été fait pour entendre le sens du concept de 'l'être' dans le cadre d'une réflexion sur 'la relation entre l'Absolu et l'Être dans la philosophie de Hegel. Autrement dit, dans la philosophie de Hegel, l'existence (les étants) n'est pas quelque chose identique à soi-même et n'est pas quelque chose concrète, stable et absolue. L'existence, dans son essence, se fonde sur le mouvement et sur le devenir. Le mouvement de l'existence est un mouvement de négativité ; ça veut dire c'est un mouvement de se destruction dans chaque moment. De plus, le mouvement de négativité est un mouvement infini comme une mouvement de négation et négation de la négation ; en fait la thèse hégélienne affirmant l'infinité dans le fini se fonde sur ce mouvement infini de négation dans le fini. De cette manière, le sens du concept de l'être dans notre discussion exprime l'être déterminé que veut dire l'existence. Pour être déterminé il faut que l'Être abstrait comme une négation absolue se nie que veut dire que la détermination est 'la négation de la négation'. Cette réalité exprime le mouvement infini dans l'existence ou dans le devenir.

Hegel dit que :

« Cet Infini, en tant que retour en soi, rapport à soi-même, est l'Être, mais non l'Être abstrait, sans détermination, car il est posé comme niant la négation. Il est donc aussi être-là, car il contient la négation en général et, par conséquent, la précision. Il *est* et il *est là, présent, actuel.* »²⁷

Autrement dit, l'être réel ou l'existence se forme au cœur d'un mouvement infini de la négation de la négation. A partir de cette négation de la négation, l'Être abstrait gagne une précision que veut dire une détermination. Donc, l'Être doit être pensé dans le cadre de devenir et de mouvement infini plutôt que dans le cadre d'une conception de l'être abstrait, stable et absolu. De cette manière l'infinité liée à l'Être chez Hegel se fonde sur le mouvement infini de négation, à l'inverse la conception païenne fondant l'infinité de l'être sur l'éternité absolue et sur la stabilité absolue de l'Être. Pour une discussion plus ouverte sur la conception de l'Être chez Hegel, on peut réfléchir sur les concepts de répulsion et attraction. Ces deux concepts sont important parce qu'ils expriment le mouvement infini dominant l'Être et l'existence. Hegel dit que :

« Mais, à vrai dire, ce n'est pas là tout à fait un devenir ; car le devenir est la transformation de l'*Être* en *Néant*, tandis que l'Un ne devient qu'Un. L'Un se trouve mis en rapport avec le négatif qu'il contient, qui fait partie de son contenu. A la place du devenir, il existe ainsi, en premier lieu le rapport propre et immédiat de l'Un ; et, en deuxième lieu, comme ce rapport est négatif et que l'Un est en même temps l'existant, il en résulte que l'Un se repousse lui-même de lui-même. Le rapport négatif d l'Un avec lui-même est la *répulsion.* »²⁸

On peut dire que le concept de la répulsion exprime le moment de négativité dans chaque étant ; et cette négativité exprime la autodestruction de la pureté négative de chaque être. Seulement en niant sa négation première, chaque être gagne une détermination dans le lieu où la détermination veut dire la négation de la négation. Autrement dire, la détermination se fonde sur le déchirement de soi-même de chaque être ; et la répulsion exprime la tendance de se déchirement de chaque

²⁷ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 152

²⁸ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 173-174

être. En considérant que le fait d'être déterminé se fonde sur cette autodestruction, nous dirons qu'il faut que chaque être se nie pour exister comme la réalité exprimant l'essence de la dialectique hégélienne.

Cependant, si la répulsion était la seule tendance appartenant à chaque être, cette autodestruction se terminerait par une perte absolue de chaque être. Donc, pour éviter cette perte absolue, et pour conserver unité de chaque être comme Un ; il faut qu'une autre tendance se joue un rôle inverse que la répulsion. Je pense que Hegel propose le concept de l'attraction comme cette deuxième tendance appartenant à chaque être. Cette deuxième tendance se montre comme un autre sorte de la négation mais cette fois comme une se plie. Sur attraction Hegel dit que :

« L'attraction des Uns existants représente leur idéalité ; par elle aussi se trouve posé l'Un, elle se supprime elle-même et qu'en posant l'Un elle devient son propre négatif, c'est-à-dire sa propre répulsion. »²⁹

En fait, l'idéalité liée à l'attraction doit être entendu dans le sens que par attraction l'Un se renferme, se plie et se diffère des autres. Donc, en fait, l'Un unique est constitué par l'attraction ; dans la situation contraire, l'un se dissoudrait dans l'existence anonyme des autres et dans la répulsion. Mais seulement en se supprimant cette idéalité, ça veut dire que seulement au cœur de la répulsion, l'Un peut gagner une détermination et une plénitude. De cette manière ; on peut dire que l'existence se fonde sur les deux tendances contraires ; l'une est la répulsion et l'autre est l'attraction. De plus, ces deux tendances sont les deux différentes formes de négation ; la répulsion comme un déchirement absolu et l'attraction comme une plie absolue. En considérant que tous les étants doivent contenir ces deux négations, on peut dire que l'existence est un jeu de balance entre deux négations contraires. Donc, aussi, on peut dire que, dans la philosophie de Hegel, l'existence est pensée comme un fait se passant entre deux négations –entre la répulsion et l'attraction. Plus rigoureusement, la répulsion est d'exister et de se nier dans le déchirement ; et l'attraction est d'exister et de se nier dans le rétrécissement.

D'autre part, il faut prendre attention que la balance entre la répulsion et l'attraction n'est pas une balance extérieure se fondant sur les principes différés. Au

²⁹Ibid, p. 185

contraire, comme toutes les dualités hégéliennes, la dualité de répulsion et attraction, aussi, se réfère à une unité essentielle entre les éléments de la dualité. Autrement dit, la répulsion soutient l'attraction dans son cœur et l'attraction soutient la répulsion dans son cœur. Hegel dit que :

« Si l'attraction était achevée, c'est-à-dire si l'on pouvait se représenter les multiples réunis en Un point représenté par un seul *Un*, on se trouverait en présence d'un *Un* inerte et il n'y aurait plus lieu de parler d'attraction. L'idéalité inhérente à l'attraction implique également la détermination représentée par la négation d'elle-même, c'est-à-dire la détermination constituée par les Uns multiples avec lesquels elle se trouve en rapport, si bien que l'attraction est inséparable de la répulsion.

L'attraction s'exerce de la même façon sur chacun des multiples Uns ayant une existence immédiate ; aucun ne jouit d'une supériorité ou d'une priorité sur les autres ; il existerait donc ainsi un équilibre de l'attraction ou, plus exactement, un équilibre entre l'attraction et la répulsion, d'où calme inertie sans idéalité. »³⁰

Donc, nous dirons que si l'attraction est relative à l'essence et à la forme d'Un, la répulsion est relative à la détermination et à la matière d'Un. En considérant que l'Un est constitué par la dualité d'essence et détermination et par la dualité de forme et matière ; nous dirons que l'attraction et la répulsion sont inséparable. De plus, dans la philosophie de Hegel, il est impossible de séparer la détermination de l'essence et de séparer la forme de la matière. C'est pourquoi, aussi, il est impossible de séparer l'attraction de la répulsion. En se niant l'attraction se tire la répulsion ; et en se niant, aussi, la répulsion se tire l'attraction. Ce mouvement permanent et infini conditionne l'Un dans la philosophie hégélienne comme devenir au contraire d'un Un inerte païen.

En réfléchissant sur ce mouvement infini englobant toutes les dualités hégélienne en général et englobant la dualité d'attraction et répulsion en particulier ; nous pouvons commencer à discuter sur le concept de la réflexion. Autrement dit, le mouvement infini de se tirer et de se retrouver de chaque élément de la dualité peut être entendu dans le cadre du concept de la réflexion. Pour discuter le cadre général de la philosophie hégélienne, nous avons choisi trois concepts : négation,

³⁰ Hegel, *Science de la Logique*, tome 1, p. 181

détermination et réflexion. Dans les pages antérieures, nous avons essayé d'entendre la négation et la détermination ; maintenant nous allons essayer de discuter le concept de la réflexion.

Au début, on peut dire que ces trois concepts peuvent être pensé dans le sens de la trinité hégélienne exprimant le dialectique hégélienne. Autrement dit, la dialectique hégélienne se fonde sur un mécanisme dont le sens se dérive du concept de la trinité. Les trois concepts sont pensés comme thèse, anti-thèse et synthèse dans le lieu où la synthèse, comme le troisième, se constitue le fond des autres deux. De plus, le mécanisme hégélienne dérivé de la trinité entoure toute les constitutions ternaires dans la philosophie de Hegel ; spécifiquement la trinité d'Être, Néant et Devenir, et l'Être, l'Essence et le Concept. De cette manière, le Devenir, comme le troisième, se constitue le fond d'Être et Néant ; le Concept se constitue le fond d'Être et Essence. De même ; la réflexion, comme le troisième, se constitue le fond de négation et détermination. En considérant que l'attraction est relative à la négation et la répulsion est relative à la détermination ; on peut aussi dire que la réflexion est le troisième pour la trinité d'attraction, répulsion et réflexion. Donc, aussi, la réflexion se trouve dans le fond d'attraction et répulsion.

En général, la réflexion est un mouvement de retournement et un mouvement de se supprimer. Ça veut dire ; l'immédiateté abstraite se nie et en se niant elle se détruit et elle gagne une détermination. Dans ce mécanisme, la réflexion est relative au retournement de la détermination à sa première immédiateté. Donc, nous dirons que la réflexion est une négation de la négation ; la première négation est la négation comme détermination, et le deuxième est la négation comme réflexion. Cependant, en considérant que l'immédiateté première est aussi une négation absolue et abstraite, la négation comme détermination peut être pensée comme la négation de la négation ou comme la deuxième négation. De cette manière, en fait, la réflexion peut être vu comme la troisième négation ou comme 'la négation de la négation de la négation'.

Hegel dit que :

« La réflexion est une postulation en tant qu'immédiateté qui est retour à soi ; il n'existe, en effet, aucun *autre*, rien d'où elle puisse prendre son départ ou à quoi elle puisse retourner ; elle est uniquement retour, retour pur et simple, ou son propre

négatif. Mais cette immédiateté est, en outre, la négation supprimée ou le retour à soi supprimé. En tant que suppression du négatif, la réflexion est suppression de *son autre*, de l'immédiateté. Pour autant donc qu'elle est l'immédiateté, en tant que retour à soi, rencontre du négatif avec lui-même, elle est également négation du négatif en tant que négatif. Elle est *présupposition*. –Ou encore, l'immédiateté, en tant que retour, est son propre négatif, c'est-à-dire la négation de son caractère immédiat ; mais la négation est la suppression du négatif de soi-même, elle est rencontre avec soi ; elle supprime donc ce qu'elle a *posé*, et puisqu'elle le supprime en *posant*, elle est présupposition. »³¹

Autrement dit, Hegel pense la réflexion dans ses deux implications ; l'une est la réflexion comme médiation et l'autre est la réflexion comme immédiateté. Comme un retour à soi et comme une suppression de la détermination, la réflexion peut être entendu comme une médiation. Cependant, comme un retour à sa première immédiateté, il faut dire que la réflexion n'est seulement pas une médiation mais aussi immédiateté. Donc, en fait, la médiation liée à la réflexion se montre comme une présupposition de l'immédiateté première. Donc, nous dirons que la médiation est la présupposition de l'immédiateté. Si ce n'était pas le cas, la réflexion deviendra à un acte contingent et superflu ; dans ce cas, en effet, la réflexion va perdre la possibilité de retourner à sa première immédiateté. C'est la situation qui exprime l'accidentalité essentielle créant une rupture absolue entre les moments de la totalité et finalement détruisant l'idée de la totalité. Donc, il faut répéter que pour que la réflexion puisse retourner à sa première immédiateté, il faut que la réflexion soit une immédiateté en même temps dans le fond du concept de la présupposition.

De cette manière, la réflexion exprime un retour à la première immédiateté qui peut être entendu, en même temps, comme l'intériorisation de l'extérieure ou de la détermination. Donc, la réflexion intériorise la détermination parvenue par l'extériorisation de l'immédiateté première. Cependant, en considérant que la réflexion est une préposition, il faut dire que la réflexion n'est pas quelque chose extérieure venant après la détermination comme une altérité absolue. Au contraire, elle est immanente à l'immédiateté première comme quelque chose présuppose par cette immédiateté. Dans le cas inverse, si la réflexion venait comme une altérité

³¹Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 18-19

absolue, la relation entre les moments de la totalité se montrera comme une rupture qui est la même chose que la destruction de la totalité et que la destruction des moments de la totalité. Parce que les moments deviennent moments en appartenant à la même totalité ou par la médiation de la totalité ; par la perte de la totalité, donc, les moments aussi se perdent. En fait, c'est la réalité exprimant la nature dualiste de la philosophie classique qui se fondait sur le principe de non-contradiction.

En suivant ce chemin, nous dirons que la réflexion hégélienne exprime une réflexion intérieure et essentielle, et n'exprime pas une réflexion extérieure et contingente. Pour une discussion mieux, on peut être utile de penser la relation entre la réflexion et la médiation. Notre discussion qui a été commencé par la question sur la relation entre l'Absolu et l'Être, maintenant, doit repenser le concept de médiation dans une autre manière où la médiation se montre comme un concept supérieur. A savoir, l'Être existe à partir du Néant, et le Néant existe à partir de l'Être ; l'Absolu existe à partir des étants ou de l'existence, et l'existence existe à partir de l'Absolu ; l'Infini existe à partir du Fini, et le Fini existe à partir de l'Infini. En fait, tout ce mécanisme se fonde sur le concept de la médiation. Dans toutes ces dualités, l'un existe par la médiation de l'autre. Sans doute, la médiation, comme la réflexion, est une médiation intérieure et essentielle ; parce que la médiation appartient à l'essence même et à la définition même de chaque élément et chaque moment. Par exemple, l'Être devient Être par la médiation du Néant ; et le Néant devient Néant par la médiation de l'Être. Donc, la médiation exprime la réalité d'exister à partir de son contraire et à partir de son autre.

Cependant, le fait d'exister à partir de son contraire était le sens fondamental de la négation, la détermination, et de la réflexion. Fondé sur cette réalité, nous dirons que la médiation peut être pensée comme un acte englobant la négation, la détermination et la réflexion à la fois. L'immédiateté première était la négation première ; la détermination comme sa destruction était la négation de la négation ; et la réflexion était la négation de la négation de la négation comme un retour à l'immédiateté première ou comme un retour à soi. Tout ce mécanisme peut être entendu comme le mécanisme de médiation. Hegel dit que :

« En fait cette horreur sacrée a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation et de la connaissance absolue même, car la médiation n'est pas autre chose

que l'égalité avec soi-même se mouvant ; en d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même, le moment du moi qui est pour soi ; elle est la pure négativité, ou réduit à sa pure abstraction le *simple devenir*. Le moi ou le devenir en général, l'acte d'effectuer la médiation, est justement, en vertu de sa simplicité, l'immédiateté qui devient, aussi bien que l'immédiat même. »³²

Autrement dit, la médiation n'est pas quelque chose venant de l'extérieure et liant les deux éléments séparés de la dualité comme Être et Néant ou comme l'Absolu et l'existence. Au contraire, comme nous avons déjà dit, la médiation exprime toute la réalité de la totalité se mouvant. C'est pourquoi nous dirons que la médiation peut être pensée comme l'essence de négation, de détermination et de la réflexion et comme la réalité englobant tous les trois. Donc, la médiation n'est pas quelque chose extérieure mais elle est essentielle parce qu'elle est le devenir et elle est le se mouvement. C'est pourquoi Hegel dit que :

« ... l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même »³³

Ça veut dire que la médiation ne vient pas à l'immédiateté comme une extériorité mais elle est relative à l'essence même de l'immédiateté. Cependant, en considérant que le mécanisme de médiation se fonde sur la réflexion qui se place au troisième élément de la dialectique hégélienne, nous dirons que la réflexion se constitue le moment du mouvement et le moment de la contradiction dans la philosophie de Hegel. En souvenant que le troisième se trouve dans le fond des autres éléments contradictoires, on peut dire que la réflexion appartient à chaque élément du dialectique hégélienne, ou elle est l'essence même de chaque élément. Par exemple, l'Être devient Être par la médiation du Néant. Cependant, bien que l'Être soit pensé dans sa solitude absolue, une réflexion rigoureuse montre que l'Être dans sa pureté contient une négation infinie parce que dans sa pureté abstraite l'Être nie toutes les déterminations possibles –seulement en niant ces déterminations possibles, il peut gagner la possibilité d'avoir une pureté absolue. Donc, la vérité de l'Être se montre : la réflexion infinie.

³²Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, p. 19

³³Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, p. 29

D'autre part, la primauté ontologique du troisième dans la philosophie de Hegel nécessite pour nous de repenser la temporalité progressive parce que beaucoup des interprétations sur la philosophie de Hegel proposent la temporalité progressive pour sa philosophie. En fait, Hegel lui-même implique cette temporalité progressive dans son livre de *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*. Cependant, l'existence essentielle du troisième élément comme l'élément dernière dans l'essence de chaque élément se pose comme une contradiction avec la temporalité progressive liée à la philosophie de Hegel. Autrement dit, ce que nous voyons dans la philosophie de Hegel est une découverte de la réalité appartenant à l'immédiateté première ou à l'Être ; plutôt que d'une progression commençant par l'Être et arrivant au Devenir ou commençant par l'Être et arrivant au Concept. A cause de ça, on ne peut pas simplement dire que la temporalité hégélienne est une temporalité progressive parce que, comme nous avons déjà vu, chaque moment de la philosophie hégélienne est une totalité en soi-même et chaque moment contient une immédiateté en soi-même. Ça veut dire que chaque moment de la totalité n'est seulement pas un passage dans la totalité temporelle et une partie de la totalité temporelle. A l'inverse, chaque moment est une totalité temporelle en soi-même et chaque moment représente une totalité dans sa manière de représentation. Fondé sur cette idée, nous dirons que la temporalité hégélienne doit être pensée, d'une certaine manière, dans le cadre d'une temporalité absolue que veut dire dans le cadre d'une temporalité éternelle.

Cependant, en considérant que Hegel lui-même critique la temporalité éternelle et absolue quand il critique 'le système d'identité' de Spinoza en disant que la temporalité spinoziste est une temporalité d'identité proposant la répétition éternelle du Même et de l'identique. Dans cette répétition éternelle, Hegel dit que, le Même ou la Substance se reste toujours le Même sans une progression en soi-même et sans une progression vers l'inessentiel et vers le Fini. Donc, nous dirons que la temporalité hégélienne n'est pas une temporalité éternelle et identique dans le sens de la philosophie de Spinoza. De cette manière, il faut dire que la temporalité hégélienne est ni une temporalité seulement progressive et ni une temporalité seulement éternelle. Sa temporalité est ni une temporalité d'identité et ni une temporalité de différence. De même, sa temporalité est ni une temporalité quantitative et ni une temporalité qualitative. Je pense qu'il faut proposer une autre sorte de la temporalité comme la troisième temporalité englobant la temporalité éternelle et la temporalité

progressive en même temps. Dans cette troisième temporalité, la temporalité absolue et la temporalité progressive se réconcilient que veut dire l'Absolu et la progression se réconcilient. De même, dans cette temporalité spécifique, l'identité et la différence se réconcilient ; la qualité et la quantité se réconcilient aussi ; l'Absolu et la finalité se réconcilient ; et l'Absolu et le devenir se réconcilient. De cette manière, en fait, comme ce que le Concept se constitue l'essence vrai d'Être et d'Essence, et comme ce que le Devenir se constitue l'essence vrai d'Être et de Néant ; il faut dire que la temporalité organique de Hegel se constitue l'essence vrai de la temporalité éternelle et de la temporalité progressive. En fait, seulement à partir de cette temporalité spécifique, la proposition fameuse de Hegel voyant la Substance comme sujet peut être entendu. Ça veut dire que la Substance en tant qu'Absolu se reste comme substance et absolu mais elle se progresse en même temps. Donc, la possibilité pour la substance d'être sujet en même temps se fonde sur cette temporalité spécifique tenant l'identité et différence ensemble et tenant l'immédiateté et médiation ensemble et tenant le commencement et le fin ensemble.

En outre, nous avons dit que *Phénoménologie de l'Esprit* implique une temporalité progressive et que *Science de la Logique* implique une temporalité absolue et éternelle. Pour réconcilier ces deux types de la temporalité, ce que nous proposons est la temporalité organique ou la temporalité totalitaire. Dans cette troisième temporalité, tous les moments de totalité, le fin de la totalité et la totalité même, chacun, devient quelque chose absolue ; et n'est pas malgré de cette réalité mais à cause même de cette réalité, la troisième temporalité se montre comme une temporalité de devenir, de changement et de progression. Dans ce sens, la temporalité totalitaire exprime la réalité pour chaque moment d'être absolu en soi-même et aussi exprime la réalité de progression et perfection dans la totalité. Autrement dit, au cœur de la temporalité organique ou totalitaire, les instants du temps se transforment aux moments du temps ; ou aux moments de la totalité en considérant qu'il est impossible de séparer le temps et la totalité dans la philosophie de Hegel.

De cette manière, au cœur de la temporalité organique, chaque moment de totalité devient une totalité individuelle et organique de cette totalité organique ; ou, on peut dire que les moments sont les parties organiques de la totalité dans le lieu où les parties en soi-même sont les totalités individuelles et absolues. Dans

Phénoménologie de l'Esprit, Hegel pense chaque moment comme totalité individuelle et dit que :

« D'une côté, il faut supporter la longueur du chemin, car chaque moment est nécessaire ; -de l'autre il faut s'arrêter à chaque moment et séjourner en lui, car chacun est lui-même une figure, une totalité individuelle ; ainsi chaque moment n'est considéré absolument que quand sa déterminabilité est considérée comme une totalité, ou un concret, ou comme le tout dans le caractéristique de cette détermination. »³⁴

Dans *Science de la Logique*, quand il discute la relation entre le tout et les parties, Hegel dit aussi que :

« Du point de vue de l'identité essentielle de ces termes, le Tout est égal aux parties, et les parties sont égales au Tout. Il n'y a rien dans le Tout, qui ne se trouve pas dans les parties, et rien dans les parties qui ne se trouve pas dans le Tout. »³⁵

Donc, les moments comme les totalités individuelles et les parties comme le Tout en soi-même montrent, expriment et représentent la Totalité ou le Tout. Cependant, en considérant que les moments sont les déterminations de la totalité ou les contenus de la totalité, ils contiennent en même temps une négation que veut dire ils cachent et ils nient la totalité dans le lieu où cacher veut dire montrer et nier veut dire faire exister.

D'autre part, notre discussion sur la relation entre la totalité et les moments se passe au cœur d'une totalité temporelle ; mais on peut faire cette discussion au cœur de la relation entre l'Absolu et ses moments. Autrement dit, il est impossible de séparer la totalité temporelle et la totalité matière dans la philosophie de Hegel. Comme toutes les autres dualités, le temps et l'existence aussi co-existent et co-déterminent. Donc, la relation entre le temps et les moments du temps est la même chose que la relation entre la totalité existentielle et ses moments.

De cette manière, chaque moment de la totalité représente la totalité ou encore chaque moment de la totalité est une sorte de totalité en soi-même. De plus, entre

³⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, p. 27

³⁵ *Ibid*, p. 163

l'Absolu et ses modes, il y a la même relation que la relation entre la totalité et ses moments. En fait, le mécanisme dominant la relation entre la totalité et ses moments ou entre l'Absolu et ses modes est le même mécanisme dominant la relation entre l'Infini et Fini. Ainsi que l'Infini peut être défini et peut exister par la médiation du Fini, et le Fini par la médiation de l'Infini ; l'Absolu aussi peut être défini et peut exister par la médiation de ses modes et de ses moments. En étant les parties essentielles de la totalité, tous les moments sont une sorte de totalité en soi-même.

Quand nous pensons la totalité et l'Absolu en ensemble ; une question importante se pose : est-ce que l'Absolu se trouve dans la totalité ? Avec les mots différents, la question est celle-ci : est-ce que l'Absolu se constitue par l'assemblage de tous les moments de la totalité ? Si l'Absolu est seulement pensé au cœur d'une totalité assemblée des moments ; les moments (donc, la détermination et le Fini) deviendront les réalités secondaires et contingentes. De ce cas, en fait, de nouveau, l'Absolu et l'existence finie se séparent absolument et tout le projet philosophique de Hegel s'écroule. Donc, à l'encontre de cette séparation absolue entre l'Absolu et Fini, il faut dire qu'il est impossible de séparer la totalité de ses moments et de séparer l'Absolu de ses modes ou de l'existence finie. La possibilité de cette proposition se fonde sur le fait dans lequel chaque moment est une totalité en soi-même et dans lequel l'existence finie est une sorte d'infini comme quelque chose absolue. C'est pourquoi, en fait, le concept de la présupposition a lieu trop important dans la philosophie de Hegel. Autrement dit, le moment postérieur est présupposé par le moment antérieur ; le passage d'un moment à l'autre moment ne se réalise pas par un pouvoir extérieur mais chaque moment se tire l'autre moment à partir de soi-même. Donc, le moment postérieur se trouve dans le moment intérieur comme une présupposition et comme une négation. De cette manière, tous les moments représentent la même totalité, et tous sont égaux à eux-mêmes d'une certaine manière. C'est pourquoi, aussi, le commencement est la même chose que le fin dans la philosophie de Hegel, car le fin est présupposé par le commencement et car le commencement est présupposé par le fin. Pour déclarer cette vérité, Hegel dit que :

« Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développé et moyennant sa fin. »³⁶

Et il aussi dit que : « Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le *commencement* est but ; -en d'autres termes, l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat, comme but, a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. »³⁷

Dans le lieu où les moments représentent la totalité et où l'existence finie et les modes représentent l'Infini et l'Absolu ; nous retournons à la pensée de monadologie. Ça veut dire que la philosophie de Hegel s'inspire de la philosophie de Leibniz dans une manière réellement forte. A savoir, chaque moment de totalité hégélienne peut être entendu comme une monade de la philosophie de Leibniz. Ainsi que les monades de Leibniz représentent la totalité tout entière ; les moments de Hegel aussi représentent et reflètent la totalité. Comme chaque monade, chaque moment est une représentation de la totalité. Peut-être, la différence entre les moments se fonde sur même réalité exprimant la différence entre les monades de Leibniz. En considérant que la différence entre les monades se fonde sur leurs différences relatives à la clarté de capacité de représentation de totalité ; de même, on peut dire que la différence entre les moments hégéliens se dérive de leurs niveau de représentation. Donc, on peut dire que la totalité se présente dans un moment spécifique dans une manière plus claire et dans l'autre dans une manière plus obscure ; ou elle se présente dans un moment dans une manière plus abstrait et dans l'autre dans une manière plus concrète.

Cependant, il faut prendre attention que le concept hégélien du moment a une différence décisive par rapport au concept leibnizien de la monade. A savoir, bien que chaque monade de Leibniz soit une totalité en soi-même, la relation entre monades est une relation extérieure à propos de laquelle on ne même pas dire une relation parce que la relation entre monades se fonde sur l'idée de 'l'harmonie préétabli'. Ça veut dire que les monades ne s'engagent pas dans une relation avec eux-mêmes à partir d'eux-mêmes parce que 'les monades n'ont point de fenêtres'.

³⁶ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 18

³⁷ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 20

Au contraire des monades de Leibniz, chaque moment hégélien se tire le moment postérieur à partir de soi-même ; et chaque moment présuppose tout les autres moments comme dans la réalité hégélienne exprimant que chaque moment est une totalité individuelle en soi-même. Comme si Hegel donne un mouvement ou même un esprit aux monades de Leibniz qui sont absolues et immobiles en eux-mêmes. L'autre différence entre monade et moment est relative à la subjectivité. Au lieu des monades prédéterminées et préétablies qui ressemblent une entité mécanique ; les moments hégéliens sont les sujets qui se sortent même leurs négations à partir d'eux-mêmes. La même réalité est valide pour le concept de l'Absolu en même temps ; seulement en étant un sujet l'Absolu devient Absolu, et seulement en étant un sujet la substance devient substance.

En fermant cette parenthèse, il faut, de nouveau, retourner la discussion fondamentale de notre thèse liée au concept de l'Absolu ; mais cette fois dans une manière plus profonde. Il était plus difficile de faire une discussion sur l'Absolu dans une manière profonde parce que dans le commencement de son mécanisme philosophique, l'Absolu était un concept absolument abstrait et un concept contenant la négation infinie. En réalité, le concept de l'Absolu chez Hegel est un concept qui s'imprègne dans la totalité ou un concept qui se disperse dans la totalité. A cause de ça, il était impossible de discuter l'Absolu dans une manière profonde sans traversant la totalité philosophique de Hegel. Jusqu'ici nous avons essayé de traverser la totalité hégélienne pour, en fait, constater le lieu et le sens de l'existence dans la philosophie de Hegel. A partir de ce point, nous pouvons discuter le concept de l'Absolu dans une manière plus concrète.

Quand Hegel commence de penser sur le concept de l'Absolu, dans la première apparition du concept, il ouvertement dit que :

« L'identité simple et parfaite de l'Absolu est une identité indéterminée, ou plutôt, une identité d'où toute précision de l'Essence et de l'Existence ou de l'Être en général et de sa réflexion a disparu. C'est pourquoi la définition de l'Absolu ne peut être que négative, et l'Absolu lui-même apparaît comme la négation de tous les prédicats, comme le vide. Mais puisqu'on parle également comme du foyer de tous les prédicats, il apparaît comme la plus formelle des contradictions. Dans la mesure où cette négation ainsi que cette postulation sont l'œuvre de la réflexion extérieure, il

s'agit d'une simple dialectique formelle, pratiquée sans système qui, sans se donner beaucoup de mal, cueille à droite et à gauche toutes sortes de déterminations et attribue à l'Absolu, avec une égale facilité, d'une part une finitude et une simple relativité, et, d'autre part, la conçoit comme une totalité, comme le siège de toutes les déterminations, sans pouvoir s'élever à l'unité de ces négations et positions (ou postulations). Il s'agit donc de rechercher ce qu'est l'Absolu ; mais cela ne peut se faire à force de définition et de réflexions extérieures, mais en laissant l'Absolu pour ainsi dire parler et s'interpréter lui-même, en le laissant montrer lui-même ce qu'il est. »³⁸

Autrement dit, dans son premier moment, l'Absolu se montre comme quelque chose absolument abstrait sur lequel on ne peut parler. L'Absolu s'apparaît comme une négation absolue en soi-même qui se plie en soi-même. À cause de ce pli absolu, il rejette toute la détermination possible et sa définition n'est possible qu'en niant la détermination. Comme nous avons déjà dit, en fait, cette conception exprime la méthode de la théologie négative liée à un savoir possible sur l'Absolu. Cependant, en considérant que la retrait absolue de l'Absolu chez la théologie négative exprime une séparation absolue entre l'Absolu et le savoir ; un savoir possible sur l'Absolu devient une ignorance parce que la séparation absolue détruit la possibilité d'une mesure commune embrassant l'Absolu et le savoir en même temps. Pour critiquer cette séparation absolue entre l'Absolu et le savoir et donc entre le Dieu et l'homme, Hegel invente le concept de 'conscience malheureuse' et dit que :

« Mais en même temps cette essence est l'*au-delà* inaccessible, qui, sous le geste qui veut le saisir, s'enfuit, ou plus exactement a déjà fui. Il a déjà fui, car il est d'une par l'immuable se pensant comme singularité, et ainsi en lui, la conscience s'atteint bien soi-même immédiatement, mais *soi-même* comme le *côté opposé à l'immuable* ; au lieu donc de saisir l'essence elle ne fait que sentir, et est retombée en soi-même ; puisque dans cet acte d'atteindre, elle ne peut pas le laisser soi-même de côté en tant que cet opposé, au lieu d'avoir saisi l'essence, elle n'a saisi que l'inessentialité. »³⁹

³⁸ Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 183

³⁹ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 183

Donc, en se posant soi-même au côté opposé de l'immuable et de l'au-delà ; le sujet en tant que savoir crée une séparation absolue, comme nous avons déjà dit. En considérant qu'il est impossible pour le sujet de dépasser cette rupture absolue entre soi-même et au-delà ou entre le sujet et le dieu ; Hegel affirme que la conscience de ce sujet séparé et retombé en soi-même est une conscience malheureuse parce que au cœur de cette séparation l'au-delà toujours fuit. De cette manière, au lieu de cette conscience malheureuse, Hegel propose une totalité dans laquelle il est impossible de séparer l'Absolu de la conscience et la conscience de l'Absolu. Hegel fonde sa conception de la vérité sur l'unité essentielle entre l'Absolu et sujet et entre le Dieu et l'homme. Donc, Hegel, en fait, propose le pouvoir nécessaire absolu de la raison quant à savoir la totalité que veut dire l'Absolu en même temps.

A partir de ce pouvoir absolu de la raison, je pense qu'on peut parler l'attitude idéologique et conjoncturelle de la pensée hégélienne. Je pense que cette attitude se fonde sur l'illumination et sur l'humanisme. L'illumination (siècle des Lumières, ou éclaircissement) en général se fonde sur une conception de progression dans l'histoire dont la finalité exprime la possibilité d'une présence absolue de la réalité dans la raison. Autrement dit, l'illumination promet d'amener la réalité à la lumière absolue de la raison. En effet, en faisant ça, l'illumination a négligé ou encore a rejeté les concepts fondamentaux de la philosophie classique comme les concepts du dieu, de l'esprit, de la transcendance, de la foi etc. En considérant cette attitude rigide de l'illumination, il faut simplement dire que Hegel se pose à l'encontre de cette attitude rigide de l'illumination ; parce que toute la tâche philosophique de Hegel peut être évalué dans le cadre d'une réintégration des concepts fondamentaux de la philosophie classique à la philosophie moderne. Cependant, ironiquement, on peut aussi dire que ce que Hegel fait, en fait, est d'élargir le domaine de la raison absolue jusqu'à les concepts inaccessibles de la philosophie classique comme le dieu, l'esprit et l'infini. C'est peut-être Hegel dit que : « Sans un tel raffinement, la science manque de l'*intelligibilité* universelle, et a l'apparence de l'être la possession ésotérique de quelques individus ... C'est ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, convenable, et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. »⁴⁰ De cette manière, on peut dire qu'en critiquant l'illumination

⁴⁰ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1, p. 14

simple et superficielle, Hegel propose une autre possibilité d'illumination dans laquelle la raison a le pouvoir pour la réalité infinie. Autrement dit, au lieu de la raison finie de l'illumination, Hegel propose une raison infini ; et pour moi, c'est l'illumination élargie et plus profonde. Donc, nous dirons que la promesse de l'illumination relative à une raison absolue se termine par une raison cynique retombée en soi-même à cause de sa pureté intellectuelle. Bien que Philip J. Kain propose une dichotomie inachevable entre l'illumination et la foi⁴¹, il me semble que sa proposition reste superficielle pour la philosophie compliquée de Hegel. En réalité, Hegel essaye de sauver la raison de cette solitude absolue et de redonner à la raison de la possibilité d'entendre la transcendance, le dieu, l'esprit et l'infini. Pour construire cette possibilité, Hegel définit la raison, le dieu, la matière, l'esprit et beaucoup des autres essentialités dans unité essentielle. Toutefois, je pense que la raison absolue de Hegel se termine par une autre sorte de l'illumination en considérant qu'il élargit le champ de la raison à l'infini. D'autre part, à partir de l'idée de la raison absolue, la même chose peut être dite pour l'humanisme aussi. Autrement dit, la philosophie de Hegel peut être pensée dans le cadre d'un humanisme profond et absolu qui critique l'humanisme classique à cause de sa conception du sujet solipsiste, cynique et séparé.

En fermant cette parenthèse, retournons, de nouveau, au concept de l'Absolu chez Hegel. En considérant l'unité essentielle entre l'Absolu et la raison et entre l'Absolu et l'existence, il faut dire que l'Absolu ne doit pas être entendu comme une obscurité absolue, comme un au-delà absolu et comme une transcendance absolue. S'il n'y pas un Absolu abstrait dans son obscurité, comment nous pouvons définir l'Absolu ? Je pense que Hegel, au lieu de saisir l'Absolu en soi-même dans sa solitude absolue, essaye de saisir l'existence et il trouve l'Absolu dans cette existence. Autrement dit, la conception de l'Absolu chez Hegel ne se fonde pas sur un absolu abstrait et pur parce que, pour Hegel, il est impossible de parler sur une telle sorte d'absolu à cause de son indéterminabilité. De cette manière, Hegel pense l'Absolu à partir de négation et de détermination en tant que la négation est la négation de l'Absolu et que la détermination est la détermination de l'Absolu. En suivant ce chemin, ce que Hegel arrive est une totalité englobant l'Absolu abstrait et

⁴¹ Philip J. Kain, **Hegel and the Other**, State University of New York Press, USA, 2005, p. 178

ses déterminations en même temps. La totalité, en soi-même, devient la représentation, la manifestation, la détermination et la négation de l'Absolu.

Cependant, comme nous avons déjà dit, tous les moments et tout les parties de la totalité, aussi, se montrent comme une sorte de la totalité manifestant l'Absolu ; la conception impliquant la monadologie de Leibniz. Donc, nous dirons que l'Absolu chez Hegel n'est seulement exprime pas un commencement absolu et abstrait mais il aussi exprime le fin ou la totalité accomplie. Cette circularité hégélienne, en fait, n'est seulement relative au commencement et à la fin ; elle est aussi relative à chaque moment traversé, du commencement à la fin. De cette manière, bien que dans sa première apparition l'Absolu se montre comme une négation absolue au cœur d'un retrait absolu ; après, nous voyons que l'Absolu, dans sa réalité effective, est le foyer de toutes les prédicats et de toutes les qualités comme quelque chose se trouvant dans le fond de toutes les déterminations et toutes les qualités. Cependant, en considérant que toute la totalité exprime le devenir de l'Absolu en tant que sujet ; il faut dire que l'Absolu est plus que d'être le fond de la totalité et des détermination ; il, plutôt, s'intègre dans la totalité et il est impossible de séparer l'Absolu de la totalité. Pour entendre cette intégration, plus ouvertement, il peut être utile d'écouter Hegel :

« L'Absolu n'est ni seulement l'Être, ni seulement l'Essence. L'Être est l'immédiateté première, non-réfléchie, l'Essence est l'immédiateté réfléchie. L'un et l'autre sont, en outre, totalités par eux-mêmes, mais totalités définies. Dans l'Essence, l'Être se manifeste en tant qu'Existence; et le rapport entre l'Être et l'Essence, en se développant, est devenu celui du dehors et du dedans. Le dedans ou l'intérieur est l'Essence, mais en tant que totalité destinée essentiellement à se rapporter à l'Être et à être immédiatement l'Être. L'extérieur est l'Être, mais destiné essentiellement à se rapporter à la réflexion, à être en même temps, et d'une façon également immédiate, dans un rapport d'identité, exclusif de tout autre rapport, avec l'Essence. L'Absolu lui-même est l'unité absolue des deux; il est ce qui constitue le fond du rapport essentiel qui, en tant que rapport, n'a pas encore retrouvé son identité et dont le fond n'est pas encore posé.

.....

Si donc l'identité de l'Absolu est absolue, c'est parce que chacune de ses parties est elle-même le Tout ou que chacune de ses précisions est totalité, ce qui

signifie que la précision en général est devenue tout simplement une apparence par suite de la disparition des différences qui n'étaient que posées. C'est ainsi qu'Essence, Existence, Monde-en-soi, Tout, Parties, Force, toutes ces déterminations réflexives apparaissent à la représentation comme correspondant à l'Être véritable, valables en-soi-et-pour-soi, mais l'Absolu est, par rapport à toutes ces déterminations, le fond dans lequel elles se perdent. Etant donné donc que la forme n'est, dans l'Absolu, que simple identité, à soi, l'Absolu échappe à toute définition, à toute détermination, car la détermination ou définition implique une différence de forme, valable tout d'abord comme telle. Mais comme, d'autre part, l'Absolu est le siège de toutes les différences et de toutes les déterminations de forme, ou comme il est lui-même forme et réflexion absolues, on doit y retrouver également des différences portant sur le contenu. Mais l'Absolu lui-même, est l'identité absolue: telle est sa détermination, puisque toute la variété du monde étant-en-soi et du monde phénoménal ou celle de la totalité extérieure et de la totalité intérieure sont abolies dans l'Absolu. »⁴²

De cette manière, il est impossible de séparer l'Absolu, de l'Être, de l'Essence, des déterminations, des précisions et de ses moments. Au cœur d'un Absolu se dissolvent dans les moments de la totalité, la possibilité d'une réflexion extérieure pour atteindre l'Absolu est détruite. Donc, au lieu d'une telle méthode extérieure, Hegel propose que l'Absolu se révèle à partir de soi-même. En considérant que la raison aussi appartient à la même totalité, la méthode de la philosophie hégélienne se transforme à circularité contradictoire et paradoxale. Toutefois, il faut dire qu'il n'y a pas un Absolu pur et stable vers lequel une raison pure et séparée peut aller et l'atteindre. À partir de cette circularité et de cette contradiction, nous dirons que l'Absolu hégélien n'est pas séparable de sa totalité ; s'il y a un Absolu, ce doit être un Absolu qui se cache à l'arrière de la totalité et qui se montre à partir de la totalité.

Pour démontrer cette circularité et cette contradiction plus ouvertement, et pour exprimer l'unité absolue et inséparable entre l'Absolu et la totalité ; il peut être expressif de penser sur les concepts de 'l'attribue absolu' et 'le mode absolu'. Sur ces deux concepts Hegel dit que :

⁴² Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 183-184-185

« Mais si l'Absolu est attribut, ce n'est pas seulement parce qu'il est objet d'une réflexion extérieure dont il reçoit, par conséquent, une précision. La réflexion ne lui est pas seulement extérieure, mais c'est justement parce qu'elle lui est extérieure qu'elle lui est intérieure. Si l'Absolu est l'Absolu, ce n'est pas parce qu'il n'est pas l'identité abstraite, mais parce qu'il est l'identité de l'Être et de l'Essence ou l'identité l'extérieur et de l'intérieur. Il est donc lui-même la forme absolue qu'il laisse transparaître à travers lui et se présente ainsi comme un attribut. »⁴³

Autrement dit, l'attribue comme réflexion n'est pas quelque chose extérieure à l'Absolu, mais elle appartient à l'essence même de l'Absolu. En étant la forme absolue, l'Absolu se présente et se révèle dans l'attribut. C'est pourquoi Hegel fait une conceptualisation comme 'l'attribue absolu' et dit que :

« B- L'Attribut Absolu

L'expression dont nous venons de nous servir: l'absolument Absolu désigne l'Absolu s'étant retrouvé dans sa forme, ou l'Absolu dont la forme est égale à son contenu. L'attribut n'est que l'Absolu relatif, autrement dit l'absolu déterminé quant à la forme. Avant son explication complète, la forme n'est encore qu'intérieure ou, ce qui revient au même, extérieure, autrement dit c'est une forme ou une négation précise. Mais comme elle est en même temps la forme de l'Absolu, on peut dire que tout le contenu de l'Absolu se trouve dans l'attribut; on est en présence d'une totalité qui s'était présentée antérieurement comme un monde ou comme l'un des termes du rapport essentiel dont chacun représente le Tout. »⁴⁴

Ça veut dire qu'en pensant l'attribue comme l'absolu relatif et comme l'absolu déterminé, Hegel exprime l'unité nécessaire et inséparable entre l'Absolu et l'attribue. En outre, au cœur d'une unité absolue entre la forme et la contenu et en considérant que l'attribue est la forme de l'Absolu, Hegel propose que tout le contenu de l'Absolu se trouve dans l'attribue. A partir de cette idée, l'attribue est pensé comme une représentation de la totalité ou comme une totalité en soi-même. Cette pensée, d'un part, implique la proximité essentielle et l'unité nécessaire entre l'Absolu et l'Être ; et, d'autre part, elle implique l'influence de la conception de la

⁴³Ibid, p. 187

⁴⁴ Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 187

monadologie dans la philosophie de Hegel. Cependant, en considérant que l'attribue exprime la détermination et la précision, il a un moment de la négativité en même temps ; Hegel réfléchit cette négativité à partir du concept de mode et il dit que :

« En deuxième lieu, cette explication n'est pas uniquement extérieure, et le mode ne consiste pas l'extrême extériorité, mais étant donné qu'il est l'apparence en tant qu'apparence, il est retour à soi, il est réflexion se dissolvant elle-même et à la faveur de laquelle l'Absolu devient Être absolu.

.....

La véritable signification du mode consiste, par conséquent, en ce qu'il se confond avec le propre mouvement de réflexion de l'Absolu; mais si l'Absolu reçoit ainsi une détermination, celle-ci, loin d'avoir pour effet de le transformer en un autre, le laisse, au contraire, demeurer ce qu'il est déjà; le mode est, pour ainsi dire, l'extériorité transparente à travers laquelle l'Absolu lui-même se révèle, et cela à la faveur d'un mouvement de sortie de soi, mais cette sortie-de-soi est telle que, tout en étant hors de soi, l'Absolu n'abandonne rien de son intériorité es s'il se pose, ce n'est pas en vertu d'un être-posé, mais d'une façon absolue.⁴⁵

Autrement dit, bien que le mode se montre comme la négation absolue de l'Absolu dans le premier moment ; dans le deuxième moment nous voyons que le mode est l'extériorité de l'Absolu à travers laquelle l'Absolu se révèle et s'existe parce que l'Absolu devient l'Être à partir de l'extériorité du mode.

En effet, notre discussion sur la relation entre l'Absolu et l'existence se fondait sur cette idée : l'inséparabilité absolue entre l'Absolu et l'Être. Nous avons pensé cette inséparabilité comme une unité absolue. Au cœur de cette unité ; l'Être ou l'existence se montre comme l'extériorisation et comme l'autoréalisation de l'Absolu. De cette manière, à partir des concepts d'attribue et de mode ; ce que Hegel essaye d'exprimer est la même réalité proposé par nous comme une unité absolue tirée de la dualité.

Finalement, il faut dire, de nouveau, que l'Être, l'Essence et le Concept ne sont seulement pas les moments de l'Absolu mais ils sont en même temps une sorte de

⁴⁵ Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 189-190

totalité représentant l'Absolu. En se mouvant l'un à l'autre, l'Absolu ne se perd pas son identité ; mais inversement, seulement en continuant ce mouvement, l'Absolu préserve son identité à soi :

“Mais le mode, l'extériorité de l'Absolu n'est pas seulement cela; il est aussi l'extériorité posée comme telle, une simple manière d'être, donc l'apparence en tant qu'apparence ou la réflexion de la forme sur elle-même, donc identité à soi, c'est-à-dire ce qui caractérise l'Absolu. Il en résulte qu'en fait c'est seulement dans le mode que l'Absolu est posé comme identité absolue; il n'est ce qu'il est, à savoir identité à soi, qu'en tant que négativité se rapportant à elle-même, en tant qu'apparence posée comme apparence.”⁴⁶

De cette manière, en fin, il faut dire que l'Absolu est l'intérieur et l'extérieure en même temps ; il est la totalité et il est chaque moment de la totalité en même temps. Autrement dit, bien qu'il soit impossible de placer l'Absolu en un lieu spécifique, il se place dans tout le lieu ; donc, l'Absolu est une 'contradiction absolue'. Malgré cette contradiction, comment pouvons-nous le saisir ? En considérant qu'il est impossible d'encercler et de définir l'Absolu ; il est ouvert qu'une raison extérieure ne peut pas saisir l'Absolu. Cependant, s'il est considéré que la raison même est une attribue de l'Absolu ; on peut dire que comme tout les attribues, la raison aussi représente la totalité tirée de l'Absolu. Donc, on peut dire que 'la savoir absolue' de la philosophie hégélienne se fonde sur cette réalité. L'Absolu se révèle dans l'Être et dans l'existence ; et il se révèle aussi dans la raison à partir de la réalité où l'existence et la raison co-existent et co-déterminent comme une unité absolue.

⁴⁶ Ibid, p. 189

L'ABSOLU ET L'ÊTRE CHEZ LEVINAS

Dans le premier chapitre de cette thèse nous avons essayé de faire une réflexion sur le concept de l'Absolu, comme le concept traversant tout l'histoire de la philosophie, spécialement la philosophie du moyen âge. Après cette introduction générale, nous avons traité de faire une exposition sur le concept de l'Absolu dans le cadre de la philosophie de Hegel. Dans cette exposition nous avons vu que la philosophie Hégélienne, en son entier, est une philosophie formée sur le concept d'Absolu. C'était une philosophie qui commence par l'Absolu et fini par l'Absolu. Nous avons constaté qu'entre ce commencement et cette fin, c'est-à-dire entre Absolu et Absolu, Hegel essaye de construire un système absolu. C'est un système se dirigeant à envelopper tout les concepts philosophiques dans la même totalité telles que l'être, l'essence, le concept, la logique, le temps, le dieu, la religion, la conscience etc. Cette totalité n'est pas relative à une vérité fixée et supra-temporelle mais c'est une totalité proposant une vérité temporelle- c'est-à-dire une vérité historique et dynamique. Cependant, malgré ce dynamisme et cette flexibilité, le système philosophie hégélienne continue d'être une philosophie de totalité. Toutefois, la critique de Levinas sur la philosophie hégélienne est fondée sur ce point, sur la pensée de totalité et de système. Tout le projet philosophique de Levinas – peut-être – s'est fondé sur la tâche de construire un rapport nouveau entre l'Absolu et la totalité.

Toute la structure générale de la philosophie de Levinas, spécifiquement la structure générale de l'idée de la transcendance et de l'Absolu, est fondée sur son livre original et fondamental nommé *Totalité et Infini*. Certes, on peut faire une réflexion sur la représentation historique de la philosophie levinasienne ; mais nous, plutôt, essayons de faire une réflexion sur idée de l'Infini qui exprime, pour nous, l'Absolu dans la terminologie levinasienne. Ce livre implique le cadre général de la philosophie levinasienne et contient les concepts fondamentaux. La terminologie philosophique levinasienne s'apparaît dans ce livre dans son intégralité. En effet le titre de ce livre manifeste le grand projet de la philosophie levinasienne. Il est clair que ce livre est fondé sur la critique de la pensée de la totalité et du système et la proposition de ce livre est l'idée de l'Infini et aussi une construction nouvelle de la

relation de l'Infini avec la totalité dans une autre manière. Même la critique de totalité se pose sur la thèse que la philosophie de la totalité absorbe l'Infini et que la totalité détruit la transcendance absolue de l'Infini. Englobé par la totalité, l'Infini devient un concept contenu par la totalité, c'est-à-dire il devient un élément fini de la totalité qui englobe tout ; donc, c'est une totalité qui englobe et absorbe l'Absolu et l'Infini.

Pour Levinas la totalité hégélienne ne fait que tuer l'Infini. Parce qu'en absorbant l'Infini et en l'intégrant dans une totalité et dans un système, la philosophie de Hegel transforme l'Infini à un objet ou à un objet fini. La critique levinasienne sur le malentendu hégélien de l'Infini est fondée sur cette idée ; pensée qui transforme l'Infini à un concept fini englobé par la totalité. Autrement dit, pour Levinas, l'intégration absolue de l'Infini, dans une totalité, détruit la transcendance absolue et l'étrangeté absolue de l'Infini. Au lieu de l'Infini absorbé ou de l'Infini fini de Hegel, Levinas propose une autre conception de l'Infini qui est fondée sur le concept de différence ou de séparation. Écoutons à Levinas :

« La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée- que se produit ce dépassement des limites. »⁴⁷

Autrement dit, il y a une différence et séparation entre l'infini et l'idée de l'infini ; l'infini dépasse l'idée de l'infini. L'infini est plus que l'idée de l'infini et il ne peut pas être contenu par l'idée de l'infini ; ou l'Infini ne peut pas être totalisé par la totalité. Ou encore, l'infini implique une séparation radicale ; une séparation radicale entre l'infini et totalité. Grâce à cette séparation radicale, l'infini mérite le nom d'infini. De cette manière la séparation constitue la constitution fondamentale du concept d'infini. La même réalité liée à la transcendance levinasienne est exprimé par Alexander Schnell en disant que « Il n'y pas aucune forme d'union avec le transcendant »⁴⁸ Cependant, bien que l'infini se trouve dans une séparation radicale par rapport à la totalité, il continue de conditionner la constitution de la totalité ; ou la totalité se constitue à partir de l'infini.

⁴⁷ Levinas, **Totalité et Infini**, Kluwer Academic, 1987, p. 12

⁴⁸ Alexander Schnell, **En face de l'extériorité**, Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 2010, p. 180

Après cette introduction générale à la position philosophique de Levinas à propos de l'Infini, il faut maintenant rentrer à la discussion sur le concept de l'Absolu. En fait, le thème de ce chapitre, le concept de l'Absolu, doit être discuté à partir du concept de l'Infini, comme Levinas déjà fait. Cependant, dans la philosophie de Levinas, le concept de l'Absolu est pensé dans le cadre des concepts comme transcendance, séparation, altérité, autre, absolument autre etc. Cette situation- penser un seul concept avec plusieurs autres concepts- constitue une difficulté et confusion pour une réflexion sur ce concept. D'autre part, la seule difficulté concernant la philosophie de Levinas n'est pas seulement relative à la diversité de la terminologie levinasienne. Il y a aussi une difficulté et une confusion concernant les modes de l'Absolu -si l'on peut dire- ; ou concernant les différents niveaux de l'Absolu. Autrement dit, dans la philosophie de Levinas, le concept d'Absolu n'est pas discuté dans un plan unique et à seul niveau. Malgré que Levinas ne dise pas clairement, il implique qu'il y a des modes différentes de l'Absolu et aussi il essaye de réfléchir sur l'Absolu dans ces différents niveaux.

Donc, nous avons deux tâches fondamentales pour qu'on puisse découvrir le lieu et la conception du concept de l'Absolu dans la philosophie levinasienne. La première tâche est de faire une exposition sur l'Absolu à partir des différents concepts qui sont –peut être- synonymes du concept de l'Absolu. La seconde tâche est de discuter le concept de l'Absolu aux niveaux différents, suivant Levinas.

En suivant la tâche première, je vais essayer de faire une exposition sur le concept de l'Absolu, à partir des concepts dont Levinas utilise pour définir le concept de l'Absolu. De cette manière, nous dirons que le concept de l'absolu est pensé dans la philosophie de Levinas au cœur des concepts de l'Autre, de l'Infini et de la transcendance. En suivant le même chemin, il faut dire que le concept du Dieu se trouve aussi dans le même contexte que la transcendance, l'Autre et l'Infini. En fait, l'idée de l'infini –à partir de la philosophie cartésienne- est fondée sur l'idée de Dieu. Sur cette discussion Levinas dit que :

« La distance entre moi et Dieu, radicale et nécessaire, se produit dans l'être même. »⁴⁹ Et « Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la

⁴⁹ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 40

relation coupe les liens qu'implique Même et l'Autre, est fixé, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini'. »⁵⁰

Levinas continue : « La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même. L'infini est le propre d'un être transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée –c'est-à-dire extérieur- parce qu'il est infini. »⁵¹

Comme on peut voir Levinas aborde le concept de l'Absolu ou l'Infini en se référant à l'idée cartésienne dans laquelle l'idée de Dieu comme perfection ne peut pas se dériver de l'ego mais elle vient du dehors, de l'extérieure, comme une idée innée dépassant les limites du sujet. Cette idée cartésienne implique l'hétérogénéité de l'idée de Dieu par rapport au sujet, à l'encontre de l'idée platonicienne qui propose de délivrer tout le savoir à partir de moi et d'ego. En effet, en se situant auprès de Descartes, Levinas rentre dans une discussion philosophique ayant une longue histoire. Autrement dit, Levinas veut dire que le concept de Dieu ou d'Infini ne peut être conçu à partir de la dialectique de la négativité ; c'est-à-dire Dieu comme perfection ne peut être pensée à partir de l'imperfection de moi ou de l'ego. En niant son imperfection 'le moi' ne peut concevoir la perfection de Dieu. Parce que, pour Levinas, aborder l'idée de Dieu à partir de la négation de l'ego, implique, d'un côté, une opposition entre l'ego et le Dieu. D'autre côté, cette opposition implique une homogénéité entre Dieu et moi ; parce que dans cette opposition les deux concepts –le Dieu et l'ego- se rentrent dans la même totalité, et ils deviennent les éléments finis et homogènes de la même totalité. En effet, de cette manière, le dieu et le moi deviennent les concepts du même niveau, des concepts homogènes. Au cœur de cette homogénéité, les concepts du dieu et de l'ego commencent d'être assemblés dans la même totalité ; tandis que pour Levinas, une telle conséquence équivaldrait à tuer le Dieu ou l'infini.

Le dieu ou l'infini est in-totalisable, hors de la totalité, transcendant, étranger et autre- l'absolument autre. On ne peut pas intégrer le concept de dieu dans une totalité

⁵⁰ Ibid, p. 40

⁵¹ Ibid, p. 41

quelconque. En disant que ‘la négativité n’est pas capable de transcendance’⁵², Levinas essaye de sauver l’Absolu pour que l’Absolu ne soit pas intégrable à la totalité, c’est-à-dire, à l’opposition. Parce que l’opposition intègre tous les deux termes d’opposition dans la même totalité. Sur cette totalité engendré de l’opposition, Levinas dit que :

« La résistance est encore intérieure au Même. Le négateur et le nié se posent ensemble, forment système, c’est-à-dire totalité. »⁵³

Cependant, pour Levinas, le dieu ou l’infini comme transcendance doit se situer au-delà de totalité et au-delà d’opposition. Il est autre, il est absolument autre.

Néanmoins, il y a une question tellement importante que l’on ne peut pas négliger pour une discussion sur le concept de l’Absolu chez Levinas : comment voyons-nous ou savons-nous l’Absolu au cœur de cette transcendance absolue, au cœur de cette étrangeté absolue et de cette altérité absolue ? Où on rencontre avec l’Absolu malgré son extériorité absolue et malgré sa séparation absolue ? Levinas, déporte-t-il d’une base théologique du concept de l’Absolu ? C’est une possibilité forte mais Levinas affirme que sa philosophie –métaphysique ou éthique- ne commence pas par la théologie. Du moins, Levinas essaye de fonder sa philosophie sur une base phénoménologique plutôt que sur une base théologique ; peut-être il essaye d’établir les vérités théologiques dans une terminologie philosophique. Du moins, sa méthode philosophique est inspiré de la méthode phénoménologique ; ça veut dire, sa méthode n’est pas fondé sur les essentialités, pas sur les concepts comme essences fixés et pas sur les concepts comme vérités finales. L’idée liée à l’inspiration phénoménologique dans la méthode levinasienne est partagée par Adriaan Peperzak⁵⁴ aussi.

Entre parenthèse ; ce que j’entends de la méthode phénoménologique est relative à ce point : philosopher à partir des existentialités comme hospitalité, famille, vie, responsabilité, bonté, maison etc. En effet, ce projet générale de la phénoménologie constitue l’orientation fondamentale de tradition de la

⁵² Ibid, p. 31

⁵³ Ibid, p. 30

⁵⁴ Adriaan Paperzak, “*Levinas’ Method*” dans **Immanuelle Levinas**, tome 1, edited by Claire Elise Katz, Routledge, USA, 2005, p. 337–351

phénoménologie- philosopher à partir des existentialités ou des phénoménalités. Cependant, la méthode phénoménologique de Levinas critique tout l'histoire de phénoménologie par un argument qui insiste que la tradition de la phénoménologie n'a pas pu accomplir sa promesse en retournant, de nouveau, à la philosophie de l'essence ou à la philosophie du Même. Plus clairement, la promesse de la phénoménologie était relative à une vérité qui est toujours absent –l'idée que le concept de dévoilement implique. Pourtant, la tradition de la phénoménologie se termine par une vérité absolue qui est la totalité absolue –la présence absolue de la vérité à l'encontre de sa promesse ou de son orientation. Autrement dit, pour Levinas, au cœur du concept de la médiation, la phénoménologie, comme l'ontologie, détruit l'altérité absolue de la transcendance et elle aussi réduit l'Autre au Même. Je pense que la critique levinasienne sur la phénoménologie se fonde sur cette réalité de la réduction chez phénoménologie, sur la représentation de l'absence et sur l'illumination de la vérité toujours obscure. En considérant que l'instrument essentiel de cette représentation et de cette illumination est le concept de la médiation, Levinas dit que :

« La médiation phénoménologique emprunte une autre voie où 'l'impérialisme ontologique' est encore plus visible. C'est l'être de l'étant qui est le medium de la vérité »⁵⁵

En effet, ce point est important pour la philosophie de Levinas parce qu'il construit sa philosophie sur une discussion permanente avec l'histoire de la philosophie occidentale. Pour Levinas ce qui est la caractéristique fondamentale de cette histoire réside dans le fait que c'est une philosophie du Même ou c'est une ontologie. Levinas dit que :

« L'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie. »⁵⁶

Et il continue :

⁵⁵ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 35

⁵⁶ Ibid, p. 34

« Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. »⁵⁷

Autrement dit, toute l'histoire de la philosophie occidentale est une domination de l'Autre par le Même sur l'idée que le moi ou l'ego se suffise pour toute la vérité ou que l'ego, le Même, s'oriente vers la vérité à partir de soi-même comme le principe essentiel. De cette manière, la philosophie se transforme à une égologie, à une domination de l'Autre par le Même. Cependant, ça veut dire que, l'histoire de la philosophie occidentale est une histoire meurtrière et une trahison sur la vérité parce que pour Levinas l'Autre est le fond de la vérité. Donc, tuer l'Autre, c'est tuer la vérité. Trahison à l'Autre, c'est trahison à la vérité. Dans le cadre de cet article tuer l'Autre, c'est tuer l'Absolu.

De cette manière, nous dirons que l'impérialisme du Même à partir d'un terme médiateur, ou le concept ou l'être, peut être pensé dans le cadre de la représentation de l'absence (l'absence comme transcendance et comme Autre) et dans le cadre de l'illumination de la vérité absolument obscure (l'obscurité, de même, comme la transcendance et comme l'Infini). D'autre, au cœur du concept de l'horizon, la phénoménologie aussi, pour Levinas, se situe dans l'impérialisme du Même en considérant que la phénoménologie réduit la vérité absente et obscure à un concept général comme horizon et comme être. Donc, pour Levinas, cette réalité exprime la destruction de l'altérité, de la transcendance, de l'Autre et de l'Infini véritable.

En disant cela, nous pouvons retourner à la question concernant l'altérité absolue de la transcendance, de l'Autre absolu, de l'Infini- c'est-à-dire de l'Absolu. Dans cette altérité absolue comment pouvons-nous nous orienter vers l'Absolu et comment mettrons-nous en contact avec l'Absolu ? Il est clair que l'Absolu ne peut pas être connu par la raison parce que savoir l'Absolu implique que l'on transforme à un objet fini et à un élément de la totalité. De plus, le savoir, comme le pouvoir de représentation et comme l'instrument du Même, va occuper la transcendance et l'altérité de l'Autre ; la vérité qui est exprimé par la conception de 'l'impérialisme du Même'. C'est-à-dire, savoir l'Absolu va détruire sa transcendance ou va tuer son altérité ou annihiler son infinité. Donc, l'orientation vers l'Absolu ne peut pas se

⁵⁷ Ibid, p. 38

fonder sur la raison et sur la représentation. Cependant, dans cette altérité absolue, dans cette transcendance absolue, même dans cette séparation absolue on se pose, de nouveau, la même question : comment pouvons-nous nous orienter vers l'Absolu ?

Levinas répond cette question par le concept du désir, plus spécifiquement « désir métaphysique » défini dans un sens totalement nouveau.

Écoutons à Levinas :

« Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre.. »⁵⁸

Autrement dit, le désir métaphysique ouvre la possibilité de contact avec l'Autre ou avec l'Absolu. Relation avec l'Absolu se fonde sur le concept du désir métaphysique et l'orientation vers l'Absolu commence par lui. La question nouvelle : qu'est-ce le désir métaphysique ? Il faut déterminer le lieu philosophique de ce concept dans la terminologie levinasienne. Premièrement, il est clair que le désir métaphysique n'est pas raison et n'est pas une sorte de raison ; car, la raison est définie par Levinas en termes d'immanence et donc fait partie de l'impérialisme du Même.⁵⁹ C'est-à-dire le désir métaphysique n'est pas une intuition quelconque impliquant la raison. Après, il faut prendre l'attention à la contradiction entre le désir métaphysique et le besoin. Le désir métaphysique n'est pas un besoin résultant de l'animalité, ça veut dire résultant d'un manque ou d'une privation animale. Comme Levinas dit :

« 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'. »⁶⁰

Avec une expression plus rigoureuse et plus claire Levinas dit :

« L'idée de l'infini ne part donc pas de Moi, ni d'un besoin dans le Moi mesurant exactement ses vides. En elle le mouvement part du pensé et non pas du penseur. »⁶¹

⁵⁸ Ibid, p. 21

⁵⁹ Ibid, p. 35

⁶⁰ Ibid, p. 21

Autrement dit, désir métaphysique ne s'oriente vers l'Autre ou vers l'Absolu en partant d'un besoin égoïste ou animale, d'un besoin appartenant à Moi. Ou encore, le désir métaphysique ne part d'une privation et d'un vide appartenant à Moi, ça veut dire, au Même. Parce que le besoin -privation et vide- implique une orientation partant du Même et de Moi ; c'est-à-dire une orientation appartenant absolument au Même- l'impérialisme du Même. Cette réalité exprime la destruction de l'altérité qui veut dire la destruction de la transcendance et de l'infini et de l'Absolu. Un mouvement départant du Même va détruire la transcendance parce que l'immanence absolue du sujet ne laisse pas de lieu pour la transcendance –l'altérité absolue. A cause de ça, Levinas propose que le désir métaphysique ne puisse être un besoin égoïste. Pour exprimer la même réalité, John Llewelyn pense ce désir comme 'un besoin sans *telos*'.⁶²

La critique levinasienne du concept de la nostalgie heideggérienne, aussi, réside dans la même réalité que la nostalgie renvoi à une privation et à un vide autre que le besoin –même si elle ne soit pas un besoin au sens littéral. Le concept de la nostalgie réfère à un mythe de perfection perdue dans une histoire mythique ; autrement dit, la nostalgie continue à rester dans le cadre du Même, dans le cadre d'une privation appartenant au Même. C'est parce que Levinas sépare le désir de la nostalgie ; et il critique la nostalgie heideggérienne en disant que :

« À la base du désir communément interprété, se trouvait le besoin ; le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui à été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal du retour. Mais ainsi il ne soupçonnerait même pas ce qui est le véritablement autre.

Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. »⁶³

C'est-à-dire, l'orientation vers l'Absolu pensée dans le cadre de la nostalgie ou du mal du retour, n'est pas capable d'une relation authentique avec l'Absolu parce qu'en intégrant l'Autre ou l'Absolu à la totalité du Même, la nostalgie détruit

⁶¹ Ibid, p. 56

⁶² John Llewelyn, **Emmanuelle Levinas**, Routledge, USA, 1995, p. 15-16

⁶³ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 22

l'Absolu en annihilant l'altérité de l'Absolu. De plus, dire que le désir métaphysique n'aspire pas au retour veut dire qu'il n'y pas une unité préoriginel entre l'Absolu et le Même ; le concept d'unité qui domine toute l'histoire de la philosophie occidentale, spécifiquement Hegel et la tradition de la phénoménologie commencé par lui. Pour Levinas, donc, il y a un décalage radical et une séparation absolue entre le Même et l'Autre, entre le Même et l'Absolu ou entre la raison et l'Absolu. De cette manière, l'orientation vers l'Absolu ne peut pas commencer par le Même et par le Moi et par la raison immanente. Parce que l'orientation vers l'Absolu départant de ces concepts- Même, Moi, raison- renvoi à une unité préoriginelle et nostalgique et néglige la séparation absolue et radicale entre le Même et l'Autre. C'est-à-dire, il y a une rupture absolue entre le Moi et l'Absolu ; et l'Absolu continue d'être l'absolu à partir du fait même de cette rupture, de cette séparation absolue, de cette transcendance.

De nouveau, nous retournons à la même question : à partir de quoi devons-nous nous orienter vers l'Absolu en respectant son altérité absolue et sa séparation absolue ? En effet, notre exposition de la nature –s'il est permis de dire « nature »– du désir métaphysique essaye de répondre à cette question en prenant en considération la théologie négative. Ça veut dire que notre exposition adopte la voie de faire une définition négative plutôt qu'une définition affirmative ; autrement dit une définition qui dit ce que le désir métaphysique n'est pas. Autrement dit, l'exposition de Levinas sur le désir métaphysique suit la méthodologie de la théologie négative, parce que Levinas ne donne pas une définition positive du désir métaphysique. Au lieu d'une définition positive, il essaye de décrire ce que le désir métaphysique n'est pas. Cependant, en considérant le lieu originel et authentique du désir métaphysique nous proposons que le désir métaphysique, comme le désir ouvrant la possibilité de la relation avec l'Autre ou l'Absolu, soit une 'tonalité'⁶⁴ absolue. Bien que le désir métaphysique implique le concept de la tonalité d'une sorte ; en considérant l'existence anarchique du désir métaphysique par rapport au sujet, nous dirons que le désir métaphysique est quelque chose autre et plus que la tonalité ; ou il est une sorte de tonalité, mais il a aussi un excès par rapport à la tonalité. De cette manière, en considérant l'existence anarchique du désir

⁶⁴ Bien que Levinas critique la tonalité heideggérienne je pense que ce que Levinas propose par le concept du désir métaphysique n'est trop loin de la tonalité heideggérienne, en considérant la priorité ontologique du désir métaphysique dans Levinas.

métaphysique comme un excès, nous affirmons que le désir métaphysique doit être pensé comme un mode de l'Absolu. C'est-à-dire, le désir métaphysique lui-même est ainsi une modalité de l'absolu.

De cette manière, nous aurions trouvé la trace de l'Absolu dans le désir métaphysique sans lequel l'Absolu, défini dans son altérité et séparation absolue, ne peut même pas être touché. Donc, le désir métaphysique peut être vu comme un mode de l'Absolu ou comme une sorte de l'Absolu. Levinas commence l'exposition de l'Absolu par le désir métaphysique sans argumentant la priorité du désir métaphysique parce qu'il pense que le désir métaphysique est le fond. Tous les autres espaces de la vie et du sens sont dérivés de ce base an-archique, un terme que Levinas utilise pour décrire l'Autre. L'Autre, dans son altérité radicale et dans sa séparation absolue, est an-archique ; c'est-à-dire l'Absolu dans son fond est an-archique aussi.

Avant de faire une discussion sur le concept de l'an-archie qui est un concept fondamental pour la philosophie levinasienne, il faut dire que même le désir métaphysique se situe dans l'élément an-archique. Autrement dit, comme l'Autre et l'Absolu, le désir métaphysique est aussi quelque chose an-archique. C'est, peut être, parce que Levinas tâche de faire une exposition sur le désir métaphysique en utilisant la méthode de la théologie négative. C'est pourquoi j'ai dit qu'il faut penser que même le désir métaphysique doit être entendu comme une modalité de l'Absolu, ou encore, comme l'Absolu même.

Retournons au concept fondamental de la philosophie levinasienne, au concept d'an-archie. Levinas dit que :

« Cette an-archie ce refus de s'assembler en représentation a un mode propre de me concerner.. »⁶⁵

Autrement dit, le concept de l'anarchie implique l'irréductibilité de l'Autre ou de l'Absolu à une représentation, ça veut dire à une totalité quelconque. De plus, pour Levinas, l'anarchie ouvre la possibilité de la transcendance pour l'Absolu ; parce que le totalisable, le représentable et le thématizable, équivalent tous à

⁶⁵ Emmanuel Levinas, **Autrement qu'être**, Kluwer Academic, 1978, p. 87

l'immanence. Or, l'immanence implique l'incarnation de l'Absolu dans totalité – dans la totalité de l'être, du corps ou de la raison ; il est l'élément contre lequel toute la philosophie de Levinas a été fondée. Pour la philosophie de Levinas, donc, le concept d'anarchie a une place si importante que, en effet, toute l'altérité, l'étrangeté et la transcendance de l'Absolu sont liées à ce concept.

En réfléchissant sur la question d'Absolu nous sommes arrivés au concept du désir métaphysique qui est entendu comme un mode l'Autre ou de l'Absolu. Je pense que le désir métaphysique peut être vu comme une porte – peut-être la seule porte – pour la philosophie de Levinas ouverte à l'Autre et à l'Absolu. Donc, nous dirons que le désir métaphysique se trouve dans le commencement de la philosophie levinasienne, spécialement dans une exposition dirigée vers l'Absolu. Comme un mode de l'Absolu, le désir métaphysique se dirige vers l'Absolu ; vers l'Autre. Cependant, le désir métaphysique ne doit pas être pensé comme un instrument s'orientant vers l'Absolu et comme un instrument saisissant de l'Absolu ; mais il faut exprimer que l'Autre se révèle à partir du désir métaphysique. Écoutons à Levinas :

« Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut. La dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique. Que cette hauteur ne soit plus le ciel, mais l'Invisible, est l'élévation même de la hauteur et sa noblesse. Mourir pour l'Invisible –voilà la métaphysique. »⁶⁶

Seulement le désir sans satisfaction –ça veut dire le désir infini et le désir absolu- peut *entendre* l'altérité, l'extériorité, la transcendance et certes l'Absolu ou l'Autre. C'est-à-dire que seulement quelque chose absolu peut *entendre* l'Absolu ; que veut dire que l'Absolu ne puisse que se mesurer par l'Absolu –s'il l'on peut dire mesurer. L'être anarchique de l'Absolu implique une démesure en fait ; et pour cette raison même il peut être entendu et mesuré par une tonalité démesurée –par le désir métaphysique. Une meilleure formulation nous forcerait à dire que le désir démesuré et anarchique démesure l'Absolu démesuré et anarchique. De plus, par le désir démesuré s'ouvre la possibilité de la relation avec l'Autrui, avec l'Absolu.

⁶⁶ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 23

Autrement dit, l'Absolu se révèle ou se présente par le désir démesuré et infini ; or dans l'absence du désir démesuré, la manifestation ou la représentation de l'Absolu, l'Absolu se désagrègerait dans la présence absolue et que l'Absolu s'incarnerait dans la totalité dans une manière absolue.

Cependant, la représentation de l'Autre à partir du désir métaphysique est une représentation et une révélation avec réserve qui toujours contient un excès qui ne peut pas être venu à la totalité. Fondé sur ce même fait, Levinas décrit l'Autre dans la dimension de la hauteur, dans la dimension de Très-Haut. Donc, le désir métaphysique trouve l'Autre, l'Absolu, dans une hiérarchie que veut dire dans une relation asymétrique –une asymétrie entre le Même et l'Autre. Pour Levinas, ce qui le désir démesuré découvre dans son orientation est l'Autre et l'Absolu même sans que l'Absolu perde sa transcendance et son altérité absolue. De cette manière ; se constitue la relation entre le Même et l'Autre, entre le Moi et l'Absolu. Mais il ne s'agit pas d'une relation réciproque et réversible ; en fait, c'est une relation anarchique comme le désir métaphysique et comme l'Absolu. Levinas décrit cette relation comme un 'contact moindre que la tangence'⁶⁷ ; c'est-à-dire, une relation démesurée à propos de laquelle on ne peut même pas dire une 'relation'.

En effet, sans cette relation démesurée ou sans ce qui se révèle dans cette relation, je pense qu'il n'est pas possible de trouver la possibilité d'un rapport avec la transcendance dans la philosophie levinasienne. Autrement dit, l'Autre et de l'Absolu ne peuvent être touchés qu'à partir de la relation fondée sur le désir démesuré. De plus, sans cette relation démesurée, il n'y aurait aucune trace de l'Absolu pour le Moi, (en prenant en considération la séparation absolue, l'altérité absolue et l'étrangeté absolue de l'Absolu). Autrement dit, les formes de la relation avec l'Absolu, autres que cette relation spécifique (le désir démesuré), vont détruire la transcendance de l'Absolu. Ces autres formes de la relation avec l'Absolu (comme raison, besoin, intuition) annihilent l'altérité et l'étrangeté absolue liée à l'Absolu ; et ils transforment l'Absolu à quelque chose qui ressemble à un objet fini. C'est à ce point que l'on trouve la critique levinasienne de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Il nous dit que la totalisation de l'Absolu est faite par le Même, et le

⁶⁷ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 54

Moi ; il y a l'impérialisme du Même sur l'Autre et sur l'Absolu ; une impérialisme de la finitude sur l'Infini dans un plan où la finitude et l'immanence vont ensemble.

Dans la philosophie de Levinas, donc, le désir métaphysique peut être entendu comme le fond à partir duquel l'Absolu se révèle sans descendant à une totalité quelconque. Si on prend en considération le caractère hiérarchique et asymétrique de l'Absolu comme Très-Haut ouvert par le désir métaphysique, on dirait que le Dieu s'apparaît dans le désir métaphysique comme l'Autre d'une manière primordiale et originaire.

Cette question constitue l'aspect le plus obscur de la philosophie levinasienne parce que, en essayant de construire une philosophie fondée sur l'éthique, Levinas essaye de se distancier de la théologie, spécifiquement de la théologie religieuse. Malgré sa réserve vers la théologie, Levinas n'hésite pas de faire allusions théologiques. Mais quand il dit Dieu, il utilise le mot 'Dieu' en disant que ce n'est pas le Dieu d'une religion spécifique mais le Dieu entendu comme transcendance et comme Autre. Malgré cette précaution bien connue, je voudrais discuter les allusions à la théologie judaïque dans les chapitres suivantes de mon travail.

En laissant cette discussion sans réponse, il faut dire, de nouveau, que ce qui le désir métaphysique découvert, c'est l'Autre. Cet Autre est le Dieu dans premier lieu en considérant que Levinas définit cet Autre avec les attributs comme transcendance absolue, altérité absolue et séparation absolue, et en considérant que le premier moment de la discussion sur l'Autre est relatif au Dieu. Quand Levinas critique l'argument ontologique sur l'existence du Dieu il dit que :

« 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. »⁶⁸

Quand il argumente la condition de la séparation absolue entre le Même et l'Autre il dit que :

« La distance entre moi et Dieu, radicale et nécessaire, se produit dans l'être même. »⁶⁹

⁶⁸ Ibid, p. 232

⁶⁹ Ibid, p. 40

Puisqu'il est fondé sur ses citations et les attributs –s'il soit acceptable de dire attributs- de l'Autre et de l'Absolu décrit par Levinas, je pense que chez Levinas le Dieu lui-même, est d'abord et en premier lieu, l'Autre. Mais comme nous avons dit plus haut, la même question se pose : comment est-il possible de s'orienter vers Autre absolu, vers Dieu, en considérant sa transcendance absolue et sa séparation absolue ? Il me semble que Levinas fait une transition de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme le prochain ; ça veut dire à l'Autre comme un être humain. Autrement dit, il y a une transition à l'Autre entendu au niveau social, celui des relations sociales ; c'est-à-dire, pour la philosophie de Levinas, aux relations éthiques.

En faisant cette transition de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain, Levinas cherche de trouver une possibilité de contact avec l'Autre absolument éloigné. De cette manière, il essaye de franchir la distance absolue de transcendance comme impliqué dans le concept de l'Autre ; sans lequel la distance absolue de l'Autre continue d'exister ; et il n'y aurait aucune possibilité de contact et aucune possibilité de savoir quelque chose sur l'Autre ou sur l'Absolu ; même les mots 'Autre' et 'Absolu' deviennent les mots impossible à dire. En effet, selon Levinas, la possibilité d'utiliser le mot 'Absolu', réfère à la transcendance et à l'altérité de l'Absolu parce que comme nous avons antérieurement dit, l'Absolu n'est pas fondé sur la négation de Moi et celle de la finitude. Ça veut dire que la transcendance ne peut pas être trouvée à partir de la négativité, et à partir d'une réflexion extérieure revenant sur soi. En suivant la voie philosophique de Descartes, Levinas affirme que la présence de l'idée d'infini dans le Moi est la preuve même de la transcendance, c'est-à-dire, la preuve même de Dieu. Évidemment Levinas ne continue pas sa discussion à partir de l'idée de l'infini dans le Moi mais il continue à garder l'idée de l'infini dans l'Autrui comme prochain pour qu'il soit possible de fonder l'éthique comme la philosophie première. Écoutons à Levinas :

« ... le Dieu invisible, mais personnel, n'est pas abordé en dehors de toute présence humaine... il ne peut y avoir, séparé de la relation avec les hommes, aucune 'connaissance' de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui

n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. »⁷⁰

Donc, sans l'être humain, sans l'Autrui comme prochain, sans la relation sociale, c'est-à-dire, sans l'éthique, il n'y aurait pas la possibilité de transcendance, ni la possibilité de dire quelque chose à propos de l'Absolu et du Dieu. Les concepts tels que 'Dieu', 'Infini', 'Autre', 'altérité' et 'transcendance' s'ouvrent à partir de la relation sociale, ça veut dire à partir de l'éthique. L'Autrui est la condition nécessaire pour qu'un rapport avec Dieu soit possible, mais ça ne veut pas dire que l'Autrui soit une médiation pour parvenir au Dieu, car cela ferait d'Autrui quelque chose d'instrumentale. Dans ce cas, l'éthique serait détruite, en effet, en instrumentalisant l'Autrui ; c'est pourquoi Levinas nous dit que l'Autrui n'est pas une médiation. A partir de cette discussion, le lieu contradictoire de l'Autrui est pensé par Rodolphe Calin comme 'fragmentation de l'Infini'.⁷¹

De plus, ce point –disons le de nouveau- est le fond de la critique levinasienne de l'histoire de la philosophie occidentale ; plus précisément, puisqu'elle fonde la vérité sur un seul principe et l'identité, la philosophie occidentale détruit l'altérité, la transcendance et l'Autre. Ce principe unique devient un terme ou un concept médiateur à partir duquel tout le reste serait expliqué. Pour Levinas, cela veut dire il n'y pas d'autre vérité que ce terme. C'est-à-dire celui-ci est la seule existence véritable et le reste n'a pas d'existence réelle, sauf une existence par la médiation du terme ou du principe. C'est pourquoi le concept d'anarchie a une place fondamentale dans la philosophie levinasienne ; il est un concept qui se situe à l'encontre de l'identité et du principe.

Alors, en rejetant la relation de la négativité avec l'Infini, Levinas trouve les modes positives de l'Absolu, tels que le désir métaphysique et Autre. Le concept de l'Absolu ne peut se discuter qu'à partir de ces modes positives ; sans elles, la séparation radicale de l'Absolu reste dans une obscurité absolue –innommable et inconnaissable. En considérant le moment de la transcendance dans cette philosophie –l'impossibilité de l'incarnation de Dieu et de l'Absolu dans une totalité, soit la totalité de l'être ou bien la totalité de la raison- on dirait que l'Absolu se révèle dans

⁷⁰ Ibid, p. 77

⁷¹ Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris, 2005, p. 353-359

ses modalités absolument ou se révèle en tant qu'absolu. Plus clairement, fondé sur sa transcendance et sur son altérité absolue, l'Absolu est absolu parce qu'il est désincarné et il ne peut pas s'incarner dans la totalité ou dans la raison. Donc, c'est pourquoi Levinas dit que 'Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle'⁷².

Autrement dit, l'Absolu se révèle dans ses modalités en tant qu'Absolu ou en tant que désincarné. Plus précisément, l'Absolu a une positivité mais il s'agit ici d'une *positivité négative*. Et rappelons-nous que la transcendance n'est pas négativité. J'utilise le mot "négative" pour expliquer la transcendance de l'Absolu ; afin de rendre compte de la positivité absolue qui déborde la limite de la positivité pour se transformer en négativité. Donc, c'est une négativité qui provient du débordement des attributs plutôt que l'absence de l'Absolu dans les attributs. C'est-à-dire, de l'Absolu levinasienne, on peut dire que l'Absolu comme négative ne se fonde pas sur l'absence de l'Absolu dans la positivité –ou dans les attributs– mais sur la sur-présence de l'Absolu dans la positivité. Donc, l'Absolu se présente dans ses modalités en tant que sur-présence, c'est-à-dire en tant qu'absolu. Notons aussi que la réalité qui nous fait penser à l'Autrui comme une modalité de l'Absolu est interprété par Jean-Thierry Nanga comme une 'divinisation d'Autrui'.⁷³

Il s'ensuit de ces dernières citations qui concernent l'Absolu levinasienne, qu'il est clair que l'Autrui est la modalité claire et distincte à partir duquel le Dieu, l'Absolu et l'Infini se manifestent. De plus, l'Autrui en tant qu'absolu se manifeste dans le visage de l'Autrui ; au cœur du concept du visage, l'Absolu se révèle dans l'Autrui en tant qu'absolu, c'est-à-dire en tant que désincarné, en tant que sans puissance pour s'incarner ou trop puissant pour s'incarner. C'est ici que nous arrivons au moment de la contradiction dans la philosophie de Levinas. Comme c'était aussi le cas dans la philosophie hégélienne, la contradiction constitue un moment important chez Levinas.

⁷² Levinas, **Totalité et Infini**, p. 77

⁷³ Jean Thierry Nanga-Essomba, **Emmanuelle Levinas : la philosophie de l'altérité**, L'Harmattan, Paris, 2012, p.127

Sur le visage Levinas dit que :

« Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché –car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu. »⁷⁴

À savoir, le visage ne peut pas être contenu dans une totalité parce qu'il est séparé –séparé de contenu et de forme. Bien que le visage se révèle dans une forme, il déchire la forme en même temps. De cette manière, le visage ne peut pas être englobé par la forme et il se révèle en tant qu'absolument séparé et en tant qu'Absolu. Donc, il est le refus d'être l'objet mais ce refus est sa présence même ; c'est la réalité qui exprime le même moment de contradiction dans la philosophie levinasienne. Continuons à commenter sur la notion du visage :

« Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphane, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. »⁷⁵
Et : « Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible ; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. »⁷⁶

Autrement dit, le visage est le refus de la possession parce qu'il est intotalisable, il est Autre et il est absolu. Il est le déchirement de la sensibilité et de la totalité parce qu'il est altérité et étrangeté. C'est une étrangeté absolue qui échappe à être contenue et englobée. C'est pourquoi je propose que le visage doit être pensé comme une modalité de l'Absolu où l'Absolu s'exprime en tant qu'absolu. Comme la modalité de l'Absolu et comme l'incarnation désincarné de l'Absolu, le visage est la transcendance, l'infini, l'Autre, l'Autrui et l'Absolu même. Pour faire entendre cette situation, Agatha Zielinski dit que : « le visage ne peut se manifester comme une chose du monde, il n'est pas un objet parmi d'autres. »⁷⁷ En suivant le désir métaphysique absolu comme l'expression première de l'Absolu nous sommes arrivés au concept de l'Autre. Au premier regard, l'Autre était vu comme le Dieu et l'Absolu dans le fond de la séparation radicale et de la transcendance absolue. Après, nous

⁷⁴ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 221

⁷⁵ Ibid, p. 215

⁷⁶ Ibid, p. 216

⁷⁷ Agatha Zielinski, **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas**, PUF, Paris, 2002, p. 180

avons constaté que l'Autre comme Dieu s'explique et s'exprime dans l'Autre comme prochain, ça veut dire l'Autre dans le cadre de la relation sociale. En continuant nous avons expliqué que l'Autre comme prochain gagne le nom de l'Autre à partir du visage ; le visage qui s'exprime en restant absolu et en tant qu'absolu ; le visage qui s'exprime sans se donner à une totalité quelconque. Avec l'apparition du concept du visage, nous pouvons commencer à la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être ; discussion qui constitue la deuxième partie de ce chapitre sur Levinas.

L'Absolu et L'être

Après avoir fait une réflexion sur le concept de l'Absolu dans la philosophie de Levinas, maintenant nous allons essayer de discuter la relation de l'Absolu avec l'être dans la philosophie levinasienne. S'il faut rappeler ce qu'on dit sur l'Absolu, on peut dire que, dans la philosophie de Levinas, le concept l'Absolu est un concept attaché aux concepts de l'Autre, de l'Infini, de l'Autrui et de la séparation absolue. Comme nous avons dit le concept de l'Absolu est pensé dans deux modalités fondamentales ; l'un est le Dieu et l'autre est l'être humain dans sa visage dérivé de la relation face à face. Je pense que, à cause de la séparation absolue et radicale liée à l'Absolu, il a fallu de trouver les modalités plus positives pour l'Absolu comme le désir métaphysique, l'Autre est comme prochain et le visage. Départant de cette modalités positives dans la philosophie levinasienne, il faut dire que la relation entre l'Absolu et l'être dans la philosophie de Levinas peut être construite à partir de ces modalités dérivées -je préfère de parler de la dérivation ici.

Autrement dit, nous avons dit que dans la philosophie de Levinas, l'Absolu se trouve dans une séparation absolue et dans une altérité absolue. C'est une altérité absolue qui ne permet pas à une relation directe avec l'Absolu avec l'absolument Autre ; c'est, peut-être, la situation qui force Levinas à trouver les modalités plus positives de l'Absolu. Fondé sur ce fait, nous proposons que la relation entre l'Absolu et l'être dans la philosophie levinasienne soit discuté à partir de ces modalités dérivées de l'Absolu davantage. C'est-à-dire que la relation de l'Absolu avec l'être est ouverte dans les modalités de l'Absolu ou les Absolus positives comme le désir métaphysique, l'Autrui comme prochain et le visage. Maintenant, il

faut essayer de déterminer le cadre du concept de l'être –dans le cadre de la philosophie levinasienne et dans le cadre de notre conception sur l'être. Selon moi le concept de l'être dans la philosophie levinasienne doit être pensé dans un cadrage plus large que l'être matériel et comme étants seulement. Fondé sur le concept de la totalité chez Levinas, je pense que le concept de l'être ne doit pas être discuté que dans le sens des étants ontologiques, mais doit se transposer au cadre du concept de la totalité. Ou encore, dans la philosophie levinasienne le terme "ontologie" se réfère pas seulement aux étants ; il se rapport aussi à l'éthique, la métaphysique, la raison et la relation avec l'Autrui.

Donc, il est préférable que la relation entre l'Absolu et l'être soit pensé à partir du concept de la totalité ; et en prenant en considération que la totalité soit formé à partir des modalités de l'Absolu –l'Autrui et le visage. Je propose de discuter l'être comme totalité à partir du cadre de ces modalités. Avant de réfléchir l'être comme totalité –qui est le champ fondamental pour la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être- il faut parler de la relation entre l'Autre comme Dieu et l'être comme les étants et comme l'univers. Fondé sur le moment de la séparation absolu de Dieu, Levinas ne dit pas beaucoup de chose sur la relation entre le Dieu et l'univers. Sur cette relation ce que Levinas dit est relatif seulement à l'idée de la création. Levinas dit que :

« Un Bien par-delà de l'Être et par-delà la béatitude de l'Un –voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l'Un. L'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille. »⁷⁸

Continuons :

« Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant. »⁷⁹

⁷⁸ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 325

⁷⁹ Ibid, p. 326

Autrement dit, il y a un décalage ou une rupture entre le Bien et l'Être ; ou entre le Dieu et l'Être ou la créature. C'est une rupture absolue et cette rupture ne peut pas être expliquée ni par la négation ni par la limitation ni par l'émanation parce que tous ces termes réfèrent à une participation entre le Bien et l'Être, entre le Dieu et créature. Ces termes impliquent une totalité englobant l'Absolu et l'Être, le Dieu et la créature ; la totalité dont Levinas accuse à cause de sa réduction de l'Autre au Même et de sa destruction de l'Autre ou de l'Absolu. C'est pourquoi le concept de la création est tellement important pour entendre la relation de l'Absolu avec l'Être dans la philosophie levinasienne. L'autre chose qui est importante pour la compréhension de cette relation, est le sens du terme de la création dans la philosophie de Levinas. Comme on dit déjà, la création doit être pensée comme une rupture absolue sans référant la négation –qui implique une totalité construite par opposition entre l'Absolu et l'Être- ; sans référant la limitation –qui implique une déchéance de l'Absolu- ; sans référant l'émanation –qui implique une totalité nécessaire entre l'Absolu et l'Être. Tout les trois, en effet, détruisent la séparation absolue destinée à l'Absolu et à l'Être à la fois. Toutes ces conceptions impliquant la totalité sont responsables pour la destruction de la séparation absolue, que veut dire elles sont responsables pour la destruction de l'altérité et de l'Absolu.

Donc, pour Levinas dans la première cadre, la relation entre l'Absolu et l'Être est fondée sur le concept de la création comme une rupture absolue conditionnée par la séparation absolue. En effet, la séparation absolue implique que la création soit un événement miraculeux ; un événement qui n'est peut pas être pensable par les termes de la logique formelle mais qui doit être pensée par les termes de la logique contradictoire –s'il l'on peut dire logique. La création ne peut être pensée que par la contradiction comme un événement miraculeux parce que conditionné par la séparation absolue elle implique une rupture absolue échappant du pouvoir de la raison et surpassant la puissance de la raison. Si la relation de l'Absolu avec l'Être consistait seulement le concept de la création, on pourrait être dit que dans la philosophie de Levinas il n'y pas une relation réelle sur laquelle il est permis de parler. Cependant, il y a deux importantes discussions qui doivent être réfléchies. L'une est la discussion sur les modalités de l'Absolu ; l'autre est la discussion nouvelle sur le concept de la séparation dans la philosophie levinasienne.

Comme nous avons dit antérieurement, sans les modalités de l'Absolu comme l'Autrui dans la relation sociale et le visage, il n'est peut être possible de faire une réflexion sur l'Absolu et sur la relation entre l'Absolu et l'Être chez Levinas. Seulement à partir de ces modalités, l'Absolu s'ouvre à l'entente –sans se délivrant évidemment. D'autre côté, il faut repenser, de nouveau, la création en deux aspect. L'un est la création relative aux modalités de l'Absolu ; ça veut dire dans une analogie avec les modes appartenant à la relation sociale. Quand Levinas propose et défend le psychisme contre l'intériorité il dit que :

« La naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans sa continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle origine. »⁸⁰

Autrement dit, la naissance comme un commencement absolu et comme un événement historiquement absurde, est une rupture. C'est une rupture parce que l'absurdité qu'il contient ne le permet pas de le lier à un contexte et à une totalité. Donc, l'absurdité est la rupture ; et aussi l'absurdité est la provenance du néant. A savoir, on peut faire une analogie entre l'absurdité de la provenance du néant et l'absurdité de 'la création *ex-nihilo*'. La naissance est un événement analogue à la création. Tous les deux sont fondés sur une rupture absolue et sont les événements transcendants qui proviennent de leur altérité et de leur séparation absolue.

L'autre est la création comme séparation mais cette fois la séparation est repensée comme médiation. C'est un argument qui peut se sembler absurde et inconvenant pour la philosophie de Levinas en considérant que toute la critique de Levinas autour de la philosophie occidentale est fondée sur la critique du concept de la médiation ; comme un terme réduisant l'Autre au Même, l'Absolu à la raison. Cependant, dans la philosophie de Hegel nous avons vu que en introduisant un troisième terme Hegel, s'efforce de franchir la dualité de l'Être et du Néant, l'Absolu et l'Être ; et l'Être et la raison. Bien que le nom de ce troisième terme varie par rapport au contexte, on pourrait dire que le troisième terme est le terme de la médiation. Fondé sur le concept de la médiation, Hegel surpasse la dualité et la

⁸⁰ Ibid, p. 48

médiation elle-même devient la constitution fondamentale de la philosophie hégélienne. Dans cette philosophie, toute la chose existe et être entendu seulement à partir de médiation. Le terme équivalent de médiation chez Hegel est le terme de la séparation dans la philosophie de Levinas. Comme médiation de Hegel, la séparation de Levinas constitue toute la structure fondamentale de la philosophie levinasienne. La séparation conditionne l'existence du Dieu, de l'Absolu et de l'Autre ; et elle conditionne l'Être et les étants séparés ; et aussi elle conditionne la relation possible entre l'Absolu et l'Être, entre le Dieu et la créature, entre le Même et l'Autre –dans le sens de l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain.

Quand Levinas argumente la relation avec l'Autre il dit que :

« Il n'est pas numineux : le moi qui l'aborde n'est ni anéanti à son contact, ni transporté hors de soi, mais demeure séparé et garde son quant-à-soi. Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà s'absoudre de cette relation. »⁸¹

C'est-à-dire que seulement fondé sur le concept de la séparation, la relation avec l'Autre peut être possible. Donc, la séparation est la condition nécessaire pour la relation avec l'Autre et avec le Dieu. De plus, cette séparation n'est pas seulement quant à Moi ou au Même mais elle est aussi quant à l'Autre, à l'Absolu et au Dieu. Pour être absolu, il faut que l'Autre comme Dieu soit séparé ou saint ; la situation est la même pour l'Autre comme prochain. Cela implique que la séparation est immanente aux définitions mêmes de l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain. Nous laissons notre discussion sur le concept de la séparation pour ce moment –pour y retourner après.

Nous retournons à la relation entre l'Absolu et l'Être dans le cadre de l'éthique et de la relation social constaté comme le champ fondamental de la relation entre l'Absolu et l'Être. Nous avons dit que le concept de l'Être doit être entendu dans le sens de la totalité englobant tous les champs de l'ontologie, de la raison et du langage. En effet, tout le projet philosophique de Levinas est relatif à la relation entre l'Absolu –l'Autre- et l'Être ; en repensant l'Être comme totalité ; c'est pourquoi son livre fondamental a le nom de 'totalité et infini'. En fait, la totalité représente l'Être et l'Infini représente l'Absolu ; et dans ce livre, Levinas essaye de construire la

⁸¹ Ibid, p. 75

condition de la relation entre l'Absolu et l'Être au cœur du concept de la séparation. Cependant, il faut dire que le concept de la séparation ne signifie pas une absence absolue de relation entre l'Absolu et l'Être, entre l'Infini et la totalité. Ça veut dire que *Totalité et Infini* ne s'orienter pas à la destruction et à la critique sans réserve du concept de la totalité au nom du concept de l'Infini ; mais le livre a un projet de reconstruire la relation entre l'Infini ou l'Absolu et la totalité ou l'Être. Autrement dit, dans ce livre Levinas essaye de réintégrer l'Infini à la totalité en gardant la transcendance et l'altérité de l'Infini ; ça veut dire il essaye d'intégrer l'Infini en tant que infini ; sans être absorbé par la totalité à l'encontre de la philosophie hégélienne qui aboutit à la résolution de l'Absolu dans la totalité.

Autrement dit, ce que Levinas propose n'est pas une négation totale de l'idée de la totalité ; mais est l'intégration de l'idée de l'infini dans la totalité en gardant son altérité absolue et sa transcendance absolue. Malgré que l'accent trop puissant de Levinas sur l'altérité absolue de l'Autre crée l'impression d'une destruction de l'idée de la totalité, il faut dire que Levinas ne s'oriente pas vers la destruction de la totalité mais vers la construction d'une relation authentique entre l'Infini et la totalité –entre l'Absolu et l'Être. Dans ce sens, on peut dire que la philosophie de Levinas est beaucoup plus attachée à l'idée de l'Absolu que la philosophie de Hegel. Donc, le critique de Levinas sur l'idée de la totalité absolue n'est pas relatif à l'idée de l'absolu mais à l'idée de la totalité qui détruit l'Absolu. Ça veut dire que Levinas critique la philosophie hégélienne, en effet, à cause du fait que la philosophie hégélienne n'est pas assez absolue.

Cependant, ce que Levinas veut faire –construire une relation authentique entre l'Infini et la totalité sans absorbant l'Infini ou l'Absolu- est une tâche très compliquée parce que l'Absolu intervient et n'intervient pas à la totalité en même temps. De plus, Levinas essaye de construire une relation entre le Même et l'Autre sans la domination de l'Autre par le Même –la situation que la philosophie occidentale a créée au cœur du concept de la raison. Pour accomplir cette tâche il faut qu'on trouve un champ propre. Pour moi, chez Levinas, ce champ est le champ du langage, et il faut l'aborder à partir de l'ambiguïté lié au langage –c'est-à-dire à partir de la nature contradictoire appartenant au langage ; de la possibilité de garder le Même et l'Autre en même temps comme interlocuteurs. Dans *Totalité et Infini* Levinas dit que :

« Elle est seulement dans l'essence même du langage qui consiste à défaire, à tout instant, sa phrase par l'avant-propos ou l'exégèse, à dédire le dit, à tenter de redire sans cérémonies ce qui a déjà été mal entendu dans l'inévitable cérémonial où se complait le dit. »⁸²

C'est-à-dire que le langage est le champ de contradiction et d'ambiguïté comme contenant le dire et le dédire en même temps ; c'est une ambiguïté qui permet la relation non-totalitaire entre le Même et l'Autre. Plus clairement, Levinas différencie la pensée totalitaire et le langage révélateur :

« Mais faire du penseur un moment de la pensée, c'est limiter la fonction révélatrice du langage à sa cohérence traduisant la cohérence des concepts. Dans cette cohérence se volatilise le moi unique du penseur. »⁸³

Sur le rapport du langage Levinas aussi dit :

« Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. »⁸⁴

Autrement dit, le champ du langage peut créer la possibilité d'une relation authentique entre le Même et l'Autre ; ça veut dire une relation qui ne mène pas à la réduction de l'Autre au Même. Le langage est un champ appartenant l'Autre et le Même à la fois à l'encontre de la pensée cherchant la cohérence des concepts seulement. Malgré cette position du langage comme un champ de pluralité gardant la transcendance l'Autre ; on peut aussi dire que le champ du langage est une mode de la totalité en considérant qu'il existe entre le Même et l'Autre comme un champ médiatrice. En pensant la structure universel qui existe dans le langage –appartenant le Même et l'Autre en même temps- on peut dire que le langage est une modalité de la totalité ; peut-être une quasi-totalité. Ou, il est une totalité qui ne totalise pas parce qu'il appartient le Même et l'Autre en même temps ; la fait qui garantit la transcendance et l'altérité de l'Autre.

En effet, dans son livre de *Totalité et Infini* Levinas, essaye de faire une introduction forte pour défendre l'idée de l'Infini et la transcendance sans

⁸² Ibid, p. 20

⁸³ Ibid, p. 70

⁸⁴ Ibid, p. 70

l'argumenter par les concepts de la totalité. Ou, Levinas néglige –malgré que ne néglige pas totalement- une discussion possible sur la relation entre l'Infini et la totalité. Même dans ce livre, il est possible de voir que Levinas essaye de construire une ontologie nouvelle sur l'éthique fondée sur la relation face-à-face. Cependant, seulement dans '*Autrement qu'être*' Levinas essaye de faire une argumentation assez fort sur la relation entre l'Infini et la totalité ; entre l'Absolu et l'Être dans le cadre de cette thèse. Autrement dit, dans *Totalité et Infini* Levinas fait voir l'idée de l'Infini, l'Autre et l'Absolu ; mais l'argumentation et la fondation de cette transcendance sont faites dans *Autrement qu'être*. Il faut faire une évaluation générale sur *Autrement qu'être* mais nous allons faire cette évaluation, ultérieurement.

Maintenant nous retournons à la réflexion sur la relation entre l'Absolu et l'Être, l'Infini et la totalité dans *Totalité et Infini*. Comme nous avons déjà dit, le concept de l'Être est pensé au cœur du concept de la totalité dans la philosophie levinasienne. Autrement dit, Levinas reste dans le cadre de la philosophie hégélienne sur le concept de l'Être parce que Levinas entend le concept de l'Être dans la même façon que Hegel entend. A savoir, toute la philosophie hégélienne est fondée sur une co-détermination des concepts comme Être, Essence, Concept, Raison, Logique etc. Pour lui, l'Être n'est pas quelque chose matériel et anonyme mais l'Être est quelque chose contenant la raison et la réflexion. Ou encore, chez Hegel, dans sa perfection, l'Être est la même chose que la raison.

En disant que Levinas reste dans le cadre de la philosophie hégélienne sur le concept de l'Être, je fonde ma pensée sur cet argument et je veux exprimer ce fait. Donc, en réfléchissant sur la relation entre l'Absolu et l'Être il faut penser l'Être dans le cadre du concept de la totalité ; et il faut entendre la totalité en divers champs comme la totalité de la raison, la totalité du langage, la totalité de société formée par la relation sociale. Je pense qu'une véritable réflexion sur la relation entre l'Absolu et l'Être doit se diriger à partir de ce point. Cependant, bien que *Totalité et Infini* se focalise sur l'exaltation de la transcendance et de l'idée de l'Infini, le livre, davantage, essaye de construire l'idée de l'Infini dans les totalités divers en même temps.

La première de ces totalités est le langage ; et comme toutes les totalités le langage aussi se fonde sur l'idée de l'Infini, sur l'Autre et sur l'Absolu. Mais il faut

prendre l'attention que le langage n'est pas une totalité quelconque, c'est-à-dire une totalité ressemblant la totalité de la raison et la totalité de l'ontologie. La totalité du langage ou du discours peut être vu comme une totalité absolue –s'il l'on peut dire totalité absolue. Autrement dit, langage ou le discours est une totalité qui représente l'idée l'Infini ou l'Absolu. Comme si le langage est l'incarnation de l'Absolu en tant que totalité, plutôt qu'il soit l'incarnation de l'Absolu en tant qu'Absolu. Pour moi, ce point constitue la différence fondamentale entre le concept du visage et du langage. Pour ainsi dire ; le visage est l'incarnation de l'Absolu en tant qu'absolu, le langage est l'incarnation de l'Absolu en tant que totalité. L'Absolu se révèle dans le visage en tant que substance et dans le langage en tant qu'attribut. La position du langage chez Levinas peut être pensée dans cadre de la totalité hégélienne ou dans son allusion avec la totalité hégélienne. Il faut repenser et re-argumenter le lieu trop spéciale du langage dans la philosophie de Levinas.

Fondé sur réflexion antérieure dirigé sur le langage nous avons dit que le langage peut être pensé comme une totalité non-totalisant ; ou mieux, comme une quasi-totalité. Maintenant nous dirons que le langage doit être pensé comme totalité absolue ; ou mieux comme une quasi-absolu dans le cadre philosophie levinasienne. Bien qu'il soit difficile de dire quelque comme ça –totalité absolue- il faut la dire parce que seulement à partir d'un champ soutenant l'Absolu et la totalité en même temps on peut faire une réflexion sur l'Absolu et sur la relation de l'Absolu avec l'Être. Pour moi, le langage, dans la philosophie de Levinas, prend un lieu spéciale à cause de son nature contradictoire –il est l'Absolu et la totalité à la fois. C'est pourquoi Levinas, dans *Totalité et Infini*, fonde les autres champs de la totalité sur le langage ou à partir de langage. Par exemple Levinas dit que :

« Le discours n'est pas simplement une modification de l'intuition (ou de la pensée) mais une relation originelle avec l'être extérieur. »⁸⁵

Ça veut dire que Levinas pense le langage comme un fondement et comme un champ original –s'il est permis de dire origine. Ou encore, Levinas pense le langage qui co-existe avec l'éthique comme le base ontologique ; l'éthique avec le langage est une ontologie. Ainsi dire Levinas :

⁸⁵ Ibid, p. 61

« Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possible. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique. »⁸⁶

Autrement dit, le commerce entre les interlocuteurs constitue l'éthique et constitution fondamentale de ce commerce est le langage. Comme le base de l'universalité, le langage, aussi, constitue la base de la pensée. C'est pourquoi nous dirons que le langage doit être supposé comme un champ originel et comme une totalité absolue ou comme un quasi-absolu. Sans prolonger il faut dire que le langage a un lieu spécial pour la philosophie levinasienne en considérant son originalité et son caractère fondatrice. De cette manière, nous dirons que ; dans son livre de *Totalité et Infini*, au cœur du concept du langage, Levinas essaye de rapprocher l'Infini et la totalité ou l'Absolu et l'Être parce que le concept de la séparation radicale aboutissait à un décalage insurmontable entre l'Infini et la totalité et entre l'Absolu et l'Être. En fait, notre conceptualisation du langage comme 'totalité absolue' essaye d'exprimer le rapprochement des concepts de l'Absolu et de la totalité comme les deux extrêmes. Ça veut dire que la 'totalité absolue' peut être entendu comme une synthèse de l'Infini et de la totalité. Donc, le champ du langage se montre comme une synthèse des extrêmes qui sont séparés au cœur du concept de la séparation radicale. Cependant, il faut considérer l'orientation générale du livre de *Totalité et Infini* ; et dire que c'est un livre s'intéresse, beaucoup plus, à entendre la transcendance, l'Autre et l'Absolu. Bien que Levinas essaye de fonder, d'une côté, une relation entre l'Absolu et la totalité ; l'orientation fondamentale de ce livre reste dans le cadre de la définition et de la compréhension de l'Infini ou de l'Absolu. En effet, une réflexion plus profonde sur cette relation va être tenu dans le deuxième livre de Levinas qui est *Autrement qu'être*. Seulement dans ce livre Levinas essaye de construire une relation bien fondée entre l'Absolu et l'Être. Maintenant nous commençons de faire une discussion plus profonde sur cette relation à partir de ce livre.

⁸⁶ Ibid, p. 70

Autrement qu'être : la relation et la médiation ou l'éthique comme ontologie

La discussion fondamentale de ce chapitre –la relation entre l'Absolu et l'Être– va être pris en main dans cette partie parce que seulement avec ce livre –*Autrement qu'être*– Levinas essaye de faire une discussion plus profonde et bien fondée sur la relation entre l'Absolu et l'Être. Sans doute, aussi dans *Totalité et Infini*, nous avons trouvé une discussion sur ce sujet mais ce n'est pas une discussion bien fondée et assez profonde ; ou dans *Totalité et Infini* la discussion sur ce sujet est fait dans une manière ambiguë, dans une manière d'implication seulement sans une argumentation solide et ouverte. Peut-être c'est pourquoi Levinas devrait écrire un livre nouveau sur le même sujet –sur l'Autre et l'Absolu. Selon moi la motivation de ce deuxième livre est relative à la récupération des manques du livre première –*Totalité et Infini*. Comme on a dit, *Autrement qu'être* est écrit pour fonder l'idée de l'Infini et de transcendance dans un fond solide. Avec les mots précises, Levinas essaye de fonder la transcendance et l'altérité sans contexte dans un contexte et dans une totalité sans laquelle la transcendance devient quelque chose comme 'l'en soi kantienne'. Ça veut dire que sans une discussion sur la relation entre l'Absolu et l'Être, l'Absolu et la transcendance s'anéantissent parce que sans contexte et sans totalité ces concepts deviennent aux concepts invisibles, intouchables, inconnaissables et intangibles.

Fondé sur ce fait, l'argumentation sur la relation d'Absolu avec l'Être est une nécessité appartenant même à la discussion et même à la définition de l'Absolu. C'est pourquoi même dans *Totalité et Infini* –en considérant que le livre essaye de faire une réflexion sur la transcende davantage– nous trouvons quelque remarques sur la relation entre l'Absolu et la totalité. C'est parce que sans la totalité et sans l'immanence, il n'est pas possible de même de parler et de penser sur l'Absolu et sur la transcendance ; comme nous avons dit les champs de parler et de penser sont les champs de la totalité ou modes de la totalité –les champs de l'intériorité et de l'immanence.

Spécialement avec *Autrement qu'être*, l'orientation philosophique de Levinas se transforme d'une philosophie occupant l'Absolu et l'altérité seulement à une philosophie plus systématique bien que ce ne soit pas une sorte de système hégélienne. En considérant la tâche fondamentale du livre –fonder l'Absolu dans la

totalité et parler de l'Absolu par les termes de la totalité- on peut dire que c'est une livre relatif à l'exposition de l'Infini ou de l'Absolu dans le champ de la totalité. C'est pourquoi nous disons qu'*Autrement qu'être* doit être pensé comme une livre proposant une philosophie systématique. Dans ce livre Levinas essaye d'exposer la transcendance par les termes de l'immanence ; autrement dit, il essaye de fonder la transcendance dans l'immanence. D'autre coté, en effet, Levinas essaye de déduire l'immanence à partir de la transcendance ; et donc, il apparaît que Levinas propose une ontologie fondé sur la transcendance et sur l'éthique.

Dans *Totalité et Infini*, nous avons touché essentiellement deux problèmes qui doivent être expliqués et qui n'ont pas une réponse claire et distincte dans le cadre de *Totalité et Infini*. L'un des problèmes était le passage de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain ; ou la responsabilité anarchique pour l'Autrui. L'autre problème était altérité absolue de l'Infini sans contexte détruisant tout la possibilité de la relation avec l'Infini ou l'Absolu –l'Absolu intouchable. Donc, notre discussion à partir d'*Autrement qu'être* va se focaliser essentiellement sur ces deux problèmes ; en continuant discuter, aussi, le cadre générale de la philosophie levinasienne à partir de ce livre.

Avant de réfléchir sur ces problèmes, on doit que nous faisons une discussion sur l'idée de la totalité qui a été pris en main dans la fin de la première partie. Nous avons essayé de déterminer les champs fondamentaux de la totalité et nous avons dit que la raison, l'ontologie et le langage sont les champs essentiels de la totalité. Cependant, il nous apparaît que le langage a une nature –si l'on peut dire nature- assez différent des autres champs des totalités. Parce que le langage, comme nous avons dit, a un lieu spécial pour la philosophie levinasienne en considérant que tous les champs des totalités sont formés à partir du langage. Nous avons dit que le langage est une totalité qui ne totalise pas et est une totalité presque absolue. Le langage est discuté comme l'apparition authentique de l'Absolu même et est comme le lieu essentiel dans lequel l'Autrui, l'Autre, le Dieu et l'Absolu se présente et se révèle sans se donner totalement dans une totalité. Fondé sur cet argumente nous avons dit que le langage doit être pensé comme une totalité absolue –comme le champ dans lequel l'Absolu s'apparaît principalement.

Peut-être, c'est pourquoi *Autrement qu'être* se commence par une discussion sur ce sujet –à savoir par une discussion sur le langage entre l'Infini et la totalité. Il est évident que la distinction entre 'le dire' et 'le dit' est relative à l'idée proposée par nous. Levinas dit que :

« La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous –fut-ce au prix d'une trahison... Langage qui permet de dire –fut-ce en trahissant- cet *en dehors de l'être*, cet *exception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement de l'être. L'être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l'être, fait exception ; mais c'est dans le dit que se montrent et cette exception et la naissance de la connaissance. Mais le fait que l'ex-ception se montre et se fait vérité dans le *dit* n'est pas une prétexte suffisant pour ériger en absolu la péripétie apophantique du Dire –ancillaire ou angélique. »⁸⁷

Autrement dit, il y a une différence entre le dire et le dit et cette différence est infranchissable ; dans cette différence 'le dit' représente le système linguistique, l'ontologie et la connaissance et 'le dire' représente l'en dehors de l'être, l'exception et la différence absolu du Dire. Avec les mots précis, le dit représente la totalité et le dire représente l'Absolu ; c'est pourquoi nous continuons à réfléchir sur la relation entre l'Absolu et la totalité à partir de ces concepts. La relation entre le dire et le dit représente, en effet, la relation entre l'Absolu et la totalité. Donc pour Levinas, la totalité n'est peut se construire que en trahissant l'Absolu, en trahissant l'exception qui est relatif à la substance même de l'Absolu. D'autre côté, l'Absolu a besoin de la totalité –dans notre contexte, cette totalité est le système linguistique- pour s'apparaître mais cette apparition est seulement possible au prix d'une trahison commis à l'Absolu. A savoir, la totalité construit par le dit est une trahison nécessaire pour que le Dire ou l'Absolu s'apparaît ; mais il s'apparaît dans la totalité sans se donnant à la totalité ; ou l'Absolu s'apparaît en se cachant. C'est le moment qui implique le dévoilement heideggérienne dans la philosophie de Levinas. Toutefois ; on peut dire que avec l'apparition d'*Autrement qu'être*, la philosophie levinasienne se transforme à une philosophie plus phénoménologique en considérant que la

⁸⁷ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 17- 18

constitution fondamentale de ce livre se fonde sur les concepts de l'ambiguïté, de la contradiction et d'un sorte de dévoilement –une concept qui ne doit pas être utilisé sans réserve pour la philosophie levinasienne.

Fondé sur cette ambiguïté et sur cette contradiction, le dire ne peut se montrer qu'en se trahissant et qu'en se dédisant ; parce que quand le Dire advient à la parole il devient le dit ; et le dit est le champ du système et de la totalité. C'est la subordination du dire par le dit, c'est la trahison. Donc, une pensée sur la vérité –ça veut dire sur l'Infini et l'Absolu- doit dire en dédisant ; elle doit dédire tout ce qu'elle dit toute de suite. Levinas dire ainsi :

« Ce *dire* et se *dédire* peuvent-ils se rassembler, peuvent-ils être en même temps ? En fait, exiger cette simultanéité, c'est déjà ramener à l'*être* et au *ne pas être*, l'*autre* de l'être. Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachronique. »⁸⁸

La parole sur la vérité ou la pensée sur la vérité doit être diachronique, c'est-à-dire doit être dans l'ambiguïté et dans la contradiction –dédire toute de suite ce qu'elle dit. Donc, la parole sur la vérité, pour Levinas aussi, continue d'être une sorte de dévoilement ou *aleteia* heideggérienne ; bien sûr avec la différence que la vérité, l'infini et l'Absolu gardent l'exceptionnalité et l'altérité appartenant à leur essence – s'il est permis de dire essence- dans la philosophie de Levinas. Avec les mots différents, le dévoilement heideggérienne peut être entendu comme un jeu de dualité sans excès – un jeu de présence et absence ; cependant le dévoilement levinasienne peut être entendu comme un jeu de dualité mais avec excès. C'est un excès qu'il n'est pas possible de lui incorporer dans un jeu, dans un jeu de totalité ; même le temps de cet excès –le temps diachronique- est un temps irrécupérable, ça veut dire un temps perdu ou un temps qui n'a jamais été présent.⁸⁹

Après toucher le lieu contradictoire du langage dans la philosophie levinasienne, nous devons retourner aux deux problèmes ; on avait apparu que ces problèmes n'ont pas une réponse claire et distincte dans le cadre de *Totalité et Infini*. Cependant nous avons affirmé qu'il est plus possible de répondre ces problèmes à

⁸⁸ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 20

⁸⁹ *Ibid*, p. 141

partir d'*Autrement qu'être* : l'un est le passage de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain, l'autre est l'impossibilité de penser et de parler sur une transcendance inconnaissable, intangible et intouchable.

Dans *Totalité et Infini*, la transition de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain a été tenu par référence à la relation sociale ; Levinas avait dit que, séparé de la relation sociale, il n'y avait pas aucune connaissance du Dieu ou de l'Absolu. Spécialement à partir de son visage l'être humain se constitue la condition nécessaire même pour une relation avec l'Absolu. Dans *Totalité et Infini* Levinas exprime que le désir métaphysique est une tonalité fondamentale –différente de la tonalité heideggérienne sans doute- à partir duquel l'Autre ou l'Absolu s'ouvre et se révèle. Nous avons affirmé que même le désir métaphysique doit être entendu comme un absolu ou comme un mode de l'Absolu. En plus, Levinas avait parlé du langage du visage pré-originel et an-archique sur lequel nous avons dit que le visage, aussi, doit être pensé comme un mode d'Absolu ou comme l'Absolu même. Cependant, comme nous avons déjà dit, l'argumentation évidente sur cette transition est manqué dans *Totalité et Infini*. Plus clairement, d'où vient le caractère absolu du visage ? Sur quel fond est-il possible de parler de la responsabilité pré-originel et an-archique pour l'Autrui ? Ces questions restent sans réponse dans *Totalité et Infini*.

Autrement qu'être, commençant par une discussion brève sur le langage, tout de suite s'engage dans une réflexion sur la responsabilité et sur la temporalité. Ces deux termes doivent être entendus comme les termes qui co-existent et co-déterminent. Autrement dit, Levinas essaye de fonder la responsabilité an-archique et pré-originel dans une temporalité absolument autre –ça veut dire dans une temporalité diachronique. Sur cette temporalité Levinas dit que :

« ...passé, qui, par conséquent, ne peut avoir été origine, passé pré-originel, passé anarchique?

Un mouvement linéaire de régression –une rétrospective allant vers un passé très lointain, le long de la série temporelle– ne pourrait jamais atteindre au pré-originel absolument diachrone, irrécupérable par la mémoire et l'histoire. »⁹⁰

⁹⁰Ibid, p. 24

En considérant que Levinas propose une temporalité différente –diachronique– pour expliquer le passé diachronique –ça veut dire, anarchique et préoriginel –on peut dire que le sens fondamental de cette temporalité est de fonder la responsabilité an-archique et pré-originelle pour l’Autrui. Ou mieux dire, Levinas essaye de trouver un fond solide pour la responsabilité anarchique pour l’Autrui ; et ce fond solide est le passé préoriginel et anarchique –diachronique. Seulement à partir de ce passé préoriginel, il peut être possible de construire un fond solide pour la responsabilité sans tomber dans le domaine de l’ontologie et du temps synchronique. Parce que tomber dans l’ontologie et dans la temporalité synchronique voulait dire que la responsabilité pour l’Autrui est dérivé d’une totalité et d’un terme médiateur. En ce cas, de nouveau, nous retombons dans l’impérialisme du Même et de la raison –c’est-à-dire dans l’immanence et dans l’intériorité absolue ; ce qui veut dire, en même temps, la destruction de tout le projet de la philosophie levinasienne –la destruction de la transcendance et de l’altérité absolue.

En effet, Levinas essaye de fonder la responsabilité pour l’Autrui dans un fond sans contextuel et inconditionné parce qu’il propose que la responsabilité pour l’Autrui soit la condition de toutes les conditions et de tous les contextes. Et il dit que :

« La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un «antérieur-à-tout-souvenir » d'un « ultérieur-à-tout-accomplissement » du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où? Le temps du *dit* et de l'*essence* y laisse entendre le dire pré-originel, répond à la transcendance, à la diachronie, à l'écart irréductible qui bée ici entre le non-présent et tout représentable écart qui, à sa façon –façon à préciser–, fait signe au responsable. »⁹¹

Donc la responsabilité pour autrui se commence avant de ma décision, avant de ma volonté, avant de ma liberté et avant de mon raison. Parce que tous ces termes peuvent être dérivé de l’idée de l’essence et exactement l’idée de l’essence réfère à

⁹¹Ibid, p. 24-25

l'idée de la totalité. Fonder la responsabilité sur ces termes voulait dire la fonder sur la totalité –c'est la destruction de toute le projet de la philosophie levinasienne. Au lieu de fonder la responsabilité pour autrui sur la totalité, sur l'idée de l'essence et sur le temps synchronique ; Levinas propose la fonder sur le temps diachronique. Parce que seulement un temps diachronique –c'est-à-dire un temps perdu et irrécupérable– peut entendre et peut dévoiler la responsabilité préoriginelle et anarchique. La responsabilité illimitée et anarchique pour autrui vient en deçà de l'essence et de l'origine ; que veut dire que la responsabilité pour autrui est quelque chose sans condition et sans contexte. Donc, il se révèle que la responsabilité pour autrui est quelque chose absolu comme quelque chose inconditionné, non-originel et en deçà de l'essence. De plus, il faut aussi dire que la responsabilité inconditionnée et illimitée pour autrui peut être dérivée seulement à partir de l'idée de l'Absolu, en considérant la nature anarchique et préoriginelle de la responsabilité. La responsabilité pour autrui se fonde dans une essence qui n'est pas essence ou qui est antérieur à l'essence et dans un temps qui n'est pas temps, ou qui est un temps diachronique conditionnant le temps synchronique aussi.

Autrement dit, la responsabilité se fonde dans une essence absolue et dans un temps absolu. Dans cette constitution de la responsabilité pour autrui, ni l'essence absolue et ni le temps absolu peut être représenté et mis au jour –c'est-à-dire le temps absolu est un temps perdu et irrécupérable. Malgré que cette essence absolue et ce temps absolu soient anarchiques et non-original, ils continuent de conditionner même l'essence originale et même le temps synchronique. Donc, dans la philosophie levinasienne la responsabilité pour autrui est dérivée d'une obscurité absolue que seulement sur cette obscurité il peut être possible de fonder la responsabilité. Sans cette obscurité, en effet, la responsabilité pour autrui devient un terme appartenant à la totalité et un terme dérivé de la totalité au cœur d'un concept médiateur –qui veut dire, retourner au despotisme du Même et de la Raison.

Cependant, le propos de Levinas à propos de la responsabilité est tellement compliqué parce que Levinas essaye de trouver le fond solide d'une responsabilité illimitée pour autrui sans que ce fond soit un fond réel. Puisqu'il s'agit d'un fond ou d'une essence anarchique ; ce fond ne pas mérite d'être appelé un fond. Autrement dit, la responsabilité anarchique et préoriginelle se fonde sur une essence qui n'est pas un fond mais fondatrice. C'est pourquoi nous dirons que dans la philosophie

levinasienne la responsabilité illimitée pour autrui est dérivée à partir du concept de l'Absolu même. C'est-à-dire, pour que la responsabilité soit la base même de l'éthique ou que l'éthique soit la base même de l'ontologie ou l'ontologie même ; il faut que l'Absolu soit le fond de la responsabilité dans une manière que l'Absolu soit le fond du fond et l'essence de l'essence. Donc, la responsabilité illimitée pour autrui se dérive d'une essence pré-essentielle et pré-originelle. C'est une essence qui n'est pas essence ; autrement dit c'est une essence anarchique. C'est pourquoi Levinas dit que :

«La « naissance » de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant, renverrait ainsi vers un *avant le questionnement*, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deçà de toute naissance. On essayera, dans la notion du Dire sans Dit, d'exposer une telle modalité du subjectif, un *autrement qu'être*. »⁹²

Autrement dit, comme on a déjà dit, Levinas pense la responsabilité anarchique comme la source et le fond mêmes de la raison et de la connaissance –et dans la terminologie de cette thèse cela équivaut à la source de la totalité et de l'être. Cependant, tout en étant le fond et la source de la totalité ou de l'être, la source anarchique ou l'Absolu conserve sa transcendance –comme non-totalisable, non-thématisable, au-delà et exception. Donc, tout en étant la source même de l'éthique et de la connaissance en même temps, la responsabilité pour autrui continue d'être sans source et fond, ce qui équivaut à l'anarchique.

Sans une telle essence anarchique, la responsabilité et l'éthique fondées sur cette responsabilité retourneraient à l'impérialisme du Même –l'ontologie occidentale. L'ontologie occidentale dont la caractéristique fondamentale est la subordination de l'éthique et de la vérité par une sorte de totalité au moyen d'un terme médiateur. C'est la subordination de l'éthique à la raison qui devient 'la raison absolue' en l'absence d'une fonde anarchique –ou absolu. Pour une responsabilité et pour une éthique inconditionnée et sans contextuelle, il faut un fond anarchique et absolu à partir duquel la responsabilité et l'éthique se sont dérivées.

Il faut, maintenant, faire une réflexion sur la relation du concept de l'Absolu ou de l'Autre avec les modes de l'Absolu tels que le désir métaphysique absolu, le

⁹² Ibid, p. 47-48

visage absolu et la responsabilité illimitée absolue pour l'autrui. En tant que les modalités de l'Absolu, tous ces concepts, sont aussi absolus en eux-mêmes parce que dans la philosophie de Levinas ces concepts ne sont pas dérivés de l'Absolu comme les concepts secondaires et contingents à lui. Au lieu de faire ça, Levinas propose une pensée de la vérité dans laquelle l'Absolu et les modalités de l'Absolu se trouvent au même niveau. Autrement dit, dans son façon de philosopher, comme déjà dit, il n'y pas une voie systématique fondée pas à pas qui se termine par un concept ultime –comme les concepts de l'essence et de la substance. En l'absence des concepts ultimes –essentiel et substantiel- la philosophie levinasienne se trouve dans une sorte d'anarchie. C'est, peut-être, pourquoi le concept d'anarchie même devient un concept essentiel dans la philosophie de Levinas ; cela veut dire qu'en l'absence des concepts ultimes le concept d'anarchie en devient un. On peut dire qu'il y'a une relation réciproque entre le concept ultime –l'essence et la phénoménalité –ou la manifestation du concept ultime. Donc, l'anarchie comme le concept ultime tend à créer un monde anarchique ; ou mieux dire l'anarchie préoriginel se manifeste dans la phénoménalité en tant qu'anarchie. Je pense que ce que nous nommons *les modalités de l'Absolu* peuvent s'entendre à partir de cette discussion. C'est-à-dire que les modalités de l'Absolu peuvent se penser comme les manifestations de l'Absolu en tant qu'absolu –en prenant en considération que l'anarchie est un synonyme de l'Absolu.

Le sens des modalités de l'Absolu s'entend à partir de ce point car elles ne sont pas l'Absolu même mais se situent dans sa place. Plus clairement ; le désir métaphysique absolu, le visage absolu et la responsabilité absolue ne sont pas l'Absolu même mais ils sont absolus en même temps ; pour mieux dire, ils sont les absolus qui ont le pouvoir de conditionner à l'encontre de l'Absolu abstrait. Autrement dit, les modalités de l'Absolu peuvent être supposées comme les absolus plus concrets et effectives. A savoir que quand l'Absolu se manifeste dans ses modalités il se concrétise et gagne le pouvoir de conditionner. Donc, bien qu'il soit trop problématique d'utiliser le mot de médiation dans la philosophie de Levinas, il faut dire que les modalités de l'Absolu prennent un lieu médiateur entre l'Absolu et l'Être ou la totalité.

Dans une autre perspective, nous pouvons réfléchir sur ce sujet au fond du concept de l'obscurité en liant obscurité aux concepts de l'anarchie et de l'Absolu.

Ça veut dire que l'idée de la transcendance dans la philosophie levinasienne peut être liée au concept de l'obscurité, en considérant l'altérité et l'étrangeté réservées à l'idée de la transcendance. La transcendance absolue et 'la nature' contradictoire et inintelligible de la transcendance dans cette philosophie peuvent se discuter à partir du concept de l'obscurité. Cette obscurité intangible et inconnaissable est au-delà de l'être et de l'essence ; mais en même temps en gardant l'obscurité liée à elle, la transcendance absolue ou l'infini continue de conditionner l'être et l'essence. Comme l'idée de la création, ce conditionnement est insaisissable et inconnaissable. C'est pourquoi nous dirons que la transcendance de la philosophie levinasienne peut être pensée à l'aide du concept de l'obscurité ; tout en se retirant de la relation et du contexte, elle continue de conditionner à la fois la relation et le contexte. Bien qu'elle soit sans contexte et sans condition et elle les conditionne en même temps.

Je souligne que l'obscurité appartenant à la transcendance est fondamentale pour la philosophie levinasienne qui est relatif aux modalités de l'Absolu ou de la transcendance. Plus clairement, dans l'obscurité de l'Absolu et les modalités de l'Absolu s'entremêlent ; ou à cause de cette obscurité, la différence entre l'Absolu et les modalités de l'Absolu s'évanouit. C'est pourquoi nous l'appelons comme obscurité ; une obscurité absolue qui détruit même l'Absolu, et de cette manière donne à l'Absolu la possibilité de se révéler et de s'ouvrir dans ses modalités. Dans un autre sens, cette obscurité absolue de l'Absolu ou de l'Infini –seulement cette obscurité- peut donner la possibilité d'entendre les champs de la totalité comme langage, raison et être. Spécialement les notions comme création, naissance et vitalité doivent être discuté à partir de cette obscurité absolue réservée à la transcendance et à l'Autre. En effet, les propositions que Levinas utilise pour décrire l'Absolu comme 'absolument Autre', 'étrangeté absolue' et 'au-delà de l'essence et de l'être' impliquent cette obscurité absolue de l'Absolu et de l'Infini.

Répetons de nouveau, l'absolu levinasienne est une sorte d'absolu qui détruit soi-même ; et en détruisant soi-même crée les modalités positives de l'Absolu. Pour moi, ce qui est nouvelle et unique dans l'Absolu levinasienne est cette positivité. Clairement, cette positivité liée à l'Absolu ou l'Absolu positive est la situation conditionnant l'examen de l'Absolu dans la philosophie de Levinas. Également cette positivité garantit que la recherche sur l'Absolu dans la philosophie levinasienne ne soit pas une théologie négative. Plus clairement, dans la philosophie levinasienne la

recherche sur l'Absolu n'est pas faite à partir de la méthode de la théologie négative. Autrement dit, bien que l'Absolu soit quelque chose résistant à la définition pour Levinas aussi, parler sur l'Absolu ne peut pas être seulement dans une manière négative parce que cette manière négative pousse l'Absolu à l'extérieur de la totalité et l'Absolu devient quelque chose totalement inefficace et impuissant. Donc, l'Absolu se transforme à une idée vide dans sa négativité absolue. C'est pourquoi Levinas critique la théologie négative et essaye de construire une recherche de l'Absolu autre que la négativité. Au cœur des concepts du visage et de la trace, Levinas essaye de construire un Absolu qui est situé au loin de la négativité. Au lieu de la négativité, Levinas propose un Absolu à partir du concept de la positivité. Levinas dit que :

« La trace se dessine et s'efface dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant.

L'Infini ne saurait donc être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur. La trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu d'une présence; sa luisance même est ambiguë. Sinon, sa positivité ne préserverait pas plus l'infinité de l'infini que ne la préserve la négativité.

L'infini brouille ses traces non pas pour ruser avec celui qui obéit, mais parce qu'il transcende le présent où il me commande et parce que de ce commandement je ne peux le déduire. L'infini qui m'ordonne n'est ni cause agissant droit devant elle, ni thème déjà dominé— et ne serait-ce que rétrospectivement— par la liberté. C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité. »⁹³

En effet, Levinas, aussi, pense le visage comme une modalité de la Transcendance ou de l'Absolu ; le concept que nous avons imprudemment nommé comme la modalité de l'Absolu. C'est pourquoi nous dirons que les modalités de l'Absolu doivent être entendues comme les modalités positives de l'Absolu ou comme les absolus positives. Cependant, cette positivité ne doit pas se terminer par une positivité représentable et présente ; c'est-à-dire une positivité finie. Autrement dit, bien qu'il y ait une positivité relative à l'Absolu levinasienne à partir des

⁹³ Levinas, **Autrement qu'être**, p. 27

modalités de l'Absolu, ce n'est pas une positivité positive. C'est une positivité négative ; l'Absolu garde sa transcendance tout en étant positif ; son altérité absolue et son exception. C'est pourquoi Levinas dit que 'la trace se dessine et s'efface dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant'⁹⁴. Au lieu de cette positivité positive, je pense que Levinas propose une positivité négative ; c'est-à-dire, une positivité qui tout en se posant se cache – comme dans le dialectique de *dire* et *dédire*.

Sans cette positivité appartenant à l'Absolu, l'Absolu devient un concept construit par la négation infinie – par les propositions négatives infinies. Dans cette manière, l'Absolu peut seulement être touché à partir de la négation des qualités, de la finitude et de l'Être. Comme nous avons déjà dit, Levinas critique cet Absolu négatif parce que cette conception place l'Absolu dans une opposition avec la finitude et avec l'Être. En considérant que l'opposition est une catégorie de relation, l'Absolu commence d'être contenu par la totalité par l'opposition et il devient un élément de la totalité. Autrement dit, dans cette manière l'immanence absolue de la totalité détruit la transcendance absolue de l'Absolu et détruit l'altérité absolue de l'Autre.

Cependant, pour éviter le danger de tomber dans l'immanence absolue de la totalité à partir de la négativité, un nouveau danger se présente ; ce de tomber dans une autre sorte d'immanence. Plus clairement, une positivité sans réserve va aboutir à une immanence absolue païenne qui dominerait l'Absolu, le Dieu et la vérité. La domination de la transcendance par l'immanence aboutit à la destruction de la transcendance en tuant l'étrangeté et l'altérité qui appartiennent à cette transcendance. C'est pourquoi, la positivité lié à l'Absolu doit être une positivité avec réserve ; ou une positivité négative ; une positivité qui se trouve au delà de l'opposition de positif et de négatif ; finalement, une positivité contradictoire.

Cette contradiction nous incite à penser le sens des concepts de désir métaphysique, responsabilité et visage qui sont les concepts entendus comme les modalités de l'Absolu par notre étude. Autrement dit, les modalités de l'Absolu se comprennent dans le cadre du concept de la positivité. Ces modalités doivent être

⁹⁴ Ibid,

discuté à partir de l'Absolu positif ; une positivité qui ne peut pas être contenu dans la positivité finie et qui est au-delà de la constitution de la finitude et qui est au-delà du jeu de présence et d'absence, bref, qui est au-delà de la totalité et au-delà l'être. C'est pourquoi toutes ces modalités peuvent s'attribuer le prédicat de l'anarchie ; une anarchie dans laquelle même la relation de sujet et de prédicat disparaît ; celle dans laquelle les catégories de la finitude et de la raison sont abandonnées. L'Absolu positif, c'est l'anarchie, c'est la contradiction.

Il faut avancer un pas de plus et dire que les modalités positives de l'Absolu peuvent se discuter en même temps, au fond de la dialectique de la manifestation. Clairement, pour Levinas aussi, l'Absolu se manifeste mais ce n'est pas une manifestation hégélienne de l'Absolu si on considère que chez Hegel l'Absolu se manifeste par le moyen de ses attributs –c'est-à-dire, chez Hegel, l'Absolu se manifeste par la négativité. Cependant, chez Levinas, l'Absolu ne se présente pas à partir d'une dialectique de la négativité. S'il y a une positivité relative à l'Absolu, il faut dire, en effet, que l'Absolu chez Levinas se manifeste en tant qu'absolu. Autrement dit, les modalités de l'Absolu peuvent être entendues comme les manifestations de l'Absolu en tant qu'absolu. La positivité relative à l'Absolu peut, seulement, être dérivée à partir de cette sorte de manifestation. Ce point est, aussi, important pour la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'Être ; mais je vais la faire après je termine mon exposition de l'*Autrement qu'être*.

Retournons, de nouveau, à discuter la transition de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain. Nous avons constaté que cette transition, premièrement, a été faite à l'aide du concept de la responsabilité ; une responsabilité anarchique qui n'est dérivable que de l'Absolu même ou de l'Autre comme Dieu. De plus, nous avons déjà dit que cette responsabilité anarchique se fonde sur un temps diachronique –un temps mythique et irréversible, un temps qui n'a été jamais présent. Donc, en effet, il faut dire que sans une telle sorte de temporalité, il n'est pas possible d'entendre l'éthique levinasienne dans sa liaison au concept de la responsabilité. Autrement dit, l'éthique levinasienne n'est pas une éthique sans temporalité, fondée sur les concepts supra-temporaux ; ou sur un temps linéaire dont les moments sont identiques. A savoir, la supra-temporalité et la temporalité linéaire ou l'intra-temporalité, tous les deux, se réfèrent à une temporalité qui se base sur le privilège de la présence ; c'est-à-dire une ontologie de la présence –c'est la réalité

qui exprime la domination de l'éthique par l'ontologie et par la raison. La tâche de construire une éthique à partir de la présence, en effet, se montre et se pose par les concepts *définis* et par les vérités supra-temporales ou éternelles. En contraste, Levinas propose la temporalité diachronique qui se montre, principalement, dans le concept de l'anarchie –le concept se manifestant dans le désir métaphysique anarchique, dans la responsabilité et le visage anarchiques.

, La responsabilité illimitée et anarchique est dérivée de cette temporalité diachronique ; mais il faut dire que le concept qui conditionne cette responsabilité est le concept de la trace. C'est la trace d'Infini qui conditionne la responsabilité illimitée pour l'Autrui parce que chaque être humain se partage cette même trace. Comme si Levinas fonde la responsabilité sur une participation avec l'Infini ou avec l'Absolu ; comme si chacune a la responsabilité pour l'Autrui à cause du fait que tous les êtres humains se partagent la même trace –la trace de l'Infini. Chacun lie à l'Autrui par la responsabilité dérivant de la médiation de l'Infini ou de l'Absolu ou du Dieu. Comme si la médiation de Dieu est utilisée pour fonder l'éthique ; la médiation que Descartes utilisait pour fonder la connaissance. En effet, en considérant que Levinas s'inspire de l'idée de l'Infini de Descartes –l'idée positive de Dieu- on peut dire qu'il y a un parallélisme entre la médiation de Dieu chez Descartes et chez Levinas. Levinas dit que :

« La proximité est signification non pas parce qu'elle serait visée d'un thème quelconque, besoin –comblé ou sur le point de se satisfaire– d'un être autre. L'un-pour-l'autre de la proximité ne forme pas une conjonction ontologique de la satisfaction. La capacité de l'être –et de la conscience, son corrélat– est insuffisante pour contenir l'intrigue qui se noue dans le visage d'Autrui, trace d'un passé immémorial, suscitant une responsabilité qui vient d'en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d'une époque. »⁹⁵

Donc, la trace immémoriale dans le visage d'Autrui suscite et conditionne la responsabilité illimitée et anarchique pour l'Autrui et cette responsabilité vient d'un temps irréel, ça veut dire un temps diachronique. Cependant, bien qu'il soit irréel, le temps continue de susciter et de conditionner la responsabilité et donc l'éthique

⁹⁵Levinas, **Autrement qu'être**, p. 154-155

considérant que l'éthique, aussi, est une sorte de la totalité en même temps. En effet, il y a un autre concept qui constitue le fond des concepts de la responsabilité et de la trace, et qui montre le sens fondamental de la responsabilité et de la trace. Ce concept est la substitution : la substitution du sujet par l'Autre ; ou la formation du sujet par idée de 'l'un pour l'autre'. Dans un temps mythique l'un a été lié à l'autre et la responsabilité illimitée pour l'autrui est dérivée de la trace de cette substitution –la proximité de l'un à l'autre. Sur la substitution Levinas dit que :

« La re-présentation de soi la saisit déjà dans sa trace. Absolution de *l'un*, elle n'est ni une évasion, ni une abstraction; concrétude plus concrète que le simplement cohérent dans une totalité, car, *sous* l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage. »⁹⁶

Donc, la substitution est une absolution ; l'absolution de l'un ou le sujet au nom des autres. L'un est l'otage de l'Autre comme Dieu premièrement et des Autres comme prochains deuxièmement. Cependant, seulement à partir de cette substitution, le sujet peut être construit ou la constitution fondamentale du sujet est la substitution et l'absolution au nom des autres. Cette vision se ressemble 'au soi hégélienne' parce que le soi hégélien, aussi, se constitue à partir d'une négation de soi ou dans le fond de la négativité ; le soi se constitue tout en niant soi-même. Mais malgré cette ressemblance, en considérant que le sujet levinasien ne se trouve pas dans une opposition avec les autres –à l'encontre du sujet hégélien- il faut dire que le sujet levinasien ne se construit pas au fond de la négativité –au fond de l'opposition. Au delà d'opposition, le sujet levinasien se construit dans une communauté pré-originelle entre l'un et l'autre, entre le sujet et l'Autrui. C'est pourquoi Levinas dit que : « Le Même a affaire à Autrui avant que - à titre quelconque l'autre- apparaisse à une conscience. La subjectivité est structurée comme l'autre dans le Même, mais selon un mode différent de celui de la conscience. »⁹⁷ C'est la substitution préoriginel du Même par l'Autrui venant de la trace de l'Infini.

De plus, dire que 'l'absolution du sujet n'est pas une évasion et n'est pas une abstraction tirée par l'intellect' veut dire qu'il n'y pas une opposition entre le sujet et l'Autrui et ni une réflexion extérieure posant la connaissance comme fond ultime ;

⁹⁶ Ibid, p. 177

⁹⁷ Ibid, p. 46

mais il y'a une communauté préoriginelle liée au fait d'avoir la même trace –la trace de l'Infini.

De cette manière, donc, la transition de l'Autre comme Dieu à l'Autre comme prochain venait à la lumière de jour à partir des concepts de la responsabilité, de la trace et de la substitution. Comme on a dit déjà, le mécanisme de cette transition est lié à la temporalité d'une sorte ; une temporalité diachronique qui ouvre la possibilité de fonder la responsabilité dans un accord préoriginel fait dans un passé mythique. Nous avons dit que le concept de la séparation est un concept fondateur pour la philosophie de Levinas, que les deux dualités fondamentales dont les relations constituent le problème de ce chapitre, sont dérivés de ce concept fondateur –les dualités de l'Absolu et de l'Être, et l'Autre comme dieu et l'Autre comme prochain. Plus clairement, la situation qui crée la problématique de la relation entre ces concepts et qui nous pousse à faire une interrogation sur ce sujet, est le concept de la séparation. Autrement dit, fondant sur la jouissance égoïste, le sujet et fondant sa transcendance absolue, l'Absolu ou l'Autre ont la séparation comme leurs constitutions fondamentales. Ça veut dire que seulement en se séparant de la totalité le sujet et l'Autre deviennent ce qu'elles sont.

Cependant, dans cette séparation absolue ; l'Autre comme Dieu ou l'Absolu se sépare absolument de la totalité, l'Autre comme Dieu se sépare absolument du sujet et de l'Autre comme prochain, et le sujet se sépare des autres êtres humains ou des *autres*. C'est pourquoi la relation entre ces concepts se montre comme un problème important et compliqué. En effet, il y a un décalage radical entre les sujets aussi et seulement à partir de la trace de l'Infini que ce décalage peut être dépassé. Donc, selon moi, dans la philosophie levinasienne la relation qui se construit premièrement, est la relation entre le Dieu et le sujet ou l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain ou comme être humain. Comme on a déjà dit, cette constitution est une sorte du mécanisme philosophique cartésien étant donné que le premier mouvement du sujet s'oriente vers le Dieu, et seulement par la médiation du Dieu que le sujet peut atteindre la possibilité d'une relation véritable avec l'être et avec les autres êtres humains. En effet, la trace de l'Infini partagée par tout constitue le moment de la médiation dans la philosophie de Levinas. Cependant, cette trace commune ne détruit pas la possibilité de la séparation mais elle la conditionne. Peut-être, les concepts d'unité et de la séparation ne peuvent exister et être définis qu'en co-existant et en

co-définissant ; seulement ceux qui se trouvent dans une unité, peuvent séparer d'eux-mêmes. Donc, on peut peut-être parler d'une unité préoriginelle et mythique fondées dans un temps mythique entre l'Autre comme Dieu et les autres comme d'abord êtres humains et entre les sujets après.

Après avoir faire une discussion sur le première problématique relatif à la philosophie transcendantale de Levinas qui est relatif à la relation entre l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain ; nous allons retourner à l'*Autrement qu'être* pour commencer à discuter le deuxième problématique qu'*Autrement qu'être* essaye de répondre –à savoir, l'installation de l'Autre absolu dans la totalité ou la réconciliation de l'Absolu absolument loin et étrangère avec la totalité et l'Être. Nous avons dit que *Autrement qu'être* a été écrit pour reconstruire la relation de l'Absolu avec la totalité ; la relation qui a été coupée ou négligée dans *Totalité et Infini*. Antérieurement, nous avons discuté cette problématique en deux titres ; l'un était la relation de l'Autre ou de l'Absolu avec l'Être –les créatures– qui a été discuté à partir du concept de la création davantage ; et l'autre était la relation de l'Absolu avec la totalité, le terme qui est pensé dans le cadre du concept de l'Être fondamentalement mais qui est pensé dans un cadrage plus large aussi englobant les champs du langage, de l'ontologie et de la raison. Si on prend en considération il n'y a pas d'autre concept que ce de la création pour discuter la relation entre l'Absolu et les créatures, ce qui nous a resté était de chercher cette relation dans le cadre général de la philosophie levinasienne –le fait qui nous pousse à discuter le concept de l'Être à partir du concept de la totalité

Cependant, un examen sur la relation du concept de l'Être abstrait et la totalité pleine se montre ; c'est une discussion, peut-être, relatif à la relation de ce qui est ontique et ce qui ontologique parce que ce que nous nommons comme totalité, en effet, contient logos. La totalité, contre l'Être abstrait, a une contenu et est plein –elle est plein du logos. En l'absence du logos est-ce qu'il y a un Être abstrait et indifférent au logos? C'est une question qui ne seulement pas déborde le cadre de notre thèse mais aussi déborde le cadre général de la philosophie de Levinas. Sans doute, la question reste en dehors du projet philosophique de Levinas ; mais il me semble que, sans faisant une discussion explicit, au lieu de l'Être abstrait, Levinas propose un être plein, un être rempli par logos –une ontologie. De plus, ce qui Levinas propose au-delà de la totalité est quelque chose plus profonde que

l'ontologie parce qu'en plaçant l'éthique comme un champ fondamental dans la totalité, Levinas, en effet, élargit le domaine de la totalité. C'est-à-dire qu'il propose une totalité plus profonde et plus large que la totalité ontologique ; c'est la totalité éthique. Pourtant, il faut dire que quand Levinas critique l'idée de l'être qui domine l'histoire de la philosophie occidentale, ce qu'il entend de l'être est la totalité –la totalité ontologique. C'est pourquoi nous examinons la relation de l'Absolu avec l'être à partir du concept de la totalité.

Je pense qu'en suivant la discussion sur l'idée de la totalité, nous pouvons examiner le deuxième problématique qui se rapport à une réconciliation entre l'Absolu dans son altérité absolu et l'être. Il faut dire qu'en proposant une totalité plus profonde et plus large, Levinas déjà s'engagerait dans cette tâche ; parce que ce que Levinas critique dans la totalité ontologique est l'expulsion de la transcendance de l'être et de l'immanence, plutôt que l'incarnation de l'Absolu dans l'être et de la transcendance dans l'immanence. Bien que les philosophies départant de la totalité ontologique prétendent d'incarner l'Absolu dans l'être ; en fait, ils ne font que réduire l'Absolu et transcendance à l'être et l'immanence. En effet, nous avons déjà dit que c'est la destruction de l'Absolu par la raison –par la totalité ontologique- et que c'est le despotisme du Même sur l'Autre ou l'Absolu.

Nous avons proposé que le cadre général de la philosophie levinasienne prévoie une ontologie d'une certaine sorte. Spécialement l'orientation philosophique d'*Autrement qu'être* propose la totalité éthique comme une ontologie en se dirigeant à faire une exposition sur la transcendance dans le champ de l'immanence –dans la totalité. Cependant, je pense qu'en négligeant et ôtant les modalités de l'Absolu et la communauté entre l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain, il est impossible de discuter la possibilité d'une réconciliation entre l'Absolu et la totalité chez Levinas. Autrement dit, si tous les champs de la totalité comme langage, raison et ontologie se constituent à partir des modalités de l'Absolu et au sein des modalités de l'Absolu ; il faut dire que la totalité éthique ou l'éthique comme ontologie ne soient possible qu'au fond des modalités de l'Absolu –le désir métaphysique, la responsabilité absolue pour Autrui et le visage. S'il y a une ontologie éthique levinasienne ; cela doit être une totalité fondée à partir de l'éthique ; et cette éthique doit se fonder sur les modalités absolues de l'Absolu, plutôt que sur la connaissance systématique liée à la raison. C'est pourquoi nous dirons que spécialement *Autrement*

qu'être doit être pensé dans le cadre d'une ontologie nouvelle essayant de construire une médiation entre l'Absolu et l'Être, entre le Dieu et les créatures, être l'Autre comme Dieu et l'Autre comme sujet. Pour montrer le lieu ontologique de l'autre et de la relation avec l'autre –éthique- Levinas nous dit :

« L'être ne serait donc pas la construction d'un sujet connaissant, contrairement aux prétentions de l'idéalisme. Le sujet s'ouvrant à la pensée et à la vérité de l'être auxquelles incontestablement il s'ouvre, s'y ouvre sur une voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être. L'être ne viendrait pas de la connaissance. Ce ne-pas-venir-de-la-connaissance a un tout autre sens que l'ontologie ne le suppose. Être et connaissance, ensemble, signifieraient dans la proximité de l'autre et dans une certaine modalité de ma responsabilité pour l'autre, de cette réponse précédant toute question, de ce Dire d'avant le Dit.

L'être signifierait à partir de l'Un-pour-l'autre, de la substitution du Même à l'Autre. Et la vision de l'être et l'être renvoient à un sujet qui s'est levé plus tôt que l'être et la connaissance –plus tôt et en deçà, dans un temps immémorial qu'une réminiscence ne saurait récupérer comme a priori. »⁹⁸

A savoir, l'être et la connaissance ou la raison, qui sont pensés comme les champs de la totalité dans le cadre cette thèse, ne sont pas les fonds ultimes de la vérité ; ce fond ultime est le sujet préoriginel et anarchique. Cependant, ce n'est pas le sujet connaissant de l'ontologie ; c'est le sujet ayant la constitution de la substitution, c'est-à-dire, la constitution de 'l'un-pour-l'autre'. C'est le sujet éthique dont la constitution appartient à la substitution à l'autre ; une substitution qui a été tenu dans un temps mythique, avant de l'être et avant de la connaissance. En se substituant par l'autre le sujet devient ce qu'il est :

« Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se accusatif ne dérivant d'aucun nominatif le fait même de se retrouver en se perdant. »⁹⁹

⁹⁸ Ibid, p. 47

⁹⁹ Ibid, p. 26

Donc, le sujet levinasien s'ancre dans la substitution par l'autre ou dans communauté préoriginelle avec les autres ; plutôt que s'ancrer dans une connaissance égoïste qui savait soi-même premièrement comme le sujet cartésien ; et plutôt que s'ancrer dans animalité à partir de l'idée de *connatus essendi* comme le sujet spinoziste. De cette manière, le sujet levinasien s'ancre dans un temps préhistorique –ça veut dire dans temps mythique ou diachronique. A cause de ça, je pense que le sujet levinasien peut être pensé comme le sujet anarchique ; mais sur le même fait d'être anarchique, le sujet devient une modalité de l'Absolu. Le sujet anarchique, à cause son anarchie clairement, devient l'essence fondatrice de la totalité –la totalité de la connaissance et la totalité de l'être qui se réfèrent au sujet anarchique comme leurs fond.

En rappelant aussi la communauté préoriginelle entre l'Autre comme Dieu et l'Autre comme prochain ou entre le Dieu et le sujet, on peut dire que le sujet levinasien peut être pensé dans le cadre de l'idée de l'incarnation. Cependant, il faut dire que l'incarnation chez Levinas n'a pas le même sens que l'incarnation hégélienne. Bien qu'il soit possible de penser les modalités de l'Absolu comme les incarnations en même temps; il me semble que la notion, qui est véritablement digne d'être l'incarnation de l'Absolu, est le sujet anarchique.

L'ABSOLU ET L'ÊTRE : ENTRE HEGEL ET LEVINAS

Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons essayé de faire une exposition sur la relation de l'Absolu à l'être chez Hegel. Nous avons constaté que dans la philosophie de Hegel il n'y pas un Absolu sans contexte, qui puisse être défini en se dépassant du concept de l'être. Cela veut dire que : seulement en se référant au concept de l'être qu'il est possible de faire une réflexion sur le concept de l'Absolu parce que, comme tous les concepts hégéliens, le concept de l'Absolu doit être pensé et entendu dans le cadre du concept de la totalité. La totalité assemble tous les concepts dans le même champ et au même niveau ; c'est en partageant le même champ et le même niveau que tous les concepts deviennent des concepts contextuels appartenant au même contexte spécifique. Autrement dit ; pour définir un seul concept on doit faire référence à tous les autres concepts ; car il y a une contextualité qui attache un concept à tous les autres concepts. L'existence d'un seul concept se réfère à tous les autres concepts et la définition d'un seul concept seulement peut être faite par la médiation de tous les autres concepts. Donc, dire que tous les concepts hégéliens sont contextuels c'est dire que tous se soumettent à la médiation. En ce sens, le concept de la totalité se donne à partir des concepts de médiation, contextualité, co-détermination et co-définition. La contextualité et la médiation appartiennent bien à l'essence des concepts finis fondés sur une idée de la totalité englobant tous les concepts. En tant que fondée sur cette vérité, la question de la relation entre l'Absolu et l'être est bien importante pour la philosophie hégélienne. Car le concept de l'Absolu ne pourrait être pensé que dans le cadre du concept de la totalité. A mon avis toute la critique levinasienne de la philosophie hégélienne tourne autour de ce point. Et si même le concept de l'Absolu ne réussit pas à se soustraire de cette totalité, il faut dire qu'il est impossible de faire une exposition sur le concept de l'Absolu sans se référant au concept de l'être dans le cadre de la philosophie hégélienne. Donc le concept de l'être et la proximité entre les concepts de l'être et de la totalité sont nécessaires pour faire une exposition sur le concept de l'Absolu.

D'autre côté ; dans le deuxième chapitre on avait abordé la relation entre l'Absolu et l'être en termes de Levinas. Nous avons vu que, dans un premier regard, l'Absolu chez Levinas est une notion qui n'a pas de contexte et de condition même

s'il est défini au cœur du concept de l'Autre. La contextualité appartenant à l'essence bien de l'Absolu est donc refusée par Levinas. Au lieu de la contextualité hégélienne qui domine les essences de tous les concepts –y inclus l'essence du concept de l'Absolu ; Levinas reprend les concepts de l'Autre, la rupture et la séparation. Autrement dit, les concepts hégéliens sont conditionnés par la contextualité et par la médiation mais l'Absolu levinasien est conditionné par la rupture, l'altérité et la séparation. Pour moi, c'est ici le point fondamental de la différence essentielle entre Hegel et Levinas quant au concept de l'Absolu et entre les cadres généraux de leurs philosophies.

On a donc trouvé les concepts fondamentaux d'une comparaison entre Hegel et Levinas au sujet de la relation entre l'Absolu et l'Être : pour Hegel le cadre général est déterminé par la médiation, pour Levinas il est marqué par la séparation. On peut dire que tous les deux concepts expriment le moment de conditionnement dans les deux philosophies ; si le concept de la médiation conditionne la relation possible entre l'Absolu et l'être chez Hegel, le concept de la séparation conditionne la même relation chez Levinas.

Cependant, avant de faire une réflexion sur la constitution fondamentale de la relation entre les concepts de l'Absolu et de l'être –soit par la médiation, soit par la séparation- il faut dire quelques mots sur la méthode de philosopher de ces deux philosophes. Une discussion méthodologique nous aidera à entendre la constitution fondamentale de la relation entre les concepts en général ; et la constitution fondamentale de la relation entre l'Absolu et l'Être en particulier. En effet, la discussion sur la méthode est importante si on prend en considération que la méthode implique et détermine la constitution générale d'une philosophie quelconque.

Dans la préface de *Phénoménologie de l'Esprit* et spécialement dans l'introduction de *Science de la Logique*, Hegel fait une discussion sur la méthode en disant :

« A cela nous répondrons, en premier lieu, qu'il est inexact de dire que la Logique fait abstraction de tout *contenu*, qu'elle n'enseigne que les règles de la pensée, sans s'occuper de ce qui est pensé, sans tenir compte de sa nature. Etant donné en effet que ce sont la pensée et les règles de la pensée qui constituent son objet, ce sont l'une et les autres qui forment son contenu propre ; elle possède ainsi

l'autre élément constitutif de la connaissance, à savoir la matière dont la nature ne saurait la laisser indifférente. »¹⁰⁰

Autrement dit ; la méthode de la vérité n'est pas extérieure à la vérité parce que le contenu d'un sujet ou d'une problématique doit s'appuyer sur une méthode spécifique conforme à lui-même. Il y a une relation nécessaire et essentielle entre le sujet d'interrogation et la méthode pour cette interrogation; c'est-à-dire qu'il est impossible de séparer le sujet de l'interrogation de la méthode de l'interrogation. Plus spécifiquement; la relation du sujet de l'interrogation et de la méthode devient plus importante et plus expressif, si le sujet est la vérité ; parce que l'interrogation de la vérité ou la philosophie est une sorte d'interrogation concernant l'universalité et la totalité. Certes, l'interrogateur de la vérité –l'homme- se trouve aussi dans cette universalité et totalité. Autrement dit, l'étude de philosopher ne peut pas être pensé comme un sujet technique dans lequel l'interrogateur se trouve à une distance absolue au sujet d'interrogation. L'interrogation de la vérité –la philosophie- est relative même à la définition de l'interrogateur même. Le sujet s'engage dans cette interrogation. C'est là un trait fondamental de la tradition phénoménologique. Alors, c'est parce que Hegel et Levinas appartiennent à cette tradition d'une manière ou d'une autre, il faut que nous les discutons à partir de la méthode phénoménologique. La phénoménologie se fonde sur des existentialités plutôt que sur des essentialités. Autrement dit, la méthode phénoménologique ne se fonde pas sur les essentialités connaissables, pures, extérieures, séparées et mortes ; elle prend son point de départ des existentialités significatives, immanentes et vives. En prenant cela comme repère, on dirait que la philosophie de Hegel et celle de Levinas doivent être pensées dans le cadre de la méthodologie phénoménologique. La méthode n'est ni extérieure à la problématique, ni séparable du sujet.

L'unité de la méthode et du sujet de l'interrogation est assez importante car l'absence d'une telle séparation ne permet pas une méthode exacte et solide. Cela veut dire que dans l'absence de cette séparation la méthode aussi devient un élément de l'interrogation ; pourtant la fonction fondamentale de la méthode est d'être la mesure du sujet de l'interrogation. Cependant, dans l'absence d'une telle méthode solide et extérieure au sujet d'interrogation, la méthode même devient le sujet

¹⁰⁰ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p.28

d'interrogation et commence à se mesurer. C'est pourquoi il est possible de dire que la méthode phénoménologique n'est pas une méthode, en effet, dans le sens strict de ce concept. Cependant, la méthode philosophique moderne en général et cartésienne en particulier avait créé les problèmes insurmontables qu'il était impossible de les confronter dans le cadre de méthodologie extérieure de la philosophie moderne. Ce problème était relatif à la conformité entre la connaissance sur l'objet à l'objet en soi-même. En fait, la séparation stricte, radicale et absolue entre le sujet et l'objet se terminait par la problématique de la véracité entre la chose et le savoir. C'est pourquoi la tradition de la phénoménologie en général et Hegel en particulier avait proposé une méthode nouvelle pour l'interrogation de la vérité. La méthode moderne et cartésienne avait séparé le sujet et le sujet d'interrogation –l'objet- et cette séparation avait terminé par une séparation absolue entre le sujet et l'objet ; et elle se termine par un sujet solipsiste, absolument séparé et cynique.

A partir de cette conception phénoménologique sur la méthode, la tradition de la phénoménologie essaye de trouver une voie de recherche qui assure l'unité de sujet et d'objet, l'unité de vérité et sa méthode et l'unité sujet et vérité même. En assurant cette unité la tradition de la phénoménologie essaye de garantir l'authenticité et la véracité de la connaissance de la vérité. Cependant, cette unité spécifique penche de se disperser en deux extrêmes ; l'un est le sujet et l'autre est l'objet ; l'un est le sujet et l'autre est la vérité aussi. Autrement dit, les deux extrêmes de cette unité spécifique –ou de la connaissance- ont la tendance de se disperser en deux formes : le solipsisme du sujet cynique et séparé, et l'objectivisme mécanique et mort de l'objet. Entre ces extrêmes la méthode phénoménologique essaye de trouver une voie modéré et propre assurant l'authenticité de la connaissance sur la vérité. Mais en considérant que les deux extrêmes –bien qu'ils soient dans une unité- ne sont pas les mêmes choses, il faut accentuer tantôt l'un et tantôt l'autre. C'est pourquoi la méthode phénoménologique est tellement complexe, ambiguë, circulaire et contradictoire. Spécialement le concept de la contradiction était important pour la phénoménologie, comme nous avons dit antérieurement ; certes, le concept de la contradiction est important pour la méthode phénoménologique aussi. Ça veut dire que l'effort de la phénoménologie –l'effort de comprendre les deux éléments hétérogènes (la connaissance et l'objet) dans une unité spécifique- nécessite le concept de la contradiction comme un concept essentiel pour la phénoménologie.

Dans ce sens, je pense que s'il y a une communauté entre la méthode philosophique de Hegel et de Levinas, cette communauté doit être fondée sur le concept de la contradiction ; à cause de l'effort commun de deux philosophies orienté vers cette unité spécifique.

Premièrement, dans la méthodologie philosophique de Hegel, on peut dire que le concept de la contradiction est fondé sur la circularité et sur la temporalité contradictoire de la philosophie hégélienne; c'est une philosophie circulaire et temporelle dans laquelle ce qui est correct à un moment devient l'incorrect à l'autre. La même contradiction pour la méthodologie hégélienne est proposée par Terry Pinkard au cœur des concepts de la contradiction et de l'antinomie.¹⁰¹ Par une autre perspective, la répulsion appartenant à la vérité spécifique de chaque moment se termine par une autodestruction de la vérité spécifique appartenant ce moment spécifique. Cette autodestruction ou auto-négation de la vérité spécifique se termine par une autre vérité particulière ; mais nous entendons enfin que la deuxième vérité apparue par l'auto-négation de la première vérité est la même chose que la première vérité. Ou encore, nous entendons que la vérité postérieure est la réalisation de la vérité antérieure ; en effet, en se détruisant la vérité antérieure se réaliserait. La contradiction comme l'élément fondamental de la méthodologie philosophique de Hegel s'apparaît dans cette circularité et dans cette temporalité ; ça veut dire que dans cette dialectique temporelle et circulaire. C'est une dialectique dans laquelle l'autodestruction devient l'auto-réalisation ; c'est pourquoi nous dirons que la contradiction est un concept essentiel pour la méthodologie hégélienne. La même circularité est exprimée par Philip J. Kain qui a dit que « notre connaissance est une partie de l'Absolu ».¹⁰²

Cependant, il faut aussi dire que la contradiction de la méthode hégélienne n'est pas relative à la transcendance absolue de la vérité et à la vérité transcendantale qui déborde les limites de la connaissance. C'est-à-dire que la contradiction ne résulte pas de l'acte de parler à propos du sujet sur quoi il est impossible de parler ; et ne résulte pas de l'acte de connaître le sujet qui est inconnaissable en sa vérité. En effet, la contradiction dans la méthodologie hégélienne est relative à la circularité de

¹⁰¹ Terry Pinkard, **Hegel's Phenomenology**, Cambridge University Press, USA, 1996, p.13

¹⁰² Philip J. Kain, **Hegel and the Other**, State University of New York Press, USA, 2005, p. 13

sa philosophie ; c'est une circularité créant une totalité telle que ses éléments et ses concepts sont co-existantes, co-déterminâtes, co-définissant et irréductibles à eux-mêmes. La circularité est conditionné par cette réalité spécifique –par cette totalité dont les éléments sont irréductibles à eux-mêmes ; si les concepts de l'Absolu, l'objet, le sujet, le savoir sont les éléments de cette totalité, il devient impossible de trouver un fond solide à partir de quoi il soit possible de suivre une méthode solide. Dans l'absence d'une telle méthode, la contradiction devient l'essence même d'une autre méthode qui ne mérite pas d'être nommée 'méthode'.

D'autre part ; à l'encontre de la contradiction chez Hegel, je pense que la contradiction chez la méthodologie levinasienne est un concept lié à la transcendance absolue. Cette idée constitue la base de la différence entre la méthodologie hégélienne et la méthodologie levinasienne. Bien que toutes les deux méthodologies se fondent sur le concept de la contradiction, la source de la contradiction est trop différente dans les deux philosophes. Tandis que la contradiction de la méthodologie hégélienne départs de la circularité et temporalité de la vérité, la contradiction de la méthodologie levinasienne départs de la transcendance absolue de la vérité. Cela veut dire que la contradiction chez la méthodologie levinasienne se fonde sur l'idée de l'Absolu insaisissable –la conception qui est discuté à partir des concepts de l'Autre, Autrui, la transcendance et l'étrangeté chez la terminologie levinasienne. Donc, on peut dire que la contradiction devient l'élément de la méthodologie hégélienne à cause du fait même que la vérité est diffusé et dispersé dans toutes les éléments et dans toutes les moments de la totalité en tant qu'une totalité crée par l'addition de toutes les attribues de l'Esprit et en tant qu'une totalité temporelle contenant tous les moments du temps. D'autre part, on peut dire aussi que la contradiction devient l'élément fondamental de la méthodologie levinasienne à cause du fait même que la transcendance se retire de la totalité et de toutes les attribues constituant cette totalité. En se retirant de la totalité la transcendance levinasienne s'intensifie et se plie en soi-même comme l'Autre absolu et comme l'étrangeté absolue. Il s'ensuit que la transcendance levinasienne ne se présente pas dans les attribues bien que les attribues naissant de cette transcendance parce que les attribues sortent de la transcendance comme une rupture. L'Absolu se retire de tous les champs de la présence comme l'être et le logos comme les champs principaux de la présence. Donc, la vérité levinasienne se montre comme une absence ; une absence

inaccessible, insaisissable et intouchable : c'est une absence fondée sur la condition dans laquelle l'absence est la même chose que l'excès. Cependant, la philosophie comme la recherche de la vérité est la tâche de saisir l'insaisissable et de parler sur ce qui est indicible dans sa vérité. A cause de ce fait, la méthodologie philosophique de Levinas se fonde sur le concept de la contradiction. Levinas propose la mécanique ou la dialectique de *dire* et *dédire* comme méthode contradictoire. La dialectique de 'dire et dédire' exprime le fait même que le langage n'hésite pas de dire la vérité mais avec la condition de dédire ce qu'il dit. Donc, toutes les paroles sur la vérité sont incorrectes et correctes en même temps. Cette situation exprime une contradiction essentielle ; ça veut dire c'est une contradiction qui n'est pas extérieure et temporelle à l'encontre de la contradiction hégélienne qui est liée à la temporalité et à la pluralité des moments et des attribues.

La contradiction essentielle appartenant à la méthodologie philosophique de Levinas, suit une méthode plus linéaire à l'encontre de la méthode hégélienne de circularité. A cause de la conception de l'unité essentielle des attribues et des moments de la philosophie hégélienne, il n'y avait trouvé pas un fond solide et pas un point de commencement absolu ; même le concept de commencement avait pensé comme un moment de contradiction.¹⁰³ L'unité essentielle entre l'Absolu et l'Être, entre l'être et le savoir et entre le commencement et la fin dans la philosophie de Hegel créait une circularité absolue ; donc, il était impossible de trouver un fond solide à partir de laquelle il soit possible de suivre une méthode linéaire et déterminée. Dans l'absence d'un tel fond solide et par l'unité essentielle créant une totalité absolue englobant toutes les éléments, la méthodologie hégélienne se laisse dans une contextualité. En considérant que la connaissance est aussi un élément de cette totalité absolue, il faut dire que la connaissance même se trouve dans une contextualité. C'est pourquoi dans la philosophie hégélienne il n'y pas une méthode séparé à l'aide de laquelle il soit possible de philosopher sur une vérité extérieure à la méthode. Dans l'absence d'une séparation absolue entre la vérité et la méthode, la méthodologie philosophique de Hegel se laisse dans une circularité. C'est une circularité qui détruit l'extériorité de la méthode –on rencontre ici le point essentiel qui révèle de la contradiction immanente à la méthodologie philosophique de Hegel.

¹⁰³ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 63

Cependant, la méthodologie philosophique de Levinas suit une voie plus linéaire comme nous avons dit antérieurement bien que le moment de la contradiction se conserve dans la philosophie levinasienne aussi. Rappelons-nous la méthodologie que nous avons élaborée dans notre chapitre sur Levinas. La dialectique contradictoire de dire-dédire a été pensée pour expliquer le moment de la contradiction dans la méthodologie levinasienne. Pour entendre la méthode linéaire dans cette philosophie, il faut parcourir la voie philosophique de Levinas pas à pas. Chez lui, la philosophie comme une recherche authentique de la vérité se fondait sur le désir métaphysique que nous avons interprété comme la tonalité fondamentale de la vérité, bien que ce ne soit ni une tonalité véritable ni une sorte de la tonalité heideggérienne. Comme nous avons souligné que, le désir métaphysique se pose comme une rupture dans le sujet déchirant la totalité du sujet dont les éléments fondamentaux sont la raison, le corps, les besoins et l'affectivité. A l'encontre de la méthode hégélienne de la circularité totalitaire, la méthodologie levinasienne se fonde sur la rupture de la totalité ; et cela implique qu'il se fonde sur la rupture de la circularité. Comme une tonalité absolue s'orientant vers l'Autre, l'Autrui ou l'Absolu, le désir métaphysique absolu déchire la raison, le corps, les besoins et l'affectivité. Donc, le désir métaphysique se montre comme une altérité absolue et comme une rupture absolue par rapport au sujet, conformément les concepts qu'il s'oriente –l'Autre et l'Autrui. Je pense que cette altérité absolue liée au désir métaphysique absolu constitue le fond de la méthodologie linéaire de la philosophie levinasienne.

On peut réfléchir cette assertion à partir des concepts de distance et de différence. C'est-à-dire que seulement une méthode ayant la possibilité de se placer dans une distance vis-à-vis son sujet, peut avoir la possibilité de briser la circularité. Autrement dit, s'il y a une communauté entre le sujet d'interrogation et la méthode, ou si la méthode est pensée comme un élément de la totalité ; la circularité devient le fond de la philosophie et la méthode circulaire se pose comme la méthode principale pour philosopher. Comme nous avons dit antérieurement, ce fait constitue le moment fondamental de la philosophie hégélienne et de sa méthode circulaire.

Cependant, il n'y aurait d'une philosophie ayant la possibilité de briser cette circularité que si la philosophie se fonde sur les concepts de différence et distance. Pour moi, la philosophie de Levinas peut être réfléchi dans le cadre de ces concepts

et à partir de ces concepts. Spécifiquement, le lieu très fondamental du concept de la séparation chez Levinas donne la possibilité de penser cette philosophie dans le cadre des concepts de différence et de distance. Chez Levinas, le concept de la séparation se montre comme un concept conditionnant tout les autres concepts comme Autre, Autrui, Dieu, homme, création et naissance etc. Les essences mêmes de ces concepts se fondent sur le concept de la séparation ; seulement comme séparés ils deviennent ceux qu'ils sont. C'est-à-dire que les concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne sont conditionnés par la séparation ou la différence et la distance. Autrement dit, les concepts levinasienne deviennent ce qu'ils sont seulement en se différenciant de la totalité et en gardant sa distance par rapport à la totalité, bien que les concepts levinasiens soient en même temps les éléments de la totalité. Pour expliquer cette situation il faut se rappeler les concepts de l'Autre, de l'ego, de la création et de la naissance ; et il faut dire que tous sont pensés à partir du concept de la rupture ; de ce propos il s'ensuit que toutes sont pensées à partir du concept de la séparation comme une séparation absolue.¹⁰⁴

Spécifiquement, la séparation absolue ou la différence absolue liée aux concepts des Autres et ego sont très importantes pour notre interrogation parce que l'Autre et l'ego se constituent sur la base de la vérité que Levinas propose. La philosophie comme le recherche de la vérité s'oriente et se dirige vers l'Autre, vers l'absolument Autre départant du désir métaphysique comme une tonalité réservé à l'ego absolument séparé. Cela veut dire que la philosophie, la recherche de la vérité, a deux moments essentiels ; l'un est l'Autre, l'absolument autre ou le Dieu, l'autre est l'ego ou l'homme et tous les deux sont conditionnés par la séparation absolue, par la rupture absolue ou par la différence absolue. Les deux moments essentiels de la vérité se trouvent dans une distance absolue et une différence absolue mais bien que tous ces deux moments soient conditionnés par la séparation absolue. En effet, l'étrangeté absolue appartient principalement au concept de l'Autre, l'absolument Autre. Je pense que l'étrangeté absolue liée à l'Autre est le moment principal de la vérité. La distance absolue entre l'Autre et le sujet autrement dit l'homme –se fonde seulement sur cette distance. Donc Levinas nous parle de la possibilité de briser la circularité méthodologique. On peut dire que la séparation absolue entre l'Autre

¹⁰⁴ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 48-55

comme le sujet d'interrogation et le sujet comme l'inquisiteur se conditionne la méthodologie linéaire de la philosophie levinasienne et crée la possibilité de briser la totalité philosophique de la méthodologie hégélienne. En nous référant à ce fait fondamental nous dirons que la méthode philosophique de Levinas doit être entendue comme une méthode linéaire à l'encontre de la méthode hégélienne, proposant une méthode circulaire et totalitaire.

Médiation hégélienne vs séparation levinasienne

Suivant la discussion sur les méthodes différées des deux philosophes nous devons faire une réflexion sur le fond de cette différenciation ou sur les concepts qui conditionnent la différence méthodologique des deux philosophies. Le concept fondamental constituant la base de la méthode circulaire philosophique est le concept de la médiation, et le concept fondamental de la méthode linéaire philosophique est le concept de la séparation. En effet, ces deux concepts spécifiques se constituent la base de la différence entre les deux types des philosophies –la philosophie hégélienne et la philosophie levinasienne. De plus, ces deux concepts –la médiation et la séparation- représentent les contenus et les positions générales des deux conceptions philosophiques différées. Autrement dit ; le concept de la médiation se trouve dans l'essence même de la philosophie hégélienne et aussi il implique le cadre générale de la philosophie hégélienne ; d'autre côté, le concept de la séparation se trouve dans le fond de la philosophie levinasienne, en plus, il implique le cadre général de la philosophie levinasienne. C'est-à-dire que les suppositions générales de ces philosophies peuvent être dérivées à partir de ces concepts –la médiation et la séparation.

Premièrement, la médiation se constitue la base de la philosophie hégélienne car toute la totalité hégélienne découle de l'unité des oppositions, en effet, se fonde sur le concept de la médiation. Autrement dit, la relation entre les éléments opposés de la totalité est liée au concept de la médiation ; ou la médiation est le lien essentiel qui lie les éléments de la totalité. Ou encore, seulement à partir du concept de la médiation il devient possible pour les éléments opposés de construire une totalité englobant toutes les éléments. Ça veut dire que le concept de la médiation, en effet,

est relatif à l'essence même de la totalité hégélienne qui exprime, en fait, le cadre général de la philosophie hégélienne. Tes concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne comme la réflexion, la négation et l'opposition sont définis et deviennent ce qu'ils sont dans le fond du concept de la médiation. Autrement dit, le concept de la médiation se trouve dans les essences même des concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne comme la réflexion, la négation et l'opposition. Si tous ces concepts gagnent leurs sens spécifiques grâce au concept de la médiation ; c'est parce que l'opposition, la négation et la réflexion sont des moments essentiels du concept de la médiation.

D'autre part, fondé sur le concept de la médiation seulement, Hegel essaye de surmonter le dualisme qui domine sa philosophie. Je pense que le concept du dualisme et sa relation avec le concept de la médiation est une problématique très importante pour entendre le projet général de la philosophie hégélienne. L'unité totalitaire relatif à la philosophie hégélienne doit être pensée comme une réponse nouvelle aux problématiques éternelles de la discipline de la philosophie –l'être, l'existence, le temps et le mouvement sont les plus importants. Dans la philosophie de Hegel, les constitutions fondamentales de ces concepts ont été pensées dans le fond du concept de la dualisme ; mais ce n'est pas une dualisme dont les éléments se trouvent dans une différence absolue et séparation absolue. C'est-à-dire que le dualisme hégélien est une sorte de dualisme dont les éléments ne cessent de co-exister et de co-déterminer ; l'existence d'un élément a toujours besoin d'autres éléments. C'est-à-dire l'un des éléments devient ce qu'il est par la médiation de l'autre élément ; la vérité qui situe le concept de la médiation au cœur de chaque élément. Autrement dit, un élément de la dualité ne peut pas être défini sans référence à l'autre élément ; et un élément de la dualité ne peut pas exister sans l'existence de l'autre élément. C'est pourquoi nous dirons que le concept de la médiation est un concept fondamental et fondateur pour la philosophie hégélienne. Sans le concept de la médiation, le dualisme hégélien ne peut pas parvenir à la totalité et à l'unité ou à l'unité totalitaire.

Bien que la dualité fondamentale de la philosophie hégélienne soit la dualité d'être et néant, évidemment il y a des autres dualités comme la dualité de l'être et du savoir, de l'infini et du fini, de l'essence et de l'existence, de l'identité et de la différence et de la vérité et de la méthode etc. Dans notre premier chapitre sur la

relation entre l'Absolu et l'être, nous nous sommes penchés sur la dualité d'être et néant et infini et fini en considérant que la création *ex-nihilo* se passe dans le cœur de la dualité d'être et néant et la dualité d'infini et fini. Pour expliquer la création *ex-nihilo* et pour la fonder dans un fond solide, la dualité d'être et néant est proposée par Hegel ; mais c'est une sorte de dualité que l'un élément de la dualité est immanent à l'autre et l'autre est immanent à l'un. Les éléments de la dualité présupposent eux-mêmes ; c'est-dire, un élément existe et est défini par la médiation de l'autre. Il y a un lien essentiel et nécessaire entre les éléments de la dualité ; et il lie les éléments de la dualité à eux-mêmes dans une manière essentielle et absolue. Fondé sur cette réalité, nous dirons que la dualité hégélienne est une dualité surmontée par la médiation. De même, la dualité de l'être et du néant présupposent eux-mêmes ; il y a un être tiré de néant et un néant tiré d'être –c'est ici que l'on trouve la pensée fondamentale liée à la création *ex-nihilo*. Donc, la totalité hégélienne est une sorte d'unité tirée des dualités surmontées par l'aide de la médiation. Donc, la médiation est le concept clé de la totalité philosophique de Hegel. Deuxièmement ; au lieu du concept de la médiation chez Hegel Levinas mets le concept de la séparation. De même que le concept de la médiation conditionnait tous les concepts chez Hegel ; de même, le concept de la séparation, conditionne tous les concepts de la philosophie levinasienne. C'est-à-dire que le concept de la séparation se constitue le fond de la philosophie levinasienne. Pour éviter la totalité hégélienne unissant toutes les dualités dans un système -être et néant, être et savoir, savoir et méthode, essence et existence, esprit et matière, infini et fini etc.- Levinas propose le concept de la séparation comme un concept ayant le pouvoir de déchirer cette totalité et ce système. Evidemment, en tentant de déchirer la totalité Levinas cherche la possibilité de deux choses: la possibilité d'une vérité transcendantale et la possibilité de la subjectivité véritable. Bref, la philosophie levinasienne est une philosophie essentiellement différente de la philosophie de Hegel, car Hegel proposait une philosophie de la contextualité fondant sur le concept de la médiation. A partir de cette différence fondamentale, je dirai que la philosophie de Levinas se différencie de la philosophie hégélienne par le refus de la contextualité en rapport avec les concepts fondamentaux de sa philosophie.

L'absence de contextualité, est d'abord liée au concept de l'Autre comme Dieu ou l'Absolu ; et deuxièmement elle à l'Autre comme ma prochain ou l'Autrui. La

définition essentielle de l'Autre se fonde sur les notions de la transcendance, de l'extériorité et de l'étrangeté ; tous ces termes expriment l'altérité et l'Autre qui est sans contexte. D'autre part, on peut aussi dire que l'absence de la contextualité est en même temps liée, à un grand nombre de concepts tels que l'ego, la vivacité, le désir métaphysique, et la mort etc. Ils deviennent tous ce qu'ils sont par cette absence de contextualité qui est liée aux essences mêmes de ces concepts. Cependant, le concept qui se trouve au fond de cette absence de contextualité n'est que le concept de la séparation. De même que la contextualité hégélienne se fonde sur le concept de la médiation, l'absence de la contextualité chez Levinas se fonde sur le concept de la séparation. Chaque concept levinasien devient ce qu'il est à cause de sa séparation absolue et de son existence séparé et absolument unique. En tant que séparé, chaque concept acquiert et garde l'existence unique propre à lui et l'excès qui conditionne cette existence unique. Cet excès signifie la transcendance liée aux concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne. Je pense que le concept de la séparation absolue se commence par l'Autre comme Dieu et se continue par l'Autre comme prochain. Il n'est seulement pas lié au concept de l'Autre mais aussi aux autres concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne. De même, le concept de la séparation exprime l'existence sans contextuel en rapport avec le concept l'Autre dans un première lieu et aussi aux essences mêmes des concepts fondamentaux de cette philosophie dans un deuxième lieu.

Bien qu'il soit plus facile d'entendre la transcendance et l'excès lié au concept de l'Autre –comme Dieu et comme prochain- à partir du concept de la séparation, il est difficile d'entendre la transcendance liée aux autres concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne. Cependant, si on pense à la séparation comme un élément conditionnant tous les concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne et la séparation se constitue le fond du concept la transcendance dans la philosophie de Levinas ; on conclurait que les autres concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne partagent une sorte de transcendance qui n'est pas la même transcendance que le concept de l'Autre et de l'Autrui. Cela implique que la transcendance qui concerne les autres concepts fondamentaux de la philosophie de Levinas est liée à l'impossibilité de les réduire à un concept ou un autre car elle est liée aussi à l'absence de la contextualité appartenant aux essences mêmes de chaque concept. Si l'on pense au concept de l'ego, par exemple, nous voyons qu'il est

conditionné par la séparation absolument unique, une expression qui implique qu' il est impossible de la dériver d'un autre concept et d'un terme médiateur qui lie l'ego à un concept général. C'est-à-dire que l'ego devient ego seulement en étant absolument séparé et irréductible à une autre chose et concept ; et cette situation doit être entendu comme une sorte de transcendance ou peut-être comme une quasi-transcendance parce que la séparation absolue et l'irréductibilité liée au concept de l'ego signifie la nature sans contextuelle de ce concept-là. Cette situation rassemble l'infini monadique et ponctuel car en l'absence d'une relation et d'une médiation avec les autres concepts ou les autres étants, un concept ou un étant devient quelque chose infinie. Dans l'absence d'une mesure extérieure mesurant un concept ou un étant, le concept ou l'étant devient quelque chose immesurable ; il devient quelque chose infinie et transcendante. C'est pourquoi nous dirons que l'absence de la contextualité et la séparation absolue liée aux concepts fondamentaux équivalents à une sorte de transcendance. Cependant, on peut dire que la transcendance liée l'Autre se fonde sur l'altérité absolue mais la transcendance liée aux concepts se fonde sur la ponctualité.

Pourtant ; comme la médiation chez la philosophie hégélienne conditionne tous les concepts et toute la structure de sa philosophie, la séparation conditionne toutes les concepts et toute la structure de la philosophie levinasienne. De même qu'aucun concept dans philosophie hégélienne n'a la possibilité à échapper de l'hégémonie du concept de la médiation, de même aucun concept de la philosophie levinasienne n'a la possibilité à échapper l'hégémonie du concept de la séparation. Donc, nous dirons le rôle que le concept de la médiation joue chez Hegel est rempli par le concept de la séparation chez Levinas. Cependant, la différence fondamentale entre deux concepts implique deux conceptions philosophiques qui sont fondamentalement différentes. Je pense que cette différence fondamentale entre deux conceptions philosophiques peut être réfléchi à partir des concepts de la relation et de l'incarnation.

Incarnation et relation

Qu'est-ce que l'incarnation ? Dans un premier regard, le concept de l'incarnation doit être pensé au sens théologique de ce concept. Du moins, l'allusion première et fondamentale à ce concept porte un sens théologique. Le sens primordial du concept de l'incarnation est relatif à la relation entre le Dieu et l'homme et le sens secondaire se réfère à une relation entre le Dieu et les étants. Je pense que les concepts de la médiation et de la séparation peuvent être pensés dans le cadre de ces relations spécifiques –entre Dieu et homme, et entre Dieu et univers. Autrement dit, le concept de la médiation chez Hegel et le concept de la séparation chez Levinas peuvent être pensés comme un reflet des théologies différentes de deux philosophes et aussi comme une vérité se fondant sur la différence essentielle relative à l'identité religieuse de deux philosophes. De plus, le concept de la médiation chez Hegel et le concept de la séparation chez Levinas peuvent être pensé comme le fond de la différence expliquant les conceptions philosophiques de deux philosophes départant de la différence théologique concernant la nature de la relation entre Dieu et homme. Donc, nous dirons que la différence essentielle entre la philosophie hégélienne et la philosophie levinasienne –la différence qui se montre dans la différence essentielle entre le concept de la médiation et le concept de la séparation- se fonde sur le sens théologique du concept de l'incarnation dans le sens principal d'une relation entre le Dieu et l'homme.

Je pense que, pour les deux philosophes, la nature de cette relation est dérivée de leurs attitudes théologiques et identités religieuses. Plus clairement, si nous prenons notre point de départ des positions théologiques de ces philosophes, il est clair que chacun s'inspire de sa position théologique et cette inspiration influence leurs positions philosophiques. Autrement dit, la philosophie de Hegel porte l'influence de la théologie chrétienne et la philosophie de Levinas porte l'influence de la théologie judaïque. Bien que tous les deux philosophes choisissent de ne pas exprimer explicitement leurs positions théologiques, il n'est pas difficile de détecter les implications théologiques. En effet, même s'il est facile de détecter les allusions théologiques, il faut les argumenter dans le cadre de la terminologie philosophique. Dans ce sens, je pense que le concept de l'incarnation peut nous donner la possibilité d'une réflexion philosophique qui prend en considération les positions théologiques

de nos philosophes. C'est pourquoi nous proposons que le concept de l'incarnation soit le fond d'une comparaison générale entre deux philosophies et plus particulièrement, entre deux positions théologiques.

Le concept de l'incarnation qui est un concept clé pour le christianisme se montre très clairement dans la philosophie hégélienne. Dans l'histoire de la théologie chrétienne le concept de l'incarnation a été discuté dans le cadre de la relation entre le dieu et l'homme, en tant que fondé sur la personnalité de Jésus. Le concept chrétien de l'incarnation exprime la communauté essentielle entre le Dieu et l'homme, en partant de la personnalité de Jésus. De même, dans son sens philosophique, le concept de l'incarnation exprime l'idée de la communauté entre le Dieu et l'homme. Dans ce sens, en effet, l'idée de l'incarnation exprime la relation essentielle de Dieu avec l'homme. C'est pourquoi nous prendrons l'idée de l'incarnation comme une idée constitutive de la philosophie de Hegel. Comme une philosophie de la dualisme achevée, tout le projet de Hegel est lié à cette idée –l'idée de l'incarnation qui exprime la dualité fondamentale de Dieu et homme. Du moins, l'émergence première de cette idée est relative à cette dualité parce que l'idée d'un Dieu absolu se montrant absolument dans la forme d'un homme –c'est-à-dire s'incarnant dans la forme de l'homme- commencerait de la dualité de Dieu et homme. Puisque l'idée de l'incarnation dans son sens théologique exprime la possibilité de l'achèvement de cette dualité, nous prendrons cette idée comme l'idée exprimant le fond du projet philosophique de Hegel ; et je pense que ce projet peut être enveloppé par le concept du dualisme achevé.

J'affirme que l'idée de l'incarnation se constitue le fond du dualisme achevé de Hegel et cette idée est relative à la place fondamentale et contradictoire de Jésus dans le christianisme. Le dualisme achevé de Hegel s'inspire considérablement du christianisme. Ainsi que le dogme chrétien réussisse à réunir le dieu et l'homme, qui sont les extrêmes d'une dualité, grâce à l'idée de l'incarnation, la philosophie hégélienne essaye de réunir toutes les deux extrêmes de la dualité et d'autres dualités dans une et même chose. Evidemment en partant de l'idée de l'incarnation, le projet philosophique de Hegel ne reste pas seulement dans le cadre de la dualité de Dieu et l'homme. Comme une philosophie de la totalité, la philosophie hégélienne généralise et éparpille l'idée essentielle de l'incarnation à la totalité de sa philosophie. Autrement dit, l'essence ou l'esprit de l'idée de l'incarnation s'éparpille

à toute la totalité de la philosophie hégélienne, et je pense que cet esprit est relatif à l'unité des extrêmes de toutes les dualités –et je caractérise cette situation par le dualisme achevé.

Comme nous avons déjà dit, les dualités qui se constituent le cadre général de la philosophie hégélienne étaient la dualité de l'esprit et de la matière ; du dieu et de l'univers ; de l'être et du savoir ; du savoir et de la méthode, de la méthode et de la logique ; du savoir et de la logique ; de l'être et de la logique ; de la sensibilité et de la raison ; du commencement et de la fin etc. Je pense que la dialectique de Hegel qui s'oriente de tirer une unité de la dualité est un mécanisme inspiré de l'idée l'incarnation. Dans ce sens, la dialectique hégélienne peut être pensée comme une représentation philosophique de l'idée de l'incarnation. Cela veut dire que Hegel arrache l'idée de l'incarnation de son lieu théologique et le transforme à un mécanisme tirant une unité, de cette dualité. Donc, on peut dire que le dialectique hégélienne qui tire une réconciliation et une unité, des oppositions –les extrêmes ou les moments dialectiques- s'inspire de l'idée de l'incarnation comme l'idée réconciliant la dualité fondamentale, la dualité du dieu et de l'homme. De nouveau, nous soulignons que toute la totalité philosophique de Hegel dans laquelle les extrêmes opposés se réalisent par la médiation d'eux-mêmes peut être entendu à partir de l'idée de l'incarnation.

Dans le premier chapitre nous avons examiné la relation de l'Absolu avec l'être et les étants, nous avons considéré le sujet à partir des concepts de l'infini et du fini. En effet, ces concepts expriment la dualité de l'Absolu et de l'être d'un côté mais de l'autre côté ils constituent aussi une autre dualité. En effet, la dualité de l'infini et du fini ou la relation entre eux est une problématique au cœur de laquelle on trouve l'idée de l'incarnation. Autrement dit, fondé sur l'idée de l'incarnation, la dialectique hégélienne avait la possibilité de construire une unité inébranlable entre l'infini et le fini comme les extrêmes d'une dualité. Donc, on peut dire aussi que la problématique de la relation entre l'Absolu et l'être et les étants, clairement, est une problématique relative à l'idée de l'incarnation. Autrement dit, la problématique de la totalité philosophique de Hegel, est fondée sur l'idée de l'incarnation et peut se discuter à partir de cette idée. La dualité de l'infini et du fini était une problématique fondamentale pour Hegel comme pour l'histoire de la philosophie. L'essence et

l'esprit de la question était celle-ci : est-ce qu'il est possible de parler d'un être fini dans l'absence d'un être infini ?

Comme nous avons dit la réponse à cette question appartenait à la philosophie de Plotin et celle de Spinoza. Toutes les deux philosophies essaient de construire un lien nécessaire et incassable entre l'infini et le fini, entre l'Absolu et l'être et les étants. Autrement dit, ces deux philosophies trouvent une voie philosophique qui va avoir la possibilité d'enlever la séparation absolue entre la dualité absolue de l'infini et du fini. Bien que pour Hegel aussi, la construction du lien nécessaire entre l'infini et le fini soit nécessaire et inévitable, il pense que les conceptions de Plotin et de Spinoza ne peuvent pas construire un lien suffisamment nécessaire entre les deux pairs de la dualité tels que l'infini et le fini. Sur cette problématique Hegel écrit :

« On peut donc dire que l'explication spinoziste de l'Absolu est complète, dans le mesure où elle commence par l'Absolu, pour continuer par l'attribut et finir par le mode ; mais ces entités sont seulement énumérées l'une après l'autre, sans qu'on voie la suite interne du développement, la troisième n'est pas négation en tant que négation, elle n'est pas négation se rapportent négativement à elle-même, ce qui signifierait qu'elle retourne d'elle-même et par elle-même à la première identité la quelle serait ainsi la vrai. Ce qui manque, par conséquent, c'est la nécessité de la marche de l'Absolu vers l'inessentiel et la résolution de celui-ci, en-et-pour-soi, en identité ; ou, encore, ce qui manque, c'est aussi bien le devenir de l'identité que sa détermination. »¹⁰⁵

Spécialement, la conception de la philosophie d'émanation de Plotin est critiquée par Hegel à cause de sa manière de penser qui transforme le fini à effet secondaire et à un ombre de l'infini. Dans ce sens, Hegel affirme que Plotin et Spinoza, tous les deux, ont mépris le lieu essentiel du fini et ont pris le fini comme quelque chose dérivative et secondaire. A propos de ce sujet, Hegel dit que :

« Il en est de même dans *l'idée orientale de l'émanation*, d'après laquelle l'Absolu serait la lumière s'éclairer elle-même. Mais elle ne se contente pas d'éclairer, elle s'écoule d'elle-même. Ses écoulements ou émanations l'éloignent de sa clarté inviolée ; chaque émanation est moins parfaite que celle-ci qui l'a précédée.

¹⁰⁵ Hegel, **Science de la Logique**, tome 2, p. 193-194

L'émanation est considérée comme étant un simple événement, et le devenir comme une perte incessant. C'est ainsi que l'être s'obscurcit de plus en plus, et la Nuit, le négatif, est l'extrême pointe de la ligne qui ne retourne jamais dans la première lumière. »¹⁰⁶

Autrement dit, Hegel pense que l'idée de l'émanation a mépris l'essentialité de la finitude. Au lieu de cette conception du fini qui implique l'inessentialité de la finitude, Hegel propose une finitude essentielle au cœur de la médiation nécessaire entre l'infini et le fini. En effet, en faisant ça, Hegel essaye de construire un lien nécessaire et inébranlable entre l'infini et le fini ; c'est la compréhension qui transforme la dualité absolue de l'infini et du fini à une dualité achevée. La dualité proposé par Hegel est une dualité qui cesse d'être une dualité, c'est-à-dire la dualité qui est proposé par Hegel est une dualité achevée –une unité, en effet, conditionnée par la dualité.

Je pense que l'unité ou la totalité, qui provient de la dualité, comme la dualité achevée qui est proposé par Hegel, ressemble aussi à l'idée de la trinité dans la théologie chrétienne. De même que la discussion de la trinité dans l'histoire de la théologie chrétienne se termine par une conception de la trinité dans laquelle la trinité devient à la trinité achevée ou à l'unité conditionnée par trinité, la dualité hégélienne aussi devient à une dualité achevée ou à l'unité conditionnée par la dualité. Nous dirons que cette situation opérée par la dialectique hégélienne s'inspire du dogme chrétien en général et de l'idée de l'incarnation en particulier. De plus, si l'on pense au processus de créer une unité de la dualité nous voyons que Hegel trouve l'essence de ce processus dans le concept de 'la troisième'. Comme nous avons déjà exprimé, l'unification des extrêmes de la dualité se déroulerait dans le troisième terme. Hegel disait que ce qui existe réellement est le troisième terme ; les deux extrêmes de la dualité sont en effet une sorte de la négation. Autrement dit, les extrêmes de la dualité, par exemple l'être et le néant, sont symbolisés par Hegel comme la lumière absolue et l'obscurité absolue. Ni la lumière absolue ni l'obscurité absolue peut exister dans leurs situations pures, ce qu'existe est toujours une mélange de la lumière et de l'obscurité. Cela veut dire que ce qu'existe réellement est le devenir. Comme le troisième élément le devenir se constitue le fond des extrêmes –

¹⁰⁶ Ibid, p. 194

être et néant- et il conditionne les deux. Ce conditionnement, en fait, crée le mouvement qui se passe entre les deux. Si on prend en considération que, un élément de la dualité se réalise en effet, qu'en se transformant l'autre extrême, il faut dire que le troisième élément est l'élément essentiel qui rend possible que les extrêmes soient ce qu'ils sont.

Cependant, le fait dans lequel l'un des éléments extrêmes se réalise dans l'autre élément peut être pensé à partir de l'idée de l'incarnation. Ça veut dire que la résurrection d'un élément dans l'autre peut être vue comme une représentation de l'idée de l'incarnation. Seulement en s'incarnant dans l'autre ou dans son autre, l'un se réalise et devient ce qu'il est. Donc, l'être se réalise en s'incarnant dans le néant ; et le néant se réalise en en s'incarnant dans l'être. Le même mécanisme est valide pour la dualité de l'infini et du fini ; l'infini se réalise seulement en s'incarnant dans le fini. Comme le cœur de l'idée de l'incarnation, évidemment, la dualité de dieu et de l'homme se fonde aussi sur ce mécanisme et cette dialectique. C'est le mécanisme qui transforme la dualité absolue à une dualité achevée ; il s'agit ici d'une situation qui donne lieu à la résurrection d'un élément de la dualité dans l'autre élément. En effet, chez Hegel, cette incarnation ou cette résurrection se produit au cœur d'un troisième élément, le terme pour lequel Hegel est redevable à la théologie chrétienne. Plus clairement, la trinité chrétienne du père, du fils et de l'esprit sacré peut être vue comme le mécanisme construisant la base de la dialectique hégélienne. Bref, l'idée de la dualité achevée se fonde sur cette trinité. Plus spécifiquement, 'l'esprit sacré' est un terme médiateur –un terme qui crée la possibilité de tirer une unité de la dualité absolue. De même que l'esprit sacré garanti l'unité du père et du fils, le concept de la médiation garanti l'unité des extrêmes de la dualité. Comme nous avons déjà dit, ce concept n'est seulement pas relatif à la dualité de l'être et du néant mais il est relatif aussi à toutes les dualités de la philosophie hégélienne. L'unité de toutes les dualités de cette philosophie se dérive de ce concept –de la médiation comme le troisième terme.

Quelles sont les implications de notre analyse ? Si le dogme chrétienne de trinité se pense comme une dualité achevée ; le troisième terme –l'esprit sacré– exprime, en effet, l'interdépendance du père et du fils ou la présence d'un dans l'autre –la présence du fils dans le père et la présence du père dans le fils, la trinité chrétienne n'est pas vraiment une trinité mais est une dualité achevée. C'est dans ce

sens que la dialectique hégélienne doit être entendue comme une représentation philosophique de ce dogme chrétien.

D'une autre perspective, on peut réfléchir sur le concept de la trinité dans sa relation à l'idée de l'incarnation. Entre la trinité et l'incarnation il est possible de construire une relation essentielle. La trinité entendue comme une dualité achevée peut être pensée comme le fait exprimant la vérité de l'idée de l'incarnation. On peut dire que l'incarnation, entendu comme la présence absolue de l'un des extrêmes de la dualité dans l'autre extrême, exprime que la dualité se trouve au fond de l'idée de l'incarnation. Si le troisième élément de la trinité –l'esprit sacré- exprime le fait de l'interdépendance absolue des extrêmes, on peut dire que la trinité exprime en effet l'idée essentielle de l'idée de l'incarnation. Donc, nous dirons que la trinité chrétienne est une dualité achevée ; et cette dualité achevée se fonde sur l'idée de l'incarnation. L'acquisition de la trinité par Hegel se fonde sur l'idée de l'incarnation. Dans ce sens, la répartition ternaire de la méthodologie hégélienne s'inspire du dogme chrétien de la trinité mais, comme nous avons dit, ce n'est pas une trinité réelle mais une dualité achevée.

De nouveau, nous retournons à la problématique qui concerne le lien entre l'idée de l'incarnation et le concept de la relation. Comme nous avons déjà dit, l'idée de l'incarnation dans la philosophie hégélienne exprime la relation absolue entre les extrêmes de la dualité ; premièrement entre la dualité de l'être et du néant, et après, la dualité du dieu et de l'homme ; de l'être et du savoir ; du savoir et de la logique ; de la logique et de la méthode etc. Donc, si on considère le lieu essentiel du 'terme troisième' –l'esprit sacré dans la théologie chrétienne- comme le terme qui crée la possibilité de la présence d'un élément dans l'autre ou celle de l'incarnation, on dirait que l'idée de l'incarnation dans son essence exprime la relation absolue entre les extrêmes de la dualité. C'est pourquoi nous pensons qu'il y a un lien absolu entre l'idée de l'incarnation et le concept de la relation. En effet, le troisième terme dans la philosophie hégélienne et l'esprit sacré dans la théologie chrétienne expriment la catégorie de la relation ; c'est la catégorie unissant les extrêmes de la dualité dans une manière absolue. Dans ce sens, la vérité de l'idée de l'incarnation est relative à la relation absolue et à l'interdépendance des extrêmes de la dualité. Sur le fondement de cette réalité nous voyons une allusion de l'idée de l'incarnation au concept de la

relation qui nous mène à dire que le concept qui se trouve dans l'essence de l'idée de l'incarnation est le concept de la médiation.

En suivant le concept de la médiation chez Hegel, nous allons faire une réflexion sur le concept de la séparation parce que, comme nous avons déjà dit, le concept de la séparation chez Levinas occupe la place du concept de la médiation chez la philosophie de Hegel. Dans ce sens, tous les deux concepts –la médiation et la séparation- se placent sous le concept de la relation. Si le concept de la relation chez Hegel se montre à partir du concept de la médiation, elle se montre chez Levinas à partir du concept de la séparation. Autrement dit, notre réflexion sur la philosophie levinasienne appartient au cadre du concept de la séparation et elle tente de penser la séparation dans la catégorie de la relation. Mais cette fois il faut le faire en partant de l'idée de l'incarnation, en considérant la proximité essentielle entre le concept de la relation et l'idée de l'incarnation.

Cependant ; au premier regard, le cadre général de la philosophie levinasienne se montre comme refusant la possibilité de l'incarnation. Si le concept de la séparation est le concept fondamental de cette pensée, le cadre général de la philosophie levinasienne se trouve dans une contradiction absolue avec l'idée de l'incarnation l'essence de laquelle se présente dans le concept de la médiation. Parce que le concept de la séparation conditionne le dieu et l'ego en même temps dans la philosophie de Levinas, on peut dire que la dualité achevée de la théologie chrétienne –le dieu et l'homme- se montre comme une dualité inachevable. Comme nous avons déjà dit, les concepts fondamentaux de cette philosophie sont conditionnés par la séparation ; seulement en étant absolument séparés ils deviennent ce qu'ils sont. Sur le fondement de ce fait nous concluons que les dualités de la philosophie levinasienne sont les dualités inachevables car une séparation absolue est liée à chaque concept clé de sa philosophie.

Totalité et Infini- doit être pensé dans le cadre de cette séparation essentielle entre le dieu et l'homme, entre l'infini et le fini et entre l'Absolu et l'être. Si l'idée de la transcendance se fonde sur la séparation absolue de l'infini qui est exprimée par 'l'idée de l'Infini', la philosophie levinasienne dans son cadre général se trouve dans une contradiction absolue avec l'idée de l'incarnation. Même si l'idée de l'incarnation va de pair avec le concept de la représentation, l'idée de l'infini chez

Levinas se trouve dans une contradiction absolue avec l'idée de l'incarnation car l'irreprésentabilité absolue est liée à la fois à l'idée de l'infini et au concept de la transcendance.

Levinas essaye de différencier l'infini de l'idée de l'infini en affirmant que l'infini a une transcendance absolue dépassant l'idée, c'est-à-dire, la représentation. Seulement en étant irreprésentable l'infini devient infini ou il mérite son nom d'infini. La situation d'être irreprésentable constitue même l'essence de l'idée de la transcendance chez Levinas. L'Autre est l'Autre parce que il est impossible de l'exprimer et de le représenter dans le cadre du Même et par la raison et la représentation. L'excès et la transcendance absolue sont liés à l'Autre qui se conserve toujours parce qu'en perdant son excès et étrangeté absolue, l'Autre, se perdrait. Donc, on peut dire que l'essence même du concept de l'Autre est conditionnée par le fait de ne pas être conditionné et de ne pas avoir la possibilité de s'incarner.

La philosophie levinasienne s'ouvre à partir de cette discussion liée à la relation entre l'infini et le fini comme les extrêmes de la dualité fondamentale. Comme nous avons déjà dit, l'idée de l'incarnation, aussi, appartient à cette discussion. Contraire à la conception hégélienne qui propose une médiation essentielle et une relation nécessaire et absolue entre l'infini et le fini, la philosophie levinasienne propose une rupture absolue entre l'infini et le fini. Au lieu du concept de la médiation chez Hegel, la philosophie de Levinas se fonde sur le concept de la séparation et cette séparation exprime premièrement la séparation et la rupture absolues entre l'infini et le fini comme les concepts de la dualité fondamentale. Seulement en étant séparés les concepts de l'infini et du fini deviennent ce qu'ils sont. Autrement dit, l'infini et le fini se conditionnent par le concept de la séparation. Pour Levinas, la possibilité d'une relation entre l'infini et le fini –entre les extrêmes de la dualité fondamentale- doit être pensée dans le cœur du concept de la séparation. Parce que Levinas dit :

« De sorte que le métaphysicien et l'Autre ne se *totalisent* pas. Le métaphysicien est absolument séparé. »¹⁰⁷

¹⁰⁷ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 24

Il continue : « L'irréversibilité ne signifie pas seulement que le Même va vers l'Autre, autrement que l'Autre ne va pas vers le Même. Cette éventualité n'entre pas en ligne de compte : la séparation radicale entre le Même et l'Autre... »¹⁰⁸

Cela implique que dans la philosophie de Levinas, le Même et l'Autre se trouvent dans une séparation absolue qui ne permet même pas de parler d'une opposition entre le Même et l'Autre parce que en s'opposant, le Même et l'Autre se forment une totalité englobant tous les deux. Pour Levinas, une telle totalité tirée de l'opposition va détruire la transcendance et la séparation absolues appartenant même à l'essence de l'Absolu, de la transcendance et de l'Autre. C'est pourquoi Levinas dit que : « Si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. »¹⁰⁹ Donc, cette pensée est dominée par une séparation absolue qui ne permet pas à une opposition entre les extrêmes de la dualité. En effet, il est impossible de parler d'une dualité : en tant que les éléments d'une même dualité, –le Même et l'Autre se forment d'abord une totalité. Et pour Levinas ça aboutirait à la destruction de la séparation et de l'étrangeté absolues liées au concept de l'Absolu et de l'Autre.

Cependant, en considérant que le première moment du concept de l'Autre chez Levinas est relatif au concept de dieu, on peut dire que la différenciation du Même et Autre, dans le première moment, signifie un sens lié à la dualité de dieu et homme qui est une dualité constituant l'idée essentiel de la philosophie hégélienne. Autrement dit, les concepts du Même et l'Autre peuvent être pensés conformément à la dualité de dieu et homme qui est la dualité fondamentale de la théologie chrétienne et qui se constitue le fond du dialectique hégélienne. Spécialement, s'il est pense que la première émergence du concept de l'Autre dans *Totalité et Infini* est relatif au concept de l'infini et du dieu dans le premier lieu, on peut dire que la différenciation du Même et Autre se fonde sur la dualité de dieu et homme parce que Levinas aussi dire que : « La distance entre moi et Dieu, radicale et nécessaire, se produit dans l'être même. »¹¹⁰ Ça veut dire que la relation entre le Même et l'Autre signifie, dans son sens fondamental, la relation entre l'homme et le dieu.

¹⁰⁸ Ibid, p. 24

¹⁰⁹ Ibid, p. 27

¹¹⁰ Ibid, p. 40

De plus, quand il essaye de décrire la position de l'Autrui devant le Même Levinas dit que : « Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. »¹¹¹ Autrement dit, l'Autrui comme ma prochain reçoit son transcendance à partir de l'Autre comme dieu parce que par son visage l'Autre comme ma prochain acquit la qualité d'avoir l'idée de l'infini. Dans ce sens, il n'est pas faux de dire que la relation entre le Même et l'Autre est une modalité de la relation entre l'homme et le dieu. Ou, la dualité du dieu et de l'homme se montre comme la dualité du Même et de l'Autre dans la philosophie de Levinas parce que nous voyons que la discussion de l'Autre chez Levinas commence par l'idée de l'infini exprimant l'Autre comme Dieu et tout de suite la discussion se transforme à l'Autre comme ma prochain ; et dans cette opération la transcendance ou la hiérarchie ou la séparation absolues dans leurs liaisons au concept de l'Autre se conserve. C'est pourquoi la relation entre les concepts de l'Autre et du Même peut s'entendre comme une modalité de la relation du dieu et de l'homme. A l'encontre de la dualité hégélienne, la dualité levinasienne –le Même et l'Autre- est une dualité inachevable parce que tous les deux sont conditionnés par la séparation absolue. De plus, la dualité levinasienne n'est pas une dualité réelle si les deux extrêmes de la dualité ne forment pas une totalité qui les englobe. Dans l'absence d'une communauté entre les deux éléments, il est impossible de parler d'une dualité quelconque ; cet argument implique que la dualité levinasienne n'est pas une dualité réelle –s'il est possible de parler d'une dualité dans la philosophie levinasienne.

Au fond du concept de la séparation, la conception philosophique de Levinas propose une dualité inachevable au lieu de la dualité hégélienne qui proposerait une dualité achevée. En nous rappelant que la dualité achevée de Hegel trouve son fond dans l'idée fondamentale de la théologie chrétienne qui est liée à l'idée de l'incarnation comme l'idée exprimant l'achèvement de la dualité insurmontable du dieu et de l'homme ; la philosophie de Levinas est liée à la théologie judaïque. En contraste avec la théologie chrétienne, la théologie judaïque se fonde sur une séparation absolue et radicale entre le dieu et l'homme. Je pense que la conception

¹¹¹ Ibid, p. 43

philosophique de Levinas qui donne un lieu essentiel au concept de la séparation trouve son fond dans l'idée de la séparation absolue dans la théologie judaïque. Donc, au lieu de l'idée de l'incarnation achevant la dualité insurmontable du dieu et de l'homme à partir de la place spéciale de Jésus, la théologie judaïque se fonde sur une séparation absolue entre le dieu et l'homme. Autrement dit, ce qui est proposé par la théologie judaïque exprime l'impossibilité de l'idée de l'incarnation.

Cependant, spécialement dans le livre de *Totalité et Infini*, la conception philosophique de Levinas se trouve dans un parallélisme avec la théologie judaïque si la séparation y occupe une place essentielle. Bien que le premier moment du concept de la séparation soit relatif à la relation entre le dieu et l'homme, le cadrage auquel ce concept appartient est en fait beaucoup plus large. Comme le concept fondamental de la théologie judaïque exprime le décalage radical et absolu entre le dieu et l'homme, le concept de la séparation chez la philosophie levinasienne s'élargit son champ d'influence et devient un concept déterminant toute la structure de cette philosophie. En élargissant son cadrage vers la structure générale de la philosophie levinasienne, le concept de la séparation devient un concept se constituant le fond de la philosophie de Levinas. Le concept de la séparation est le concept fondamental de la philosophie levinasienne et quand il le pose au fondement de sa philosophie il s'inspire de la séparation radicale et absolue chez la théologie judaïque. De plus, en dominant la structure générale de la philosophie levinasienne, le concept de la séparation commence à conditionner tous les concepts fondamentaux de sa philosophie. Autrement dit, dans la philosophie de Levinas, toutes les concepts fondamentaux sont conditionnés par le concept de la séparation ; seulement en étant séparés qu'ils deviennent ceux qu'ils sont.

Ainsi que les concepts fondamentaux de la philosophie hégélienne se conditionnent par le concept de la médiation, les concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne se conditionnent par le concept de la séparation. Cependant, fondé sur le concept de la séparation la conception de Levinas exprime une attitude tellement fondamentale et importante. Je pense que cette attitude est l'attitude phénoménologique qui s'est formée à l'encontre de la réduction cartésienne et

rationaliste.¹¹² Au lieu de cette réduction, l'attitude phénoménologique proposerait une conception fondée sur l'idée de l'irréductibilité des concepts fondamentaux de la philosophie à un concept général à partir duquel tous les autres concepts sont dérivés. En effet, quand nous avons essayé de faire une réflexion sur le cadre général de la philosophie de Hegel, nous avons dit la même chose pour Hegel aussi – l'irréductibilité phénoménologique des concepts philosophiques. Nous avons souligné que le concept de la médiation joue un rôle fondamental relatif à l'attitude phénoménologique dans la pensée de Hegel. Il garantit l'irréductibilité des éléments de la dualité qui entrent dans la médiation par eux-mêmes. Autrement dit, la nécessité d'un des éléments d'entrer à une médiation par l'autre élément signifie que dans l'absence d'une médiation par l'autre un élément ne peut pas exister comme ce qu'il est. Donc, fondé sur la médiation, l'un des éléments opposés entre dans la définition même de l'autre élément. Ni l'être sans une médiation par le néant et ni le néant sans une médiation par l'être peuvent être ce qu'ils sont. Cette situation exprime l'irréductibilité des concepts à un concept général et aussi exprime le fait de penser tous les concepts comme essentiels et fondamentaux.

C'est pourquoi Hegel dit que : « Mais il est tout aussi vrai que, loin d'être indistincts, loin d'être la même chose, l'être et le néant *différent absolument* l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables, *chacun disparaissant directement dans son contraire.* »¹¹³

Nous pensons cette irréductibilité à partir du concept de l'irréductibilité phénoménologique et dirons qu'il est possible de voir cette attitude phénoménologique de Hegel dans la conception philosophique de Levinas aussi. Le concept de la médiation qui assure l'irréductibilité dans la philosophie hégélienne se replace par le concept de la séparation dans la philosophie levinasienne. C'est-à-dire que dans la philosophie de Levinas, le concept de la séparation assure les existences uniques des tous les concepts et assure l'irréductibilité des concepts à un autre concept général. Dans ce sens, le concept de la séparation garantit tous les concepts pour qu'ils puissent conserver les existences spéciales appartenant à chacun et pour que tous les concepts puissent conserver l'excès et le secret appartenant à chacun.

¹¹² Dans notre conception, la réduction cartésienne implique la substantialité et l'essentialité qui traverse la philosophie de Descartes.

¹¹³ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 73

C'est grâce à la séparation que chaque concept se conserve et acquit la possibilité de ne pas être dissous dans un concept général. C'est pourquoi nous insistons que les concepts fondamentaux de la philosophie levinasienne sont conditionnés par la séparation et que le concept de la séparation se trouve dans la structure fondamentale de la philosophie de Levinas. Bien que Levinas réclame que sa philosophie se trouve au loin de la tradition de la phénoménologie, son attitude exprime l'idée essentielle de la phénoménologie –c'est-à-dire, l'irréductibilité- est aussi présente dans sa philosophie que dans la tradition phénoménologique. En somme, le concept de la médiation chez Hegel en tant qu'un mécanisme qui assure l'irréductibilité conceptuelle est remplacée par le concept de la séparation chez la philosophie levinasienne qui fonctionne pour garantir l'irréductibilité conceptuelle.

De nouveau, nous devons retourner à l'idée de l'incarnation comme une idée exprimant la différence fondamentale entre la philosophie hégélienne et la philosophie levinasienne. Il y a là une différence qui exhibe la différence fondamentale de la théologie chrétienne et de la théologie judaïque. L'essence de cette différence est liée aux différentes conceptions concernant la nature de la relation entre le dieu et l'homme comme le mode fondamentale de la relation. Fondant sur l'idée de l'incarnation de la théologie chrétienne, la philosophie hégélienne propose une relation nécessaire et essentielle entre le dieu et l'homme ; d'autre part, fondé sur l'idée de la séparation de la théologie judaïque, la philosophie levinasienne apporte une rupture absolue et une séparation radicale entre le dieu et l'homme. La séparation radicale entre le dieu et l'homme peut se penser comme une modalité de relation ; la séparation est en même temps une relation. Je pense que la philosophie de Levinas se promène autour de cette idée paradoxale car dans cette philosophie la possibilité de la relation avec le dieu, l'Absolu et l'Autre s'ouvre à partir d'une séparation absolue –celles de dieu et du sujet.

J'ai déjà parlé de la séparation absolue et radicale de Dieu et de l'Absolu ; maintenant je parlerai de ce que Levinas a écrit sur la séparation absolue du sujet :

« La séparation n'est radical 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 »¹¹⁴

Et il dit aussi que : « On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme –la dimension du psychique- accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi. »¹¹⁵

En effet, la séparation radicale n'est seulement pas relative aux concepts de l'Autre et de l'Absolu, elle est aussi relative à l'être même du sujet. L'intériorité absolue appartenant à chaque être exprime leurs séparations absolues. En vivant en dehors de Dieu, le sujet accomplirait sa séparation absolue et commencerait à vivre chez soi. Seulement en gardant son intériorité, c'est-à-dire son étrangeté et son secret, chaque étant gagne sa séparation ou sa liberté ; et en atteignant à sa séparation absolue qu'il commence à exister réellement –à exister chez soi. Dans ce sens, le sujet levinasien devient sujet qu'en séparant du Dieu et se pliant sur soi-même. Sur le fond de cette réalité, je dirai que, dans un premier regard, le sujet que Levinas décrit est un sujet cynique car il est absolument détaché du Dieu et de la vérité. En d'autres termes, dans la philosophie de Levinas, la séparation absolue du sujet ne mène pas à une re-génération ou une perpétuation de cette séparation absolue. Après avoir terminé sa séparation absolue, le sujet en effet gagne, toute de suite, la possibilité d'une relation véritable avec le dieu, avec l'infini et la vérité. Ce n'est pas une relation qui conquiert le dieu et la vérité en contraste avec la situation chez Hegel, où grâce à la raison le sujet conquiert la vérité –le savoir absolu. A propos de ce qui se passe ici, Levinas écrit :

« Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes

¹¹⁴ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 50-51

¹¹⁵ Ibid, p. 52

où le 'je pense' entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini' »¹¹⁶

Ni la transcendance et séparation absolue du dieu et ni la séparation absolue du sujet n'expriment que le lien entre le dieu et le sujet se coupe. Je pense que la possibilité de cette relation, malgré la transcendance absolue de dieu et malgré la séparation absolue de sujet, se trouve dans la conception levinasienne dans laquelle tous les concepts et toutes les étants sont conditionnés par la séparation. Autrement dit, la séparation ne doit pas se penser comme une séparation absolue mais comme une séparation qui conditionne la médiation et la relation ; qui implique la médiation et la relation. Seulement l'accomplissement du processus de la séparation, qu'il y apparaît une possibilité d'une relation véritable avec le dieu, avec l'Absolu et avec l'Autre. A propos de la nature de cette relation –s'il nous est permis de l'appeler 'nature'- Levinas dit que :

« L'idée de l'Infini –la relation entre le Même et l'Autre- n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance. En effet, le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de la vérité, il n'y aurait que de l'être. Vérité –contact moindre que la tangence- dans le risque de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur ne rattrape pas la 'distance', n'aboutit pas à l'union du connaissant et du connu, n'aboutit pas à la totalité. »¹¹⁷

Donc, sans séparation il y aurait ni de relation véritable avec le Dieu, ni avec la vérité. De plus, dans cette relation le Même et l'Autre ; le sujet et le dieu ne s'entrelacent pas mais ils se touchent ; il y a ici une situation qui assure la préservation de la séparation entre le Même et l'Autre. Si on considère que la possibilité de l'existence de la vérité et d'une relation véritable avec la vérité se trouve dans le concept de la séparation, nous pouvons dire que la relation entre le Même et l'Autre et celle entre le sujet et le dieu sont conditionnées par la séparation. C'est pourquoi je lis le concept de la séparation chez Levinas comme un concept remplaçant le concept de la médiation chez Hegel. Plus clairement, ainsi que le concept de la médiation conditionne la possibilité d'une relation entre le sujet et le

¹¹⁶ Ibid, p. 40

¹¹⁷ Ibid, p. 54

Dieu, chez la philosophie de Hegel, le concept de la séparation conditionne la possibilité de la même relation chez la philosophie de Levinas. Nous avons développé le concept de la médiation par l'idée de l'incarnation dans notre discussion sur Hegel ; et maintenant on ferait la même chose pour Levinas. Je vois dans la conception générale de la philosophie de Levinas une sorte de l'idée de l'incarnation mais la modalité de cette idée est différente de celle de Hegel. L'assertion que je suis en train de faire est difficile de défendre car on ne trouve pas ce genre de lecture dans les interprétations orthodoxes de Levinas. Pourtant, je dirai que, pour une interprétation profonde de la philosophie de Levinas, il nous faut prendre le risque 'de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur'¹¹⁸ comme il disait.

La manière dont la discussion du concept de l'Autre progresse nous ouvre la possibilité de penser la pensée de Levinas à partir de l'idée de l'incarnation. Comme nous avons dit antérieurement, l'analyse philosophique sur l'Absolu chez Levinas commence par l'idée de l'infini et toute de suite le concept de l'Autre se montre ; et par l'apparition du concept de l'Autre, deux sens du concept de l'Autre existent simultanément : l'Autre comme Dieu et l'Autre comme mon prochain. Si seulement dans son apparition première, le concept de l'Autre signifie l'Autre comme Dieu et Levinas commence par là de penser ce concept l'Autre en tant que mon prochain ; il faut dire que le concept de l'Autre signifie l'Autre comme mon prochain davantage. Cependant, puisque la transcendance est liée au concept de l'Autre, on doit dire que même l'Autre comme mon prochain contient une transcendance et une divinité. A cause de cette proximité entre l'Autre comme Dieu et l'Autre comme mon prochain, il est possible d'affirmer que le concept de l'Autre ou Autrui exprime l'idée de l'incarnation d'une manière spécifique. C'est-à-dire que la transcendance, la hauteur et la noblesse appartenant au concept de l'Autrui implique l'idée de l'incarnation ; l'Autre comme l'incarnation du Dieu. C'est peut-être la raison pourquoi Levinas nous dit que :

« Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune 'connaissance' de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui

¹¹⁸ Ibid, p. 54

n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. »¹¹⁹

Parce qu'il fonde toute la vérité métaphysique, toute la connaissance de dieu et toute la relation avec l'infini sur la relation avec les hommes ou sur la relation avec l'Autrui, Levinas propose implicitement une sorte de l'idée de l'incarnation. Certes, ce n'est pas la conception de l'incarnation chez Hegel parce qu'en contraste avec l'incarnation hégélienne, l'incarnation chez Levinas est notablement différente. Autrement dit, chez Hegel l'idée de l'incarnation fonctionnerait comme un mécanisme assurant l'achèvement de la dualité fondamentale de dieu et homme. Chez Levinas, d'autre part, l'idée de l'incarnation ne signifie pas un tel achèvement mais elle relève d'une sorte de remplacement du dieu par l'Autre. Certes, ce que nous entendons du concept du remplacement n'est pas un remplacement réel et essentiel, l'Autrui n'est pas dieu mais l'Autrui prend la place du dieu. C'est pourquoi je dis que la conception de l'idée de l'incarnation chez Levinas est un remplacement qui va contre la conception hégélienne où l'incarnation était un achèvement –achèvement de la dualité fondamentale de dieu et de l'homme. Par la conception hégélienne d'achèvement il faut entendre la présence absolue des extrêmes de la dualité dans elles-mêmes. Il s'agit ici d'une situation dérivée du concept fondamental de la médiation dans la philosophie hégélienne. C'est une situation, qui exprime, peut-être, pourquoi Levinas choisit le concept de la séparation comme un concept central et fondamental. Plus clairement, l'incarnation hégélienne –la présence absolue d'une extrême de la dualité dans l'autre extrême- est évaluée par Levinas comme la destruction absolue de la dualité ; on peut dire que Levinas propose le concept de la séparation pour conserver cette dualité, essentiellement pour maintenir la dualité fondamentale de dieu et de l'homme.

¹¹⁹ Ibid, p. 77

La dualité

L'insistance de Levinas à conserver la dualité entre le dieu et l'homme à partir du concept de la séparation radicale aboutit à une rupture insurmontable entre le dieu et l'homme. L'accent fort sur l'étrangeté absolue et la transcendance absolue de dieu se résulte dans une perte de la transcendance, une perte du dieu. Etant donné l'absence de la transcendance et du dieu, grâce à l'étrangeté et la distance absolues liées aux concepts de la transcendance et du dieu, il ne reste qu'une seule voie à Levinas pour qu'une relation avec la transcendance et l'achèvement de la dualité fondamentale puissent se présenter. Cette voie-ci est de trouver des nouvelles transcendants approximatifs. Dans notre chapitre sur Levinas, ce que nous avons abordé comme les modalités de l'Absolu, c'est-à-dire comme les modalités de transcendance, peuvent être pensé dans ce sens –au sens des transcendants proches et mondains. Donc, en éloignant le dieu à partir du concept de la séparation absolue et radicale, la philosophie de Levinas perd la possibilité d'une relation véritable avec le dieu bien que Levinas parle de la possibilité de cette relation. En disant « vérité – contact moindre que la tangence –dans le risque de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur ne rattrape pas la 'distance'.. »¹²⁰, Levinas, en effet, exprime qu'une relation avec le dieu et l'Absolu contient toujours le risque de l'illusion et cette relation n'est même pas une tangence. Cette relation levinasienne n'est pas, du tout, une relation. C'est peut-être, pourquoi Levinas est forcé de trouver les transcendants approximatifs. Donc, je pense que le concept de l'Autre dans la philosophie levinasienne doit être entendu dans le sens du concept de la transcendance proche et mondaine. C'est pourquoi, nous avons déjà dit que la philosophie de Levinas peut être pensée à partir de l'idée de l'incarnation, l'idée que nous avons empruntée de la philosophie de Hegel. Cependant, il faut noter que les contenus de l'idée de l'incarnation dans la philosophie hégélienne et dans la philosophie levinasienne sont considérablement différents.

Il faut que nous fassions une réflexion sur la différenciation de l'idée de l'incarnation dans ces deux philosophes. Mais, précédemment, il serait utile d'offrir

¹²⁰ Ibid, p. 54

une discussion générale sur la construction générale de la relation avec le dieu et avec l'Absolu chez eux. Le cadre général de cette analyse se fonde sur la conception de la relation entre l'infini et le fini ; et sur celle de la relation entre le dieu et l'homme ; et l'Absolu et l'être. Toutes ces relations peuvent être pensées dans le cadre de la relation entre l'infini et fini, comme les modalités de cette relation. En déparant de l'idée de l'incarnation, en effet, nous avons essayé de comprendre la nature de la relation persistant entre l'infini et le fini bien que l'implication fondamentale de l'idée de l'incarnation soit la relation entre le dieu et l'homme comme la dualité fondamentale de la pensée théologique. Pourtant, même la relation entre le dieu et l'homme doit être pensé dans le cadre de la relation entre l'infini et le fini de sorte que la relation du dieu et de l'homme soit une relation dérivée de la relation entre l'infini et le fini qui est une dualité et une relation fondamentale.

En effet, en pensant le couple de l'infini et du fini comme la dualité fondamentale et comme la relation fondamentale, nous suggérons indirectement l'interdépendance des concepts de la dualité et de la relation. Ça veut dire que les concepts de la dualité et de la relation nécessitent eux-mêmes. Si l'un de ces concepts n'existe pas, l'autre n'existerait non plus. Donc, il y a une relation conditionnée par la dualité et une dualité conditionnée par la relation. C'est-à-dire que sans dualité il est impossible de parler d'une relation. Sans la dualité de l'infini et du fini, nous ne pouvons pas parler d'une relation entre l'infini et le fini ; et sans la dualité du dieu et de l'homme, nous ne pouvons pas parler d'une relation entre le dieu et l'homme. Seulement en pensant tous les deux comme deux choses essentiellement différentes, il est peut être possible de parler d'une relation entre les deux –le dieu et l'homme, l'infini et le fini. Au fond de cette argumentation et à partir d'elle, il faut faire une réflexion sur les philosophies de Hegel et de Levinas à propos du concept de la relation.

Premièrement, la position philosophique de Hegel sur ce sujet proposerait une conception dans laquelle l'infini et le fini se lient et se nécessitent dans une manière absolue. Comme nous avons déjà dit, dans la philosophie de Hegel, l'infini et le fini existait par une médiation de l'un par l'autre. L'infini existe et se réalise par une médiation avec le fini ; et le fini existe et se réalise par une médiation avec l'infini. Cette idée me dit que dans la conception philosophique de Hegel, l'infini et le fini rentrent à l'un à l'autre et il est impossible de les séparer. A partir de cette co-

existence absolue et interdépendance absolue, on peut dire que la différence entre l'infini et le fini commence à s'annihiler. Autrement dit, en liant les extrêmes de la dualité l'un à l'autre dans une manière essentielle et absolue, la philosophie hégélienne avait détruit la différence essentielle entre l'infini et le fini. En effet, en nommant cette situation comme une dualité achevée, nous avons essayé d'exprimer cette situation-là. C'est-à-dire que, la dualité achevée de la philosophie hégélienne peut être pensée, en même temps, comme une dualité démolie ou éliminée. Peut-être, à cause de cette destruction de la dualité, la philosophie hégélienne se montre comme une philosophie circulaire et totalitaire dont les concepts fondamentaux se réduisent aux monades clos et fermés. Il y a une circularité et une fermeture absolue dans laquelle un seul concept contient tous les autres. Je pense que la dialectique de Hegel est orientée vers la construction d'une relation entre les dualités fondamentales et se termine par une destruction de ces dualités.

Je pense que la critique puissante de Levinas de la philosophie circulaire et totalitaire de Hegel est relative à la situation que nous avons discutée ; c'est la situation qui exprime l'anéantissement de la différence fondamentale entre les extrêmes de la dualité –entre l'infini et le fini, entre le dieu et l'homme. Si on prend en considération que la philosophie unitaire de Hegel se posait comme une réponse et une réaction à la pensée de différence insurmontable entre le savoir et la matière et entre le dieu et l'homme de la philosophie moderne en général et de la philosophie de Kant en particulier ; on peut dire que le tâche fondamentale de Hegel de surmonter le décalage absolu entre le savoir et la matière et entre le dieu et l'homme se termine par une unification absolue de ces dualités. L'attitude robuste de Hegel pour une telle unification se termine par une perte des limites qui séparent les éléments de la dualité et résultent dans une identification des éléments. Du moins, on peut dire que l'essence de la critique levinasienne est relative à cette unification et identification absolues. Donc, en effet, l'effort de Hegel comme un effort de sauver le sujet de son monde solipsiste et cynique et de protéger l'homme de la folie d'unité absolue, s'aboutit dans une autre sorte d'unité et de solipsisme. Autrement dit, en unissant les éléments et les extrêmes de la dualité dans une manière absolue ; Hegel détruisait les limites qui séparaient les éléments essentiellement différentes de la dualité. Il annihilait les identités appartenant à chacune de ces éléments en les identifiant absolument. Donc, ironiquement, l'effort de la philosophie hégélienne de se sauver

de monde unitaire et solipsiste de la philosophie moderne se consomme dans un autre monde unitaire et solipsiste. En effet, on s'aboutit à une unité solipsiste où on est parvenu en parcourant une chemine assez longue.

Si on suit cette discussion, on peut dire que la conception philosophique de Levinas qui accentue le concept de la séparation se réfléchit dans le cadre de cette discussion –la discussion sur l'unité solipsiste et la dualité. Autrement dit, le lieu fondateur du concept de la séparation chez Levinas peut être pensé comme une réponse et une réaction à la philosophie hégélienne qui s'est terminée par une identification des éléments de la dualité et la destruction des limites entre les extrêmes aussi que par l'annihilation de la différence entre l'infini et le fini et celle entre le dieu et l'homme. Dans ce sens, la position philosophique de Levinas peut être entendue comme un retour à la conception philosophique antérieure à Hegel et à la phénoménologie ; d'une certaine manière, on peut dire qu'il s'agit d'un retour à la philosophie moderne en générale et la philosophie cartésienne en particulier. Si on considère que le livre fondamental de Levinas –*Totalité et Infini*- se commence par l'idée de l'infini de Descartes, la manière dont Levinas s'inspire de la philosophie moderne sur Levinas se voit plus clairement. Par exemple, il dit que :

« Et, inversement, l'idée de l'infini désigne une hauteur et une noblesse, une transcendance. Le primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait, conserve ainsi toute sa valeur. L'idée du parfait et de l'infini ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendance. »¹²¹

En effet, Levinas défend la conception de l'idée de l'infini de Descartes qui situe l'idée de l'infini dans une différence absolue et une séparation radicale par rapport à l'homme et au fini. C'est pourquoi nous dirons que l'accent fort de Levinas sur la différence absolue s'apparaît comme un retour à la philosophie moderne qui, en général, posait une séparation insurmontable entre le sujet et l'objet ; le dieu et l'homme ; et l'infini et le fini. D'un part, l'effort de Levinas s'entend comme un effort de redonner au dieu sa transcendance et sa noblesse absolues, la perte duquel se terminerait par la perte du dieu. D'autre part, en revanche, on peut dire que l'éloignement du dieu dans une manière absolue dans la philosophie de Levinas se

¹²¹ Ibid, p. 31

termine par une perte du dieu d'une autre sorte. Cela veut dire que ; la tâche de redonner au dieu sa transcendance et sa noblesse absolues cause la destruction de la possibilité d'une relation véritable avec dieu. Donc, il faut dire, du moins, que la transcendance brûlante et sauvage de la philosophie levinasienne se termine par une perte de la possibilité de la relation véritable avec le dieu. L'idée de l'infini et du parfait que Levinas propose à partir de l'idée de l'infini de Descartes, transforme le dieu et le parfait à un dieu cynique (un dieu qui se plie en soi-même) en considérant sa détachement absolue et séparation absolues par rapport au fini et par rapport à l'homme. Le concept du dieu cynique peut être réfléchi en deux sens ; l'un exprime l'existence seule et détachée du dieu en soi-même en considérant sa transcendance absolue et sa séparation par rapport à la matière et à l'homme. L'autre exprime l'existence cynique du dieu dans le sujet si celui-ci ou l'homme possède l'idée de l'infini en le dépossédant car il n'est pas possible que ça soit une possession au sens exact du mot. En effet, l'idée de l'infini implique qu'il est impossible pour le sujet de posséder cette idée. Certes, elle se réside dans le sujet mais sans être possédée par lui. C'est pourquoi nous dirons que l'idée de l'infini ou le parfait ou le dieu dans la philosophie de Levinas se trouve dans une existence cynique en soi-même et dans son rapport au sujet. C'est dans le même sens que l'on a dit que le cadre général de la philosophie levinasienne se situe dans une contradiction absolue avec l'idée de l'incarnation, si l'idée de l'incarnation exprime la présence absolue du parfait et de l'infini dans le sujet. C'est-à-dire que l'idée de l'incarnation exprime l'existence réelle de l'idée de l'infini et du parfait dans le sujet et dans l'homme ; à l'encontre de la conception levinasienne dans laquelle l'idée de l'infini existait dans une étrangeté et séparation absolues comme absolument séparée, ça veut dire comme absolument cynique ou comme toute seule dans sa nudité.

Grâce à la présence séparée et cynique de l'idée d'infini dans le sujet et sur la possession de l'idée de l'infini tout en le dépossédant ; nous dirons que le cadre général de la philosophie levinasienne peut être pensé comme une perte de la transcendance au sens levinasien de la transcendance intouchable. L'éloignement et la séparation absolue du dieu par rapport au sujet se terminent par une perte de la transcendance et une expulsion de la transcendance. Si nous l'exprimons d'une manière plus modeste, l'effectivité ou l'existence du dieu dans le sujet est perdue, ou l'effectivité du dieu est perdue et l'idée de l'infini devenait à un sujet cynique

habitant dans l'homme séparément. A partir de cette expulsion et de cette perte de la transcendance, nous affirmons que la philosophie de Levinas, se termine aussi par une autre sorte de l'idée d'unité. Autrement dit, dans l'absence d'une transcendance présente, le monde du sujet devient le seul monde ayant réalité et effectivité. Comme déjà dit, cette situation se constitue une autre sorte de la destruction de la dualité. De même que Hegel avait détruit la dualité en rapprochant l'infini et le fini dans une manière absolue, qui se termine une unité absolue ; Levinas, aussi, détruit la dualité en éloignant l'infini et le fini dans une manière absolue, et qui aussi, se termine par une unité. Je pense que tous les deux philosophes, en détruisant la dualité, perdent la possibilité de trouver une mesure pour la vérité et ils se tombent dans un monde solipsiste dans lequel tout est possible et nécessaire. Donc, le cadre général de leurs philosophies peut être décrit par l'idée d'unité mais l'unité hégélienne est une unité totalitaire au cœur du concept de la médiation et l'unité levinasienne est une unité ponctuelle au cœur du concept de la séparation.

Cependant, la distance absolue de la transcendance se réduisant en la perte de la transcendance chez Levinas s'oblige de trouver les transcendances plus proches et plus mondaines. Notre conceptualisation de la 'modalité de l'Absolu' ou de la modalité de transcendance exprime ces transcendances proches et mondaines. Autrement dit, dans l'absence d'une transcendance tangible, la philosophie de Levinas se tourne vers les modalités de l'Absolu et de la transcendance comme les transcendances proches et tangibles. En effet, la philosophie de Levinas est obsédée par l'idée de la transcendance : Au fur et à mesure que Levinas essaye de placer l'Absolu à une distance absolue, la transcendance se montre dans les modalités de l'Absolu. C'est pourquoi, peut-être, nous voyons beaucoup des transcendances dérivées tels que le désir métaphysique, l'Autrui, le visage etc. Dans notre chapitre sur Levinas, nous avons déjà parlé de ces modalités mais il faut repenser le concept du visage à partir de l'idée de l'incarnation. Remarquablement, les modalités de l'Absolu en général et le concept du visage en particulier peuvent être pensées comme une mode de l'idée de l'incarnation d'une autre sorte.

Notre chapitre sur Levinas offrait une discussion sur les modalités de l'Absolu. La distance absolue, l'étrangeté absolue et la transcendance absolue liée au concept de l'Absolu et l'Autre, avait détruit la possibilité d'une relation véritable et réelle avec l'Absolu ou avec l'Autre parce que la définition même de l'Autre, en effet, se

fondait sur sans contextualité –sur l'impossibilité de relation. Nous avons souligné aussi que l'éloignement absolu de la transcendance se termine par une perte du dieu et de la transcendance dans le rapport du Dieu au sujet. Bien que ce ne soit pas une perte de l'idée du dieu et de la transcendance, l'effectivité du dieu et la possibilité d'une relation réelle avec le dieu sont sans doute perdues. Comme nous avons déjà dit, cette rupture absolue entre le dieu et l'homme détruit la possibilité d'une relation entre eux. Cependant, si on se rend compte que Levinas destine toute sa philosophie à l'exaltation de l'idée transcendance, il doit chercher un chemin qui lui ouvrira une possibilité de la relation avec la transcendance. A mon avis Levinas trouve cette possibilité à partir des modalités de l'Absolu telles que le désir métaphysique, l'Autrui et le visage. Comme si l'Absolu se révèle et s'ouvre dans le désir métaphysique, dans l'Autrui et dans le visage, on peut concevoir ces termes comme les modalités de l'Absolu. Nous proposons que ces modalités de l'Absolu soient pensées dans le cadre de l'idée de l'incarnation. Tout se passe comme si l'Absolu s'incarnait dans ces modalités ; car le désir métaphysique, l'Autrui et le visage contiennent les caractéristiques fondamentales liées au concept de l'Absolu. Plus spécifiquement, l'absence de la contextualité et l'étrangeté absolue qui sont en rapport avec ces modalités expriment une sorte de l'idée de l'incarnation, bien que ce ne soit pas la conception d'incarnation de la théologie chrétienne et de Hegel.

Spécialement, le concept du visage peut être discuté à partir de l'idée de l'incarnation parce que Levinas dit que :

« La manière dont se présente l'Autre, dépassent *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, le visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage de l'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* –l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *καθ'αυτό*. Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'une Neutre impersonnel, mais une *expression*. »¹²²

¹²² Ibid, p. 43

Autrement dit, l'Autrui, par sa visage, ne se manifeste pas dans les qualités, la matière et la forme, il se manifeste et se révèle en tant qu'essence. Le visage comme un feu brûlant ou une lumière aveuglante détruit toutes les qualités et les formes. C'est pourquoi le visage n'est pas visible; il s'exprime tout en étant invisible. L'expression καθ'αυτό du visage signifie que par son visage l'Autrui se manifeste en tant qu'essence qui est sans matière, sans forme et sans qualité. Au fond de ce fait, on peut même dire que par son visage l'Autrui se manifeste en tant qu'esprit parce que la signification fondamentale du concept de l'esprit est lié à la sans matérialité, sans contextualité et sans formalité. Le visage est aussi invisible que l'esprit mais il s'exprime ainsi que l'esprit. De plus, le concept de l'esprit peut se penser au même sens que le concept de l'absolu, parce que la signification fondamentale du concept de l'absolu est relatif à la sans matérialité, sans contextualité et sans formalité. En effet, quand nous avons affirmé que le visage est une modalité de l'Absolu, cette argumentation se fondait sur cette proximité entre les concepts de l'esprit, de l'absolu et du visage. C'est aussi pourquoi, nous dirons que par son visage l'Autrui se manifeste en tant qu'essence et esprit. C'est pourquoi, de même, nous dirons que les modalités de l'Absolu peuvent être discutées à partir de l'idée de l'incarnation. Se manifester en tant qu'essence et en tant qu'esprit veut dire, pour moi, que par son visage l'Autrui est une sorte de l'incarnation de l'Absolu en tant qu'absolu. Cependant, il faut dire que c'est une autre sorte de l'idée de l'incarnation par rapport à l'idée de l'incarnation que l'on trouve dans la philosophie hégélienne. L'incarnation hégélienne exprimait l'incarnation de l'Absolu et de l'Esprit dans les qualités, par contre l'incarnation levinasienne exprime l'incarnation de l'Absolu et de l'Esprit en tant qu'absolu et essence. Donc, nous dirons que la philosophie de Levinas, en éloignant la transcendance dans une manière absolue et en arrachant l'Absolu de ses qualités dans une manière absolue, se termine dans la perte de la transcendance et du dieu. Il y a ici une situation qui force Levinas de trouver les transcendances plus proches –les modalités de l'Absolu. Nous avons pensé ces transcendances plus proches et les modalités de l'Absolu à partir de l'idée de l'incarnation malgré que ce soit une autre sorte d'incarnation.

Avant de faire une comparaison entre l'idée de l'incarnation chez Hegel et Levinas, il est utile de faire une discussion sur le rapport du concept de la dualité à l'idée de l'incarnation. Il me semble que l'idée de l'incarnation a ses racines dans la

conception de la dualité. C'est-à-dire que la conception philosophique de l'idée de la dualité détermine la position d'une philosophie spécifique par rapport à l'idée de l'incarnation. Autrement dit, l'émergence de l'idée de l'incarnation est relative à une conception spécifique quant à la dualité ; et je pense que l'idée de l'incarnation toujours va ensemble avec la destruction de la dualité. Bien qu'il soit impossible de dire quelque chose sur l'antériorité ou postériorité d'une ou de l'autre, il me semble que la destruction de la dualité et l'idée de l'incarnation co-existent et co-déterminent. Comme nous avons déjà dit, on peut parler de deux types fondamentaux de la destruction de la dualité : l'un est la destruction de la dualité par un rapprochement excessif des extrêmes de la dualité ; l'autre est la destruction de la dualité par un éloignement excessif des extrêmes de la dualité. La première sorte de la destruction de la dualité exprime la conception philosophique de Hegel, et la deuxième sorte de la destruction de la dualité exprime la conception philosophique de Levinas. Cependant, toutes les deux sortes de la destruction de la dualité se terminent par une idée de l'incarnation. La destruction de la dualité par un rapprochement excessif donne naissance à une unité absolue chez Hegel ; et la destruction de la dualité par un éloignement excessif donne naissance aussi à une unité chez Levinas parce qu'en éloignant la transcendance et l'infini ceux qui restent sont le sujet fini et le monde fini comme une unité et comme le seul monde. Si le monde de Hegel est une unité totalitaire dérivant de l'unification avec l'infini et l'Absolu, le monde de Levinas est une unité ponctuelle qui se dérive de la séparation absolue de l'infini et de l'Absolu.

L'unité hégélienne est une unification et l'unité levinasienne est une dissolution. Fondé sur cet argument nous affirmons que la philosophie de Levinas, aussi, doit être réfléchi à partir de l'idée de l'incarnation. Autrement dit, dans l'absence de la transcendance –absence par éloignement- il ne reste que le monde du sujet qui doit trouver son principe dans son monde unique. Le même mécanisme se montre dans la philosophie hégélienne aussi : dans l'absence de la transcendance –absence par rapprochement- il ne reste que le monde du sujet qui doit, aussi, trouver son principe dans son monde unique. Ça veut dire que l'absence de la transcendance –ou bien par éloignement ou bien par rapprochement- se termine par la nécessité pour le sujet de trouver son principe dans soi-même et dans son monde. Si on se rappelle que le principe est la mesure immesurable –car s'il était mesurable, il n'y

aurait pas de principe, on tomberait dans un cercle vicieux, le principe doit toujours représenter la transcendance. Il n'existe pas un principe qui ne soit pas transcendant. Donc, le fait de trouver le principe dans le monde du sujet voulait à dire que le monde du sujet gagne une existence transcendante. C'est pourquoi l'unité absolue dérivée de la destruction de la dualité se termine par une sorte de l'idée de l'incarnation ; car dans son essence, l'idée de l'incarnation exprime la descente absolue de la transcendance dans le monde fini, ou dans l'homme fini ou la raison fini. Donc, l'idée de l'incarnation exprime le fait de ne chercher le principe transcendant que dans monde du sujet ; c'est le fait qui se dérive de la destruction de la dualité, ou par le rapprochement de l'infini ou par l'éloignement de l'infini. Tout cela veut dire que l'idée de l'incarnation co-existe avec la destruction de la dualité.

Cependant, il faut repenser le concept de la dualité dans une autre perspective. Il faut, peut-être, redéfinir ce concept. Je pense que la dualité ne doit pas être entendue comme une conception dans laquelle les éléments de la dualité se trouvent au même niveau exprimant la réalité dans laquelle les éléments de la dualité sont homogènes. En effet, la conception traditionnelle du concept de la dualité se fondait sur l'idée dont la proposition fondamentale est l'homogénéité de deux éléments de la dualité. Autrement dit, si chaque élément est réduit à son principe fondamental $\alpha\rho\chi\eta$, la conception traditionnelle comprend que les principes fondamentaux de chacun ont la même intensité. C'est-à-dire que si le principe est pensé comme le point transcendantal, chaque élément partage la même transcendance –tous les deux éléments de la dualité sont homogènes dans leurs intensités transcendantales. Donc, les deux éléments partagent la même transcendance. En effet, en partageant la même transcendance, la différence séparant l'un à l'autre s'anéantit et tous les deux deviennent la même chose. Donc, une telle conception de la dualité est une unité plutôt qu'une dualité. C'est pourquoi nous avons pensé la dualité hégélienne et la dualité levinasienne comme une destruction de la dualité et une unité absolue. Autrement dit ; la médiation nécessaire chez la conception philosophique de Hegel nécessite que les deux éléments de la dualité –l'infini et le fini- aient la même intensité et nécessité. D'autre part, la séparation nécessaire chez Levinas nécessite que chaque élément de la dualité puisse exister sans avoir besoin d'autre élément, donc tous les deux éléments ont la même intensité et nécessité. Alors, la destruction de la dualité chez Hegel se fonde sur la présence absolue du besoin mutuel des

éléments de la dualité ; et la destruction de la dualité chez Levinas se fonde sur l'absence absolue du besoin mutuel des éléments de la dualité.

D'autre part, notre discussion sur la relation entre l'idée de l'incarnation et la dualité dans la philosophie de Hegel et celle de Levinas doit être reprise et repensée à partir de ce que nous avons dit sur la définition de la dualité. Autrement dit, le rapprochement des éléments de la dualité par Hegel se termine par la situation dans laquelle l'infini et le fini rentrent en eux-mêmes, et il devient impossible de séparer l'un de l'autre. Par ce rapprochement, en effet, la philosophie hégélienne remplace la dualité de l'infini et du fini par une unité absolue. Cependant, si, ni l'infini peut se déduire du fini ni le fini de l'infini, à la fois l'infini et le fini auraient les principes du même niveau et intensité. L'infini et le fini sont homogènes par rapport à l'intensité de leurs principes transcendants. Donc, l'unité constituée par l'infini et le fini est une unité assemblée par deux principes transcendants homogènes. Fondé sur cette irréductibilité de l'un à l'autre, l'infini et le fini ont les transcendances homogènes de même niveau et de même intensité. En ayant la même intensité, en effet, tous les deux seraient la même chose. Donc, en effet, nous dirons que la philosophie hégélienne ne se termine pas seulement par une unité mais se commence aussi par une unité. Il faut dire peut-être que l'unité hégélienne soit une unité divisée en deux pièces.

D'autre part, la dualité levinasienne est une dualité dont les éléments sont absolument séparés de l'un à l'autre. La séparation absolue et radicale entre les éléments de la dualité levinasienne détruit la possibilité d'une relation entre les éléments dualité. Comme nous avons déjà dit, dans l'absence d'une relation, les éléments de la dualité se ferment sur soi-même et deviennent deux choses transcendantes. Donc, chaque élément de la dualité devient absolu comme une unité ponctuelle. Dans ce sens, la dualité levinasienne cesse d'être une dualité véritable parce qu'en coupant le lien d'une manière absolue entre les éléments de la dualité, la dualité levinasienne détruit la possibilité de rassembler les éléments sous un terme commun comme le terme moyen de la dualité. C'est pourquoi nous dirons que la dualité levinasienne n'est pas une dualité véritable et elle est, en effet, la destruction de la dualité. En effet, nous avons vu la même chose dans la conception hégélienne : En contraste avec la destruction de la dualité dans la philosophie de Hegel qui se

résulte d'un rapprochement excessif des éléments, chez Levinas la destruction de la dualité est dérivée de l'éloignement excessif des éléments.

Alors, toutes les deux conceptions de la dualité se terminent par une destruction de la dualité. Comme on a déjà dit ; il s'agit ici d'une situation qui mène toutes les deux conceptions à l'idée de l'incarnation. L'unité absolue dérivée de la destruction de la dualité exprime la perte de la transcendance et se termine par une immanence absolue ou une transcendance proche et mondaine. Cela revient à dire, c'est la sécularisation de la transcendance qui signifie, en effet, la perte de la transcendance. Cette perte de la transcendance ou cette sécularisation de la transcendance se trouve dans ces deux philosophies ; chez Hegel la perte est opérée par le rapprochement, chez Levinas elle est opérée par éloignement. De plus, à la fois le rapprochement excessif et l'éloignement excessif des éléments, se terminent par la situation dans laquelle chaque élément devient absolu et transcendant parce que les éléments commencent de tirer leurs principes d'eux-mêmes. Nous décrivons cette situation comme la perte de la transcendance ; parce que, englobé et avalé par une unité absolue, le principe perd l'étrangeté et la transcendance qui sont les fonds constructifs du concept du principe. En plus, en faisant les éléments se fermer sur eux mêmes, les deux conceptions philosophiques transforment chaque élément aux éléments absolus et transcendants, c'est-à-dire des éléments qui se transforment aux absolus ponctuels.

Dans ce sens, les deux sortes de la destruction de la dualité –la destruction par rapprochement et celle par éloignement- homogénéise les éléments de la dualité et transforment les éléments aux éléments du même niveau. Ces deux philosophies proposent une dualité absolue dans laquelle chaque élément de la dualité est absolu aussi que transcendant. On arrive à un lieu où la dualité absolue est la même chose que l'unité absolue. Cela aboutit à la situation qui exprime la réalité de l'idée de l'incarnation. Autrement dit, la réalité de l'idée de l'incarnation se trouve dans le fait de tirer une unité absolue d'une dualité absolue. Donc, l'idée de l'incarnation est relative à la conception de la dualité d'une sorte dans laquelle la dualité absolue est la même chose que l'unité absolue. En effet, ce processus peut se penser comme la perte de la distance entre les éléments de la dualité, entre l'infini et le fini. Ironiquement, la distance excessive aussi se termine par une perte de la distance entre les éléments de la dualité comme il est le cas dans la philosophie de Levinas.

Dans ce sens, il faut aussi dire que la perte de la distance entre les éléments de la dualité se termine par l'idée de l'incarnation qui exprime la présence absolue d'un élément dans l'autre ; par exemple la présence absolue de l'infini dans le fini, et celle du dieu dans l'homme.

Au lieu de cette conception traditionnelle de la dualité homogène, je propose une autre sorte de la dualité dans laquelle les deux éléments de la dualité ne sont pas homogènes et dans laquelle les éléments de la dualité n'ont pas l'existence au même niveau. Parce qu'en proposant une dualité dont les éléments ayant la même intensité transcendantale, ce qui nous reste est la duplication de la même unité ; en effet, ce n'est pas une dualité mais une unité. Je pense qu'une dualité véritable doit être constituée par les éléments hétérogènes parce que seulement en étant hétérogènes que les éléments peuvent être des éléments différents. Autrement dit, pour qu'il y ait deux éléments, il faut que ces deux éléments se différencient essentiellement sans quoi ils deviennent la duplication de la même chose –unité. Donc, il faut que les éléments de la dualité aient les principes de l'intensité essentiellement différente. Il faut que les principes des éléments se différencient essentiellement, et que les principes aient les transcendances des intensités différentes. Toutes les autres conceptions de la dualité, se terminent nécessairement par la destruction de la dualité qui signifie la destruction de la transcendance et la résurrection de l'idée de l'incarnation. Pour éviter cette destruction et perte, il faut garder et proposer la dualité mais celle-ci doit être une dualité dont les éléments sont hétérogènes. Donc, l'intensité principale de l'infini doit se différencier de l'intensité principale du fini, l'intensité principale du dieu doit se différencier de l'intensité principale de l'homme.

D'autre part, la perte d'un élément de la dualité se termine par la perte parallèle de l'autre élément. Ce point est spécifiquement important parce qu'il exprime l'existence nécessaire de la dualité et l'impossibilité d'achever la dualité. Le vide créé par la perte d'un élément est rempli par l'autre élément. Par exemple, le vide créé par la perte de l'infini et de la transcendance est rempli par le fini, et le fini commence d'être une chose transcendante ayant son principe en soi-même. Ou bien, le vide créé par la perte du fini est rempli par l'infini comme c'était le cas dans la philosophie de Plotin et de Spinoza. Inversement, cette deuxième attitude aussi se termine par la perte de la transcendance et celle de l'infini parce qu'en perdant son opposé et son contraire l'infini se perd aussi. L'infini et le fini deviennent ce qu'ils

sont seulement qu'à partir d'une conception co-définissant. Autrement dit, l'infini est l'infini par rapport au fini et le fini est fini par rapport à l'infini. En co-existant et co-définissant que l'infini et le fini deviennent ceux qu'ils sont. Dans l'absence de cette dualité, il ne reste que l'infini ou le fini parce que l'infini et le fini deviennent la même chose. Donc, par la destruction de la dualité, ce qui reste est l'unité absolue, ou unité infinie ou bien unité finie ; en effet, c'est le lieu où il est impossible de différer l'infini du fini parce que la différence qui les sépare est enlevée.

Cependant, il faut dire que la totalité philosophique de Hegel, spécifiquement, est relative à la conception que nous avons proposée. Autrement dit, l'effort philosophique de Hegel essayant de lier l'infini et le fini s'une manière nécessaire et absolue, se retourne au cadre de notre propos. Hegel construit une totalité absolue dans laquelle l'infini et le fini se lient l'un à l'autre d'une manière absolue. Dans l'absence de l'un, l'autre se disparaît aussi; il n'y a pas d'infini dans l'absence du fini et il n'y a pas de fini dans l'absence de l'infini. Cependant, je pense que dans un rapprochement excessif la conception hégélienne se termine par la destruction de la dualité et une unité absolue dans laquelle la différence entre l'infini et le fini s'anéantit. Donc, l'effort hégélien de fonder la dualité dans une manière absolue par un lien nécessaire et absolu entre l'infini et le fini se termine par la destruction de la dualité et s'aboutit à l'idée de l'incarnation. Inversement, l'effort levinasien de fonder la dualité dans une manière absolue par une séparation absolue entre l'infini et le fini se termine dans une destruction de la dualité et s'accomplit dans une incarnation d'une autre sorte.

En nous retournons à l'idée de l'incarnation, nous dirons que toutes les deux philosophies parviennent à la même idée de l'incarnation mais les chemins qui les mènent cette idée sont absolument différents et même contradictoires. Autrement dit, les deux conceptions philosophiques contradictoires se rejoignent dans la même idée, dans l'idée de l'incarnation. La cause fondamentale de cette situation est, peut être, la transformation d'un élément à son contraire quand l'élément augmente sa présence et son efficacité –excès. C'est comme Hegel disait : l'augmentation de la lumière jusqu'à un point absolu se termine par l'obscurité absolue ; et à ce point la lumière absolue se transforme à l'obscurité absolue. Je pense que la situation dans la philosophie de Levinas s'explique par cette dialectique : la séparation absolue et radicale se termine par l'unité absolue, que l'on trouve dans l'idée de l'incarnation.

Cependant, bien que les deux philosophies parviennent à la même idée, il faut aussi dire qu'il y a quelques différences importantes entre la conception de Hegel et celle de Levinas à propos du contenu de l'idée de l'incarnation. Si ces deux philosophies parviennent l'idée de l'incarnation à partir des chemins absolument différents, leurs conceptions de l'idée de l'incarnation contiennent des différences remarquables. En effet, le contenu de l'idée de l'incarnation est conditionné par la manière dont la dualité est détruite. Cela veut dire que la différence en ce qui concerne l'idée de l'incarnation est déterminée par la différence qui concerne la destruction de la dualité. La façon fondamentale de la destruction de la dualité était relative au rapprochement des éléments de la dualité ; et c'était la position philosophique de Hegel.

En effet, on peut dire que la conception traditionnelle de l'idée de l'incarnation se fonde sur cette conception ; elle est une conception qui se dérive du rapprochement. Autrement dit, l'essence et l'esprit de l'idée de l'incarnation exprime la pensée d'un lien essentiel et nécessaire entre les éléments de la dualité, entre l'infini et le fini. Bref, la conception traditionnelle de l'idée de l'incarnation se fonde sur le rapprochement des éléments de la dualité, c'est-à-dire, -sur le rapprochement d'infini et fini. En effet, cette conception exprime la possibilité que l'infini se manifeste absolument dans le fini et que l'infini se présente absolument dans le fini. Tout court, l'essence et l'esprit peuvent se manifester absolument dans les qualités et dans la matière. Donc, la problématique peut se réfléchir dans le cadre des dichotomies de l'essence et de la qualité et de l'esprit et de la matière. En départant de cette dichotomie, on peut dire que la pensée essentielle de l'idée de l'incarnation traditionnelle exprime la possibilité de la manifestation absolue de l'essence dans les qualités et la possibilité de la manifestation absolue de l'esprit dans la matière.

Si la conception de l'idée de l'incarnation chez Hegel se fonde sur la conception traditionnelle de l'idée de l'incarnation –c'est-à-dire, sur la conception de l'idée de l'incarnation dans la théologie chrétienne- on peut dire que l'idée de l'incarnation chez Hegel exprime l'incarnation de l'esprit dans la matière et l'incarnation de l'essence dans les qualités. Autrement dit, l'idée de l'incarnation chez Hegel signifie que l'infini ne se manifeste pas dans le fini en tant qu'infini mais se manifeste en tant que fini. De la même manière, l'esprit ne se manifeste pas dans la matière en tant qu'esprit mais en tant que matière. Donc, l'infini se manifeste en

tant que fini, et l'esprit se manifeste en tant que matière. Sur la base de cette raisonnement nous infèrerons que l'incarnation hégélienne est une incarnation d'essence dans les qualités. De plus, en retournant au thème fondamental de notre thèse –la relation de l'Absolu et l'être- nous allons conclure que l'incarnation hégélienne propose l'incarnation de l'Absolu dans l'être en tant que qualités et en tant que fini, n'est pas en tant qu'absolu et pas en tant qu'infini. De cette manière, nous dirons que l'idée de l'incarnation se trouve au fond de la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel.

D'autre part, la conception de l'idée de l'incarnation chez Levinas que nous proposons contient une autre pensée qui est en contradiction avec la conception traditionnelle de l'idée de l'incarnation et avec la conception de Hegel de ce sujet. A l'encontre de la conception hégélienne d'incarnation, ce que nous proposons pour la conception d'incarnation levinasienne est dérivée de l'éloignement des extrêmes de la dualité. A partir de la séparation radicale entre les éléments de la dualité et dans l'absence d'une relation véritable entre les éléments de la dualité, le monde du sujet devient le seul monde possible et la transcendance devient quelque chose d'intouchable. Je pense que dans cette absence de la transcendance, le seul chemin qui reste au sujet, est de trouver la transcendance uniquement dans son monde solitaire. Du moins, c'est ça le mécanisme que je trouve dans la philosophie de Levinas. C'est un mécanisme qui signifie le remplacement de la transcendance absolument séparée et étrange par une transcendance proche et par une transcendance appartenant au monde solitaire du sujet. Selon nous, les modalités de l'Absolu doivent être pensées dans le cadre de ce mécanisme. Ce mécanisme nous présente une méthode d'approcher la transcendance au monde du sujet mais sans que l'on rapproche les éléments de la dualité. Alternativement, le mécanisme levinasien tire la transcendance à partir du monde solitaire du sujet. En effet, ce mécanisme peut être aussi vu comme un mécanisme de la substitution ; la substitution de la transcendance loin et inaccessible par une transcendance proche et mondaine.

A partir de cette discussion, en effet, nous proposons l'idée de l'incarnation pour la philosophie de Levinas. Donc, nous dirons que l'idée de l'incarnation pour la philosophie levinasienne peut être discutée à partir du concept de la substitution. On peut dire que, en substituant la transcendance absolue par les transcendances mondaines, la philosophie de Levinas propose une autre sorte de la conception de

l'idée de l'incarnation. En fait, le cadre général de la philosophie levinasienne se fonde sur l'idée de l'impossibilité de l'incarnation étant donné la séparation radicale et absolue de la transcendance intouchable et inaccessible. Autrement dit, la philosophie levinasienne, en gardant la séparation absolue entre les éléments de la dualité, s'oppose l'incarnation d'un élément de la dualité dans l'autre élément ; l'incarnation d'esprit dans la matière et l'incarnation d'essence dans les qualités. Cependant, cette impossibilité d'incarnation se transforme à une autre sorte d'incarnation. Au lieu de la manifestation absolue d'un élément dans l'autre et de la manifestation absolue d'infini dans le fini, l'incarnation levinasienne propose la manifestation d'infini en tant qu'infini. Conformément à l'idée de la transcendance et à l'idée du sujet chez Levinas, on peut dire que l'infini est entendu comme quelque chose séparé et cynique (ce qui se plie en soi-même). L'existence cynique et séparée de l'infini prévient l'infini de toucher au fini et se dissout dans le fini, en contraste avec l'idée de l'incarnation hégélienne dans laquelle l'infini se dissolvait dans le fini et dans laquelle l'infini touchait au fini dans une manière absolue. Au lieu de la dissolution hégélienne de l'infini dans le fini ; l'infini levinasienne ne se dissout pas dans le fini mais il se redouble en tant qu'infini. En effet, l'incarnation levinasienne peut s'imaginer comme un redoublement de la transcendance et de l'infini. En pensant aux modalités de l'Absolu dans ce cadre, nous assertons que le cadre général de la philosophie de Levinas peut se penser à partir de l'idée de l'incarnation d'une autre sorte.

Cependant, s'il faut définir l'incarnation levinasienne, il faut dire que l'infini levinasienne s'incarne et se manifeste en tant qu'infini ; à l'encontre de l'infini hégélien qui s'incarne et se manifeste en tant que fini. L'Absolu chez Levinas ne s'incarne pas et ne se manifeste pas dans l'être en tant que des qualités finies mais en tant qu'absolu. Inversement, l'Absolu chez Hegel s'incarne et se manifeste en tant que des qualités finies et c'est à dire, comme le fini. Donc, on peut dire que l'incarnation levinasienne est une incarnation essentielle ou une incarnation de l'essence mais l'incarnation hégélienne est une incarnation qualitative ou une incarnation des qualités. Autrement dit, dans l'incarnation hégélienne, l'Absolu se manifeste par ses qualités mais dans l'incarnation levinasienne l'Absolu se manifeste par son essence. En effet, l'impossibilité de l'incarnation d'Absolu dans les qualités signifie que l'Absolu levinasienne continue d'être un Absolu cynique et séparé d'une

séparation inachevable. Tandis que l'Absolu séparé et cynique de Levinas, doit se confronter avec la non-présence ; l'Absolu incarné de Hegel doit se confronter avec la sur-présence. Ironiquement, tous les deux doivent se confronter avec la perte de la transcendance et avec celle de l'Absolu. Donc, la non-présence de l'Absolu aussi que la sur-présence de l'Absolu se terminent par une perte de l'Absolu ; l'un en le comprimant, l'autre en le dissolvant. Selon nous, l'un est la position de Levinas et l'autre est la position de Hegel.

Retournons à la discussion de la relation entre l'Absolu et l'être dans la philosophie de Hegel et dans celle de Levinas. Nous affirmons que la discussion de la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel et chez Levinas doit être reprise à partir de l'idée de l'incarnation. Autrement dit, l'idée de l'incarnation se constitue le fond de la nature de la relation entre l'Absolu et l'être dans les deux philosophes. Si la relation que nous essayons de construire entre l'Absolu et l'être est une relation des extrêmes et des éléments de la dualité fondamentale de l'infini et du fini, on dirait que le meilleur concept pour une discussion sur cette relation serait le concept de l'incarnation. Parce que, l'Absolu et l'être, chacun, se montrent comme le mode fondamental de la dualité fondamentale de l'infini et du fini. Donc, l'idée de l'incarnation comme le mécanisme essentiel pour construire une relation entre l'infini et le fini, peut être pensée comme l'idée essentielle pour discuter la relation de l'infini et du fini dans les philosophies hégélienne et levinasienne. C'est pourquoi, aussi, nous avons choisi l'idée de l'incarnation pour interpréter les cadres généraux de leurs philosophies, et spécifiquement pour entendre la relation entre l'Absolu et l'être. Autrement dit, en liant l'Absolu à l'infini et l'être au fini, nous tentons à faire une discussion sur la relation de l'Absolu avec l'être à partir de l'idée de l'incarnation. Donc, nous pensons l'Absolu et l'être comme deux éléments et deux extrêmes d'une dualité qui est une manifestation ou un mode de la dualité de l'infini et du fini. La relation de l'Absolu et l'être dans la philosophie de Hegel et de Levinas, doit prendre son point de départ de l'idée de l'incarnation.

Notre discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être s'est focalisée sur la relation entre les éléments et les extrêmes de la dualité fondamentale d'infini et fini. Les autres dualités dérivatives comme le dieu et l'homme, l'esprit et la matière, l'essence et le forme ou les qualités et le dieu et l'univers, sont pensées comme les modes de la dualité fondamentale de l'infini et du fini. Cela implique que toutes

autres dualités dérivatives aussi ont le même mécanisme de la dualité de l'infini et du fini. Autrement dit, le mécanisme fondé sur l'idée de l'incarnation s'applique à toutes les autres dualités dérivatives. Donc, la nature de la relation entre de l'infini et du fini constituée par l'idée de l'incarnation s'applique aux autres dualités en même temps. La nature de la relation entre l'infini et fini est le même que la relation entre le dieu et l'homme, que la relation entre l'esprit et la matière et que la relation entre l'essence et les qualités. Cette cohérence et cette continuité de la nature de la relation se montre dans toutes les deux philosophies.

Dans la philosophie de Hegel, la relation entre les éléments de la dualité de l'infini et du fini est constituée par le rapprochement des éléments de la dualité. Nous avons dit que la position de Hegel doit être pensée comme une sorte de l'idée de l'incarnation –l'incarnation par rapprochement. De même manière, cette sorte spécifique de l'idée d'incarnation –l'incarnation par rapprochement- se manifeste dans les autres dualités de la philosophie hégélienne. Par exemple, la relation entre le dieu et l'homme est constitué par rapprochement, de même que la relation entre l'esprit et la matière aussi est constitué par rapprochement, en tant que le rapprochement excessif est une sorte spécifique de l'idée d'incarnation. Dans la philosophie de Levinas, la relation entre l'infini et le fini est constituée par l'éloignement des éléments de la dualité. Nous avons aussi dit que la position philosophique de Levinas peut être pensée comme une autre sorte de l'idée de l'incarnation –l'incarnation par éloignement. De même, les autres dualités de la philosophie levinasienne s'appliquent le même mécanisme de l'idée de l'incarnation d'une autre sorte –l'incarnation par l'éloignement excessif. Par exemple, la relation entre le dieu et l'homme est constitué par l'éloignement, de même que la relation entre l'esprit et la matière est constituée par l'éloignement, en tant que l'éloignement excessif est une autre sorte de l'idée de l'incarnation. Sans cette relation dérivée d'éloignement, on ne peut pas entendre les modalités de l'Absolu chez Levinas; spécifiquement il serait impossible d'entendre le concept du visage. Parce que Levinas définit le visage comme quelque chose déchirant la forme et les qualités, malgré qu'il ait une forme aussi.

Il faut, de nouveau, répéter ce que Levinas dit sur le visage :

« La manière dont se présente l'Autre, dépassent *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, le visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage de l'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* –l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'une Neutre impersonnel, mais une *expression*. »¹²³

Autrement dit, le visage comme un esprit étranger et séparé se révèle dans une forme mais tout de suite il déchire la forme et les qualités de cette forme. En effet, la manifestation καθ'αυτό du visage exprime l'incarnation au cœur du concept de l'éloignement et il relève de la manifestation de l'infini et de l'esprit en tant qu'infini et esprit. C'est pourquoi nous avons dit que l'incarnation levinasienne doit se penser comme une incarnation essentielle ou une incarnation d'essence. A savoir que ; le concept du visage peut être pensé entre les deux extrêmes du concept du visage ; l'un est l'expression du visage comme l'esprit et l'autre est les qualités et la forme du visage comme la matière. Bien que l'expression du visage se montre dans les qualités et dans la forme du visage ; le sens essentiel du concept de l'expression se fonde sur le déchirement des qualités et de la forme du visage. Pour que le visage se montre comme expression et comme esprit, il faut que l'expression du visage se sépare et s'éloigne des qualités de la forme du visage comme les éléments constituant l'autre extrême de la dualité dans le visage. Autrement dit, le concept de l'éloignement continue d'être le mécanisme fondamental pour l'expression qui est la transcendance du visage ; seulement en se déchirant et en s'éloignant des qualités et de la forme, l'expression ou l'esprit du visage se montre. Nous nommons cette manifestation du visage au cœur de l'éloignement "l'incarnation essentielle" ou "l'incarnation en tant qu'essence".

En retournant à la discussion sur la relation de l'Absolu et l'être, il faut répéter que la nature de cette relation doit être discutée à partir de l'idée de l'incarnation dans ces deux conceptions philosophiques, étant présupposé que l'Absolu est relatif à l'infini et l'être est relatif au fini. Dans ce sens, la compréhension de la dualité, en

¹²³ Ibid, p. 43

effet, détermine la nature de la relation entre l'Absolu et l'être, entre l'infini et le fini. La dualité hégélienne détruite par le rapprochement des éléments conditionne la nature de la relation entre l'Absolu et l'être. Autrement dit, comme la dualité de l'infini et du fini, la dualité de l'Absolu et de l'être est détruite par la philosophie hégélienne et l'essence de cette destruction se fonde sur l'idée de l'incarnation. En rapprochant excessivement, la philosophie de Hegel transforme l'Absolu et l'être aux concepts inséparables et concepts qui se rentrent l'un à l'autre. Etant donné le cadre général de la philosophie de Hegel dans laquelle l'être se réalise par la médiation du néant et le néant se réalise par la médiation de l'être, l'Esprit ou l'infini ou le dieu se réalisent par la médiation de la détermination. La détermination est la négativité et l'effectivité par les qualités équivaut à l'univers, aux étants et à la matière. C'est pourquoi Hegel dit que :

« Il y a *détermination réciproque du Fini et de l'Infini* ; le Fini n'est fini que par rapport au devoir-être ou à l'Infini, et l'Infini n'est infini que par rapport au Fini. Ils sont inséparables et, en même temps, réciproquement 'autres' ; chacun d'eux recèle dans son sein son 'autre' ; c'est ainsi que chacun est l'unité comprenant lui-même et son 'autre' et peut être défini comme une existence destinée à *ne pas être* ce qu'elle est elle-même ni ce qu'est son 'autre'. »¹²⁴

Autrement dit, l'Esprit ou l'Absolu [l'Infini] se réalise par la médiation de l'être [le Fini] ce qui fait que l'être devient quelque chose appartenant à l'essence même de l'Absolu, et inversement que l'Absolu devient quelque chose appartenant à l'essence même de l'être. Les éléments de la dualité s'entremêlent absolument ; c'est ici un fait que nous avons auparavant constaté comme le fait exprimant la réalité de l'idée de l'incarnation. Donc, on peut dire que l'Absolu se réalise seulement en s'incarnant absolument dans l'être ; et l'être se réalise en s'incarnant absolument dans l'Absolu. En prenant notre point de départ de cette interdépendance absolue et de cette totalité dont les éléments sont inséparables, nous inférons que le cadre général de la philosophie de Hegel devrait se penser comme une destruction de la dualité au cœur de l'idée de l'incarnation. De cette manière, la destruction de la dualité par le rapprochement –l'incarnation- se termine par une unité et totalité absolues dans un lieu où l'unité et la totalité sont la même chose –une unité séparée

¹²⁴ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 143-144

en deux, ou une unité, une totalité absolue. Donc, on peut dire que la totalité hégélienne est dérivée de la destruction de la dualité, ce qui implique que la totalité hégélienne se fonde sur l'idée de l'incarnation. La relation entre l'Absolu et l'être se produit au cœur de l'idée de l'incarnation. De nouveau, il faut rappeler et exprimer le lieu essentiel de l'idée de l'incarnation dans la philosophie de Hegel ; et c'est une sorte d'incarnation causée par le rapprochement excessif des éléments de la dualité ou des extrêmes de la dualité.

D'autre part, comme nous avons déjà dit, la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas, peut être discuté à partir de l'idée de l'incarnation bien que ce ne soit pas la même sorte de l'idée de l'incarnation que l'incarnation hégélienne. L'incarnation levinasienne est décrite par nous comme une substitution. Cela veut dire que, l'incarnation levinasienne exprime l'incarnation de l'infini en tant que infini ; les modalités de l'infini et de l'Absolu se manifestent comme les substitutions de l'infini. En contraste avec l'incarnation hégélienne qui exprime l'incarnation dans les qualités et dans l'être, l'incarnation levinasienne signifie l'incarnation de l'infini en tant qu'essence comme un déchirement des qualités et de l'être et de la forme. Etant donné que notre thèse est relative à la relation entre l'Absolu et l'être, ce dernier point est spécifiquement important. Voici la question qui se pose : comment doit-Levinas construire la relation entre l'Absolu et l'être au cœur de ce déchirement ? Dans le chapitre sur la relation de l'Absolu et l'être chez Levinas, nous avons suivi cette question ; et nous avons constaté que la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas se fonde sur le concept de la séparation et de la rupture. Sur la relation de l'Absolu dans cette philosophie nous avons dit aussi que : Il s'agit d'une rupture absolue qui ne peut être expliquée ni par la négation ni par la limitation ni par l'émanation parce que tous ces termes réfèrent à un rapport de participation entre le Bien et l'Être, entre le Dieu et la créature. Ces termes impliquent une totalité englobant l'Absolu et l'Être, le Dieu et la créature ; la totalité dont Levinas accuse à cause de sa réduction de l'Autre au Même et de sa destruction de l'Autre ou l'Absolu en niant l'altérité absolue et la transcendance de l'Absolu. En s'éloignant de la négativité et de l'émanation, Levinas proposerait le concept de la création comme un concept exprimant la rupture absolue entre l'Absolu et l'être et en insistant sur l'absurdité de la relation entre l'Absolu et l'être.

Cependant, quand nous avons proposé l'éthique levinasienne comme une sorte d'ontologie, nous avons constaté que la relation éthique au cœur des concepts du désir métaphysique, l'Autre, l'Autrui et le visage se donne à penser comme le lieu dans lequel la relation entre l'Absolu et l'être se forme. En définissant le désir métaphysique, l'Autre, l'Autrui et le visage comme les modalités de l'Absolu et en considérant leurs lieu essentiel pour la construction des champs immanents comme le langage et la raison, nous nous sommes fixé sur l'idée que l'éthique levinasienne doit s'entendre comme une nouvelle ontologie. En partant de cette idée nous avons proposé que la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas soit reprise à partir des modalités de l'Absolu telles que l'Autre, l'Autrui et le visage. En effet, une étude qui néglige ces modalités de l'Absolu n'aurait pas la possibilité de dire quelque chose sur la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas. Il ne resterait que l'absolu en tant qu'une absurdité inconnaissable et sur quoi il serait impossible de penser et de dire quelque chose. Vis-à-vis cette réalité nous avons tourné notre attention sur les modalités de l'Absolu comme les concepts sur lesquelles la relation entre l'Absolu et l'être se constitue. Cependant, nous avons aussi interprété le concept de l'être comme le champ d'immanence et de totalité dans sa réalité parce que les déterminations et les qualités de l'être signifient toujours les lois, l'ordre et la rationalité. En rendant compte que les éléments de l'ordre se réfèrent et se lient entre eux, nous avons pensé à l'ordre comme totalité ; et l'être comme le champ de la totalité. Aussi, en considérant la rationalité surgissant dans les qualités et dans l'ordre comme un réseau liant tous les éléments à eux-mêmes, un réseau dans lequel tous les éléments se réfèrent –et signifient, nous avons interprété l'être comme le champ d'immanence.

De cette manière, nous avons discuté la relation entre l'Absolu et l'être par une autre conceptualisation, et commencé à penser cette relation à partir des concepts tels que 'les modalités de l'Absolu', 'les champs de totalité' et 'le champ d'immanence' comme l'un signifiant l'Absolu et l'autre signifiant l'être. Parce que nous avons constaté que quand Levinas parle de l'être il lie toujours le concept de l'être aux concepts de l'immanence, de la raison et de l'ontologie. Et parce que nous avons aussi constaté que quand il dit la transcendance et l'infini il les réfère toujours à la transcendance de l'Autrui et à l'éthique.

Nous proposons de repenser la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être dans une autre perspective. Il faut essayer d'entendre les prémisses de la philosophie levinasienne à partir desquelles les modalités de l'absolu et les champs de la totalité se sont tirées. Autrement dit, il faut tirer les prémisses essentielles de la philosophie levinasienne conditionnant les concepts de l'Autre, Autrui, le désir métaphysique et le visage. En considérant les existences anarchiques et absolues de ces concepts, nous dirons que la philosophie de Levinas substitue ces concepts par l'idée de l'infini et par l'Absolu. Cela veut dire que la distance inachevable et absolue de l'infini qui détruit la possibilité d'une relation directe avec l'infini nécessite pour la philosophie levinasienne de trouver les transcendances proches et mondaines. Je pense que ces transcendances proches comme l'Autrui et le visage doivent être pensées comme les substitutions de l'Absolu et de l'infini. Autrement dit, l'Absolu intouchable se substitue par les modalités touchables de l'Absolu.

Cependant, cette substitution n'est pas seulement relative à l'infini et à l'Absolu mais elle est aussi relative au concept de l'être. Cela veut dire que la philosophie de Levinas suit encore la compréhension phénoménologique quant au concept de l'être. Autrement dit, ainsi que la phénoménologie pensait l'être dont le sens et la connaissance en sont inséparables, la conception levinasienne recherche le concept de l'être de la même manière. En effet, quand Levinas dit être, l'ontologie, la raison, la connaissance et l'immanence sont toujours impliqués. C'est pourquoi nous dirons que dans la philosophie de Levinas la substitution n'est pas seulement relative à l'infini et à la transcendance mais elle est aussi relative au concept de l'être. Spécialement, dans *Autrement qu'être* Levinas essaie de construire une relation entre la transcendance et l'être. En rendant compte de cet effort, nous avons dit qu'*Autrement qu'être* doit s'entendre comme un travail qui reprend l'éthique comme un fond ontologique –un projet de l'éthique comme ontologie. Cependant, dans la philosophie de Levinas, pas seulement la transcendance sur quoi l'éthique se fonde mais également le concept de l'être se montrent au cœur du concept de la substitution. La transcendance de l'infini se substitue par les concepts de l'Autrui et du visage ; et le concept de l'être se substitue par la connaissance, la raison et l'ontologie. Ce deuxième point exprime, d'un part, l'inséparabilité de l'être de sa connaissance qui manifeste la compréhension phénoménologique de la philosophie levinasienne. Et d'autre part, le lieu essentiel du concept de la substitution tel que

nous l'avons décrit, révèle de l'influence considérable de Derrida. Spécifiquement, en considérant *Autrement qu'être* qui essaye de dériver l'ontologie et l'être, de l'éthique, et en constatant que l'éthique se fonde sur les modalités de l'Absolu. Donc, en effet, on peut dire que l'effort de Levinas ne s'oriente pas vers la construction d'une relation entre l'Absolu et l'être mais se met but de est relatif à construire une relation entre l'éthique et l'ontologie. De toute manière, on peut dire que dans la philosophie de Levinas, la possibilité d'une relation avec l'Absolu reste dans le cadre de la mondanéité car cette relation se passe dans la relation sociale. Autrement dit, la conception levinasienne de la transcendance n'exprime pas une relation avec le Dieu mais une relation avec l'Autre ou avec les autres hommes appartenant au monde fini. L'infini se substitue par l'éthique et l'être se substitue par l'ontologie ; et tout les deux sont mondains et humains.

A cause de la séparation absolue entre l'Absolu et l'être chez Levinas, et grâce aux modalités de l'Absolu proposé par nous, on peut dire que dans la philosophie de Levinas, le monde du sujet au cœur de la relation sociale remplace la transcendance absolue et de l'infini. Autrement dit, l'étrangeté et la distance absolue liée à la transcendance et à l'infini, aboutissent à la perte de la transcendance absolue qui peut se nommer aussi Dieu. Je pense que c'est la situation qui force la philosophie de Levinas de trouver les transcendances proches et mondaines, ou qui force la philosophie de Levinas de substituer la transcendance absolue par les transcendances proches et mondaines. En effet, dans une perspective plus large, on peut dire que l'Infini se substitue par le monde du sujet. Le monde du sujet se met à se substituer à l'Absolu aussi qu'il devient la duplication de l'Absolu parce que toute relation possible avec l'Absolu doit prendre son point de départ du monde du sujet et des relations sociales se qui se passent dans le monde du sujet. On peut dire que la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas se fonde sur le concept de la substitution. Autrement dit, l'être peut être pensé comme une substitution ou comme une duplication de l'Absolu, de l'infini et de la transcendance. Il est possible de discuter l'influence de la philosophie de Derrida sur la philosophie de Levinas, en départant de l'idée de la substitution. Bien que la manière dont Levinas conçoit la relation entre l'Absolu et l'être se retourne principalement à l'idée de la création ex-nihilo ; parce qu'il y a la possibilité pour l'être et pour le sujet de se séparer absolument de l'Absolu, l'être et le sujet se présentent comme ayant ses principes

essentiels –*arches*– en eux-mêmes, car la possibilité de se séparer absolument exprime la réalité d’avoir son principe essentiel. D’autre part, si la possibilité de la transcendance s’ancre aussi dans le concept de l’Autrui qui appartient à ce monde séparé et fini ; le monde et l’être peuvent être réfléchis dans le cadre de la ‘logique du supplément’ derridienne. Si l’Infini en tant qu’infini s’évanouit chez Levinas, dans le cadre général de la philosophie levinasienne il s’agit d’une destruction de la dualité et d’une perte de la transcendance. Dans la distance absolue de l’Infini en tant qu’infinie dans l’absence d’une relation possible avec l’infini ; le monde solitaire, le monde du sujet et l’être se posent comme des existences principales et commencent à se substituer à l’infini et l’Absolu.

En disant que la philosophie levinasienne a détruit la dualité en mettant à distance les éléments de la dualité et qu’elle s’est terminée par une perte de la transcendance, grâce à l’éloignement de la transcendance qui est aussi un des éléments de la dualité de transcendance et immanence ; nous avons exprimé cette réalité. La perte de la transcendance par éloignement se termine par le besoin de tirer une transcendance du monde du sujet qui est le seul monde accessible au sujet. De plus, quand nous avons pensé la philosophie de Levinas à partir de l’idée l’incarnation, nous avons essayé de faire entendre cette réalité ; celle qui exprime la transformation du monde du sujet au monde séparé et absolu qui prend le place de l’Infini en tant qu’infini et de l’Absolu en tant qu’absolu. Maintenant, nous soulignons que l’incarnation essentielle ou d’essence chez Levinas, se donne à penser à partir du concept de la substitution. C’est la substitution de la transcendance absolue et d’infini par les transcendances appartenant au monde du sujet. En fait, les transcendances mondains et proches n’appartiennent pas à l’immanence absolue du sujet égoïste et fermé ou animale. Ces transcendances se montrent comme les éléments absolument étrangers et séparés dans le sujet, et comme les éléments débordant sa capacité du sujet. Cependant, bien qu’ils demeurent dans le sujet en débordant le sujet, il faut dire qu’ils appartiennent au sujet en considérant qu’ils y résident si le sujet ne rencontre pas avec l’infini absolument étrangère et distante mais avec l’infini qui réside en soi-même. C’est pourquoi dans la philosophie de Levinas, le sujet est le lieu de la transcendance ; et que le monde du sujet devient quelque chose absolument séparé qui demeure par soi-même et quelque chose qui n’a que sa transcendance en soi-même. Cette réflexion nous donne la possibilité de

dire que le cadre général de la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas, peut être pensé à partir du concept de la substitution.

De cette manière, en partant d'une autre perspective, la relation entre l'Absolu et l'être peut se concevoir comme une relation de la substitution. L'être, le monde et le monde du sujet se montrent comme les existences remplaçant l'Absolu ; ou par la création, l'Absolu se reflète dans l'être en tant qu'absolu, tout en redoublant soi-même. Je pense que l'idée derridien de la substitution et la logique du supplément peut être utile pour entendre la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas. En commençant par l'idée derridien de la substitution, je propose que la relation entre l'Absolu et l'être puisse se penser au cœur du concept de la duplication et du redoublement. Bref, l'être chez Levinas s'entend comme une sorte de redoublement de l'Absolu. Si la séparation absolue est liée au concept de l'être chez Levinas et si on accepte qu'il y ait une absurdité dans son concept de la création, on peut conclure que la création ex-nihilo de l'être est une rupture absolue de l'Absolu. C'est pourquoi, peut-être, Levinas pense l'idée de la création ex-nihilo comme quelque chose miraculeuse ou absurde. Il dit que :

« Un Bien par-delà de l'Être et par-delà la béatitude de l'Un –voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l'Un. L'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille. »¹²⁵

En définissant la création comme une merveille, Levinas, en effet, laisse sans réponse la question de la relation entre l'Absolu et l'être. Cependant, la merveille de la création exprime la possibilité d'un être absolument séparé n'ayant pas son principe. Ça veut dire l'Absolu suscite un être qui est absolument séparé de lui. La merveille est ça : l'être qui est créé par le dieu a la possibilité de se séparer du dieu ; le point qui signifie le moment de la contradiction chez Levinas. En fait, fondé sur la possibilité de l'être de se séparer absolument, on peut dire que l'infini ou l'Absolu tire de soi-même un être absolument séparé qui veut dire que l'Absolu se tire de soi-même un être absolu ayant son principe en soi-même. Selon ma réflexion, cette séparation absolue de l'être exprime la subsistance par soi-même de l'être ; avec

¹²⁵ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 325

l'implication que l'être garde bien son principe dans soi-même. Sur la base d'une proximité du sens entre les concepts de principe et de transcendance, nous infèrerons que l'être levinasienne commence d'être une chose transcendante au cœur du concept de la substitution. Autrement dit, la rupture absolue de l'être par rapport au dieu, se termine par la situation dans laquelle l'être même devient quelque chose absolu. Ce point exprime le fait, que nous avons proposé, que par l'éloignement de la transcendance le monde créé devient quelque chose qui est transcendante en soi-même. C'est la situation que l'on a aboutit par la destruction de la dualité ; et qui exprime la substitution de la transcendance par le monde, dans l'absence d'une transcendance tangible et accessible. C'est une situation qui se termine nécessairement par l'idée de l'incarnation d'une autre sorte. En effet, si on considère la séparation absolue de l'être et la merveille de l'être, le concept derridien de la substitution s'illumine la relation entre l'Absolu et l'être. Au lieu de l'incarnation hégélienne qui présume la manifestation absolue de l'Absolu dans l'être ; dans l'incarnation levinasienne, l'être se transforme à l'Absolu au cœur du concept de la substitution.

Dans notre chapitre sur Levinas, nous avons pensé l'Absolu chez Levinas à partir des concepts du désir métaphysique, de l'Autrui et du visage que nous avons décrits comme les modalités de l'Absolu. Maintenant, nous disons que les modalités de l'Absolu se donnent à penser dans le cadre du concept de la substitution. Ça veut dire que l'Absolu se substitue par les modalités de l'Absolu. Cependant, cette substitution n'est pas seulement relative à la relation entre l'Absolu et les modalités de l'Absolu. En gros, on peut dire que les modalités de l'Absolu appartiennent au monde du sujet, c'est-à-dire au monde absolument séparé du dieu. Nous avons décrit cette situation comme une substitution de la transcendance vers le monde du sujet ; c'est la substitution de la transcendance dont les liens sont coupés par l'éloignement absolu. Autrement dit, les modalités de l'Absolu doivent être pensées comme appartenant au monde du sujet tout en y préservant leurs étrangetés. Tout en appartenant au monde du sujet, les modalités de l'Absolu continuent d'être absolument étrangères et séparées du monde du sujet. D'un part, cela révèle du moment de la contradiction chez Levinas. D'autre part, elle explique la transportation de l'Absolu absolument distant et étrangère au monde du sujet. Comme déjà dit, la destruction de la dualité par éloignement se termine par un décalage absolu de la

dualité ; et dans ce décalage absolu, la transcendance réelle et l'Absolu réel sont perdues. De cette manière, la conception levinasienne commence de subsister l'élément manquant de la dualité par le sujet et son monde. Le sujet s'impose de trouver la transcendance dans son monde fini. C'est pourquoi nous dirons que la transcendance levinasienne doit être pensée comme une sorte d'incarnation qui est une incarnation essentielle. Bref, l'Absolu se montre en tant qu'absolu à l'encontre de l'incarnation hégélienne dans laquelle l'Absolu se manifeste en tant que qualités. Dans la conception levinasienne, l'être prend la place de la transcendance au cœur de sa capacité de se subsister tout en absolument se séparant de l'Absolu.

Il faut répéter, de nouveau, que la philosophie de Levinas se fonde complètement sur l'idée de la transcendance ; mais je pense qu'il n'y pas de possibilité d'une relation directe réelle avec l'Infini en tant qu'infini. Ou ; l'infini se trouve dans la philosophie de Levinas comme une idée vide, abstrait qui n'a pas de fonction dans la structure générale. En effet, l'infini se trouve dans sa philosophie comme un excès ; c'est la réalité de l'idée de l'infini qui, en fait, est explicitement décrite par Levinas. Donc, dans l'absence de la possibilité d'une relation avec l'infini abstrait, vide et éloigné absolument ; les modalités de l'Absolu –les absolus positives- commencent de construire la base d'une relation possible avec l'idée de la transcendance de l'infini. Quand nous avons dit l'incarnation essentielle ou l'incarnation d'essence, nous avons essayé d'expliquer cette réalité. Et en soulignant la substitution de l'Absolu par les modalités de l'Absolu, nous essayons, encore une fois, d'exprimer la même réalité. Cependant, si on prend en considération que les modalités de l'Absolu, aussi, appartiennent au monde fini et créé, on verrait que la relation entre l'Absolu et l'être peut se concevoir comme une relation de la substitution. Donc, on peut parler de deux formes essentielles de la substitution : la substitution de l'Absolu par les modalités de l'Absolue et la substitution de l'Absolu par le monde créé et l'être. Cependant, la substitution de l'Absolu par le monde créé n'est pas fait directement mais par la médiation des modalités de l'Absolu. Bien plus, entre les modalités de l'Absolu et les champs de la totalité, il y a une sorte de relation d'une substitution. Bien que les modalités de l'Absolu se constituent la base des champs de la totalité et qu'ils se dérivent des modalités de l'Absolu ; les champs de la totalité prennent le lieu des modalités de l'Absolu dans une certaine manière.

Spécialement, le livre postérieur de Levinas –*Autrement qu'être*– subissant explicitement des influences de la philosophie derridienne, peut ouvrir la possibilité d'une meilleure compréhension du concept de la substitution. En particulier, le concept de la subjectivité qui se rapporte au concept de la substitution est utile pour reconnaître le moment derridien dans la philosophie de Levinas. La position hiérarchique et anarchique de l'Autrui dans *Totalité et Infini* s'élargit jusqu'à la subjectivité et au sujet. Quand nous avons traité la transcendance de l'Autrui comme une transcendance liée au concept même du sujet, nous étions inspiré de cette notion de la subjectivité. Dans les citations suivantes Levinas dit que :

« Mais il faut aller jusqu'au bout. L'infini ne se signale pas à une subjectivité - unité déjà toute faite - par son ordre de se tourner vers le prochain. La subjectivité dans son *être* défait l'essence en se substituant à autrui. En tant que l'un-pour-l'autre elle se résorbe en signification, en dire ou verbe de l'infini. La signification précède l'essence. Elle n'est pas un stade de la connaissance appelant l'intuition qui la remplirait - ni l'absurde de la non-identité ou de l'identité impossible. Elle est la gloire de la transcendance.

Substitution - signification. Non pas renvoi d'un terme à un autre -tel qu'il apparaît thématiquement dans le Dit- mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence, dans la prise en charge qui m'incombe sans dérobade possible et où l'unicité du moi prend seulement un sens : où il n'est plus question du Moi, mais de moi. Le sujet qui n'est plus un moi -mais que je suis moi- n'est pas susceptible de généralisation, n'est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre i. L'identité du sujet tient ici en effet à l'impossibilité de se dérober à la responsabilité, à la prise en charge de l'autre. »¹²⁶

« La subjectivité est précisément le nœud et le -le nœud ou le dénouement- de l'essence et de l'autre de l'essence »¹²⁷

« La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où? »¹²⁸

¹²⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, Kluwer Academic, 1978, p.29

¹²⁷ Ibid, p.23

« Il ne faut pas penser l'homme en fonction de l'être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L'humanité, -la subjectivité- tiers exclu, exclu de partout, non-lieu signifient l'éclatement de cette alternative, l'un-à-la-place- de-l'autre - substitution- signification dans sa signifiante de signe, d'avant l'essence, d'avant l'identité. La signification, avant d'être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l'essence. »¹²⁹

« Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence -irréductible à l'immanence essentielle -vont ensemble. »¹³⁰

« La subjectivité est structurée comme *l'autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience. »¹³¹

« Il faut donc, pour que la vérité se fasse, que, d'une façon ou d'une autre, cette exception de l'intériorité se récupère -que l'ex-ception rentre dans la règle- que dans l'être exposé se retrouve le sujet du savoir et que la pulsation et la respiration de l'« âme » appartienne ou retourne au tout de l'être. La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans la conscience de soi. Le surgissement d'une subjectivité, d'une âme, d'un *qui*, demeure corrélatif de l'être, c'est-à-dire simultanément et un avec lui. »¹³²

Dans toutes ces citations tirées d'*Autrement qu'être* de Levinas, les concepts de la subjectivité, la substitution et la responsabilité sont réfléchis par une autre perspective que *Totalité et Infini*. Autrement dit, la discussion de la transcendance dans *Totalité et Infini* se fondait sur le concept de l'Autre et de l'Autrui ; mais dans *Autrement qu'être*, la discussion de la transcendance se fonde sur les concepts de la subjectivité, la substitution et la responsabilité. Entre ces deux ouvrages il y a une différence tellement importante que les catégories fondamentale du Même et Autre dans *Totalité et Infini* sont annihilées. La transcendance qui est dérivé du concept de l'Autre dans *Totalité et Infini* se substitue par le concept de la subjectivité dans *Autrement qu'être*. En effet, la transcendance de l'Autre impliquait une extériorité absolue ; mais celle de la subjectivité se rapportait à l'intériorité du sujet. Quand

¹²⁸ Ibid, p.24

¹²⁹ Ibid, p.30

¹³⁰ Ibid, p. 33

¹³¹ Ibid, p. 46

¹³² Ibid, p. 50-51

nous avons interprété l'Autre comme incarnation essentielle à partir de *Totalité et Infini*, notre discussion se contenait une obscurité et une spéculation. Cependant, il me semble que l'effectivité de l'idée de l'incarnation dans la philosophie de Levinas s'augmente dans *Autrement qu'être*. L'ambiguïté et l'obscurité du concept de l'Autre laisse sa place à un concept plus rigoureux –la subjectivité– mais, maintenant, le concept de la subjectivité se met à contenir l'obscurité et l'ambiguïté du concept de l'Autre. Au fond du concept de la substitution, le concept de la subjectivité est défini comme 'l'autre dans le même'. En fait, cette situation peut être vue comme l'annihilation de la séparation absolue entre le Même et l'Autre. Par le concept de la substitution le Même et l'Autre s'unifient dans le concept de la subjectivité. Levinas dit que :

« La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où? »¹³³

Ce que nous entendons du non-lieu de la subjectivité exprime le fait que l'Absolu n'est pas un élément de la totalité ayant son lieu spécifique dans cette totalité, le non-lieu ressemble le concept même de l'Absolu ;. De plus, il exprime, aussi, l'inconditionnalité et la sans contextualité de la subjectivité ; les concepts qui définissent même le concept de l'Absolu. Sur le fond de cette réalité, nous avons pensé le concept de l'Autre comme une modalité de l'Absolu ; et nous dirons aussi que la subjectivité doit être entendue comme une mode ou comme une forme de l'Absolu. Cependant, il était difficile de voir la proximité conceptuelle entre l'Absolu et l'Autrui à cause de l'obscurité appartenant à la façon de philosopher de Levinas dans *Totalité et Infini*. Maintenant dans *Autrement qu'être*, nous voyons que la proximité entre l'Absolu et le sujet est exprimée plus clairement. De plus, dans *Totalité et Infini*, le concept du sujet était pensé au cœur du concept de l'ego ; et le concept de l'Autrui se montrait comme quelque chose qui est totalement distincte et éloignée du sujet. Pourtant dans *Autrement qu'être*, la transcendance est pensée comme quelque chose appartenant même à 'l'essence' du sujet, au cœur du concept de la subjectivité. La définition pré-essentielle du sujet se fonde sur la transcendance et sur le concept de l'Autre. L'autre dans le même –la substitution– exprime que l'Autre n'est pas quelque chose absolument séparé du sujet comme dans *Totalité et*

¹³³ Ibid, p.24

Infini, mais il se trouve dans l'essence même du sujet ; de façon qu'il est d'une façon antérieure, l'essence même du sujet. Sur cette relation de la substitution entre le Même et l'Autre, Levinas fonde le concept de la responsabilité. Entre le Même et l'Autre, il y a une proximité antérieure à l'essence, la situation à partir de laquelle la responsabilité illimitée et anarchique est tirée. Dans un temps mythique et perdu, le Même et l'Autre se rapportent l'un à l'autre d'une manière absolue ; c'est la situation exprimant le sens du concept de la proximité et de la substitution. C'est un lien absolu qui place l'Autre dans l'essence même du Même. Levinas dit que :

« La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini. Mais dans la responsabilité pour Autrui pour une autre liberté - la négativité de cette anarchie, de ce refus opposé au présent -à l'apparaître-, de l'immémorial, me commande et m'ordonne à autrui, au premier venu, et m'approche de lui, me le rend prochain s'écarte ainsi du néant comme de l'être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre -voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se accusatif ne dérivant d'aucun nominatif - le fait même de se retrouver en *se* perdant. »¹³⁴

Autrement dit, le soi se fonde sur la responsabilité anarchique pour l'Autre, une responsabilité qui est 'contre mon gré pour une autre'. Cette responsabilité appartient à un temps diachronique qui n'a jamais été présent, qui est un temps mythique. La responsabilité anarchique d'un temps mythique pour l'Autrui se montre dans le concept de la proximité. C'est une proximité anarchique qui lie le Même à l'Autre dans une manière anarchique au cœur du concept de la responsabilité. La proximité n'est pas seulement relative au lien entre le Même et l'Autre, elle est en même temps relative au lien entre le Même et l'Absolu, le sujet et le dieu, si le concept de l'Autre signifie le Dieu au sens essentiel. D'autre part, le concept de la *trace* exprime que le sens fondamental de la proximité est relative à l'infini ou à l'Absolu et au Dieu ; parce que Levinas trouve l'essence de cette proximité dans le concept de 'la trace de l'infini' et dit que :

¹³⁴ Ibid, p. 26

« Ou, malgré la démystification, vide à nouveau, obsédant comme dans l'agoraphobie, trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini signifant *avec exactitude* selon ces ambiguïtés diachroniquement. »¹³⁵

Je pense que les expressions de la trace de l'ex-cession, de l'excessif et de l'infini, expriment la trace de l'Absolu et celle du Dieu, si ces concepts relèvent de la transcendance. Sur le fondement de cet argument, nous dirons que la proximité fondamentale et essentielle est relative à la proximité entre l'Absolu et le sujet. A partir de cette proximité, dans *Autrement qu'être*, entre le dieu et le sujet, aussi, nous dirons que la subjectivité doit être pensée comme une mode de la transcendance. Quand nous avons pensé le cadre général de la philosophie levinasienne à partir de l'idée de l'incarnation, nous avons, en effet, fondé notre argumentation sur cette proximité bien qu'elle ait été plus ambiguë dans *Totalité et Infini*. La proximité entre l'Absolu et le sujet signifie qu'entre l'Absolu et la subjectivité ; et entre le dieu et le sujet il y a une communauté essentielle. En fait, par l'idée de l'incarnation, nous avons essayé de souligner cette vérité importante. Cependant, si l'Absolu ne se révèle et ne se manifeste pas dans l'être et dans les qualités, l'idée de l'incarnation chez Levinas doit être entendue comme une incarnation essentielle ou absolue. Par exemple, dans *Totalité et Infini*, on peut dire que l'Absolu se manifeste dans l'Autrui mais, à l'encontre de l'idée de l'incarnation chrétienne, l'Absolu ne peut pas être absolument dans le corps fini. En contraste, dans l'incarnation levinasienne, l'Absolu se révèle dans l'Autrui en déchirant le corps. L'Autrui, ne devient le lieu de la manifestation de l'Absolu que par son visage, et cette manifestation déchire la forme et les qualités du visage. Autrement dit, l'impossibilité d'incarnation de l'Absolu dans les qualités n'est pas seulement relative à l'Être mais elle est aussi relative au corps même de l'Autrui et du sujet. L'absence de la contextualité de l'Absolu se préserve dans l'absence de la contextualité chez l'Autrui. L'Absolu se manifeste dans l'Autrui mais en tant que sans contexte et absolu ; il s'agit ici d'une réalité qui se révèle dans la conceptualisation de la responsabilité anarchique. Nous conceptualisons ce fait comme l'incarnation essentielle ou celle de l'essence.

¹³⁵ Ibid, p. 146

D'autre part, on peut aussi penser l'incarnation levinasienne comme une incarnation différenciée et déchirante, si l'Absolu se révèle en tant qu'absolu sans se manifestant dans les qualités ; s'il se révèle en tant qu'absolument différent et séparé. Donc, l'Absolu levinasien préserve sa transcendance même s'il se manifeste dans l'Autrui par son visage ; et il s'incarne dans l'Autrui en déchirant l'Autrui –le fait qui garantit la préservation de la transcendance dans la philosophie de Levinas. A cause de ce déchirement et sur cette séparation absolue de l'incarnation levinasienne, nous avons conceptualisé cette sorte d'incarnation comme une substitution. Car l'Absolu se révèle dans l'Autrui en tant qu'absolu et séparé sans se transformant à l'être et aux qualités. Donc, le concept de la substitution se trouve au fond de notre conceptualisation de l'incarnation essentielle. De plus, l'apparition du concept de substitution chez Levinas est liée à l'idée de la communauté essentielle entre le Même et l'Autre ; si l'Autre signifie l'infini dans son sens première, le concept de la substitution exprime la proximité et la communauté essentielles entre l'infini et le sujet, le dieu et l'homme. Cependant, en pensant la manifestation absolue de l'Absolu en tant qu'absolu dans le sujet, nous proposons que cette situation doive être entendue comme une incarnation de l'Absolu dans le sujet fini au cœur de la substitution à cause de l'éloignement absolu de l'Infini et de l'Absolu. C'est peut-être Levinas dit que :

« Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence -irréductible à l'immanence essentielle -vont ensemble. »¹³⁶

Autrement dit, Levinas exprime la proximité essentielle entre le Dieu et l'homme dont la transcendance déchire l'immanence, déchire l'être, si l'être aussi est un champ d'immanence. Donc, la transcendance ne se manifeste pas dans l'immanence –être et corps- mais elle se révèle en déchirant l'immanence de l'être et du corps, c'est-à-dire elle se révèle en tant qu'absolu.

En parcourant aussi ce chemin, nous avons proposé que la relation entre l'Absolu et l'Être soit pensée comme une relation de la substitution, si le sujet fini appartient au monde fini bien qu'il ne s'y perd pas absolument (en contraste avec l'idée de l'incarnation de la philosophie hégélienne). Malgré que la séparation

¹³⁶ Ibid, p. 33

absolue entre le visage et le corps et entre la subjectivité et la connaissance se conserve ; si le visage et le corps et la subjectivité et la connaissance appartiennent au monde fini, la relation entre l'Absolu et l'Être peut être pensée comme une relation de la substitution. Autrement dit, un élément appartenant à l'être –la subjectivité– commence de s'asseoir à la place de l'Absolu. Donc, nous dirons que, dans une perspective large, l'être commence de prendre la place de l'Absolu ; la vérité qui est réfléchie à partir du concept de la substitution. Certes, la transcendance de la subjectivité est construite par sa proximité absolue avec le Dieu ; mais si la distance absolue du dieu empêchant l'existence réelle et positive du dieu dans le monde fini, tout l'efficacité et positivité de la transcendance se fonde sur l'Autre comme ma prochain et sur la subjectivité. En nous appuyant à cette idée nous dirons que la relation entre l'Absolu et l'Être peut s'entendre comme une relation de la substitution. Comme nous avons déjà dit, ce point peut s'interpréter comme un moment derridien dans la philosophie de Levinas.

Entre vérité immanente et vérité transcendante : Hegel et Levinas

La discussion peut être réfléchie à partir des concepts de l'immanence et de la transcendance. Le thème essentiel de notre thèse – la relation entre l'Absolu et l'Être chez les philosophies de Hegel et Levinas- peut se penser comme une discussion sur la vérité. Spécifiquement, la discussion sur l'idée de l'incarnation dans deux philosophies exprime deux vérités considérablement différentes d'eux-mêmes. D'une part, l'incarnation hégélienne qui exprime l'incarnation de l'Absolu dans la totalité et dans les qualités se situe dans le côté de la vérité immanente. D'autre part, l'incarnation levinasienne, qui exprime l'incarnation de l'Absolu en tant qu'absolu et en tant que séparé et différencié des qualités, se situe dans le côté de la vérité transcendante.

Premièrement, je vais tenter de faire une réflexion sur la vérité immanente de Hegel. En suivant l'idée de l'incarnation chez Hegel, il faut dire que la vérité hégélienne essentiellement se fonde sur l'unification absolue des extrêmes de la dualité de l'Esprit et de la matière. Donc, la vérité immanente de Hegel va en compagnie avec l'unification des extrêmes de la dualité ; et je lis cette unification

absolue comme une destruction de la dualité fondamentale. Autrement dit, la vérité immanente de Hegel implique la possibilité absolue pour l'Absolu de s'incarner dans la matière, dans le lieu où l'Absolu et la matière présentent la dualité de l'infini et du fini. En effet, l'immanence se fonde sur cette idée ; sur l'idée de la possibilité d'incarnation de l'Absolu dans l'Être et dans la totalité. Cependant, la totalité hégélienne dérivée de l'idée de l'incarnation n'est seulement relative pas à la dualité d'Absolu et Être. C'est-à-dire que l'idée de l'incarnation chez Hegel n'est seulement liée pas à la dualité d'Absolu et l'Être. Autrement dit, l'idée de l'incarnation se fonctionne dans toutes les dualités appartenant à la philosophie de Hegel. L'idée de l'incarnation s'apparaît dans la dualité du dieu et de l'homme, dans la dualité de l'Esprit et de la Matière, dans la dualité de l'essence et de l'existence, dans la dualité de la substance et des qualités, dans la dualité du savoir et de l'être, dans la dualité du savoir et de la logique etc.

Cependant, l'idée de l'incarnation se fonctionne aussi dans le sujet même si l'on pense le sujet dans sa solitude. Plus clairement, si l'on pense le sujet dans sa solitude comme une totalité tirée dualités comme esprit et corps, comme substance et qualités, comme entendement et perception etc. ; l'idée de l'incarnation continue de conditionner toutes ces dualités. C'est-à-dire que l'idée de l'incarnation dans 'la totalité du sujet' signifie le fait que l'esprit du sujet se manifeste dans son corps absolument, que la substance se montre dans ses qualités absolument et que l'entendement se révèle dans la perception. En fait, l'idée de l'incarnation hégélienne exprime la présence absolue d'un élément de la dualité dans l'autre élément de la dualité. Donc, l'esprit se montre dans le corps dans une manière absolue ; et le corps est nécessaire pour que l'esprit se manifeste. En fait, l'idée de l'incarnation signifie la co-existence et la co-détermination entre l'esprit et le corps. En considérant que le corps est la négation de l'esprit –comme la matière qui est la négation absolue de l'Absolu- la relation entre l'esprit et le corps suit le même chemin que l'Esprit suit pour compléter son mouvement circulaire et avoir la connaissance absolue de soi-même. Autrement dit, la dialectique entre l'esprit et le corps peut se penser comme une mode ou comme une représentation de la dialectique entre l'Esprit et la matière. De toute manière, le mécanisme hégélien se fonde sur l'unification des extrêmes des dualités de plusieurs sortes bien que cette unification se crée dans un processus de la temporalité. Donc, l'incarnation comme un processus d'unification des extrêmes de

la dualité n'est pas une incarnation qui a lieu toute de suite ; mais elle, en effet, exprime le processus temporel d'unification.

De toute manière, l'incarnation hégélienne exprime la présence absolue d'un élément dans l'autre élément. L'immanence, en fait, se lie à cette idée,; et l'idée est l'immanence absolue d'un élément dans l'autre élément. Le processus d'unification des extrêmes des dualités se termine par une totalité dans laquelle tous les éléments des dualités de plusieurs sortes se lient eux-mêmes. Cependant, le concept la médiation se trouve dans le cœur de ce processus d'unification –ou re-unification. L'un extrême de dualité se réalise par la médiation de l'autre extrême. Par exemple, l'Esprit se réalise par la médiation de l'Être dans le sens de l'univers et des étants ; et l'Être se réalise par la médiation de l'Esprit. L'infini se réalise par la médiation du fini ; et le fini se réalise par la médiation de l'infini. Aussi, l'esprit humain se réalise par la médiation du corps ; et le corps se réalise par la médiation de l'esprit. De même, la connaissance humaine se réalise par la médiation de la perception ; et la perception se réalise par la médiation de la connaissance. De même, le savoir se réalise par la médiation de la matière ; et la matière se réalise par la médiation du savoir. La connaissance se réalise par la médiation de la méthode ; et la méthode se réalise par la médiation de la connaissance.

De cette manière, dans le cœur de la médiation, tous les extrêmes des dualités de plusieurs sortes commencent de se réaliser à partir de leurs extrêmes. En fait, la médiation signifie qu'un élément se situe dans l'essence même de l'autre élément. La première signification de cette situation est l'irréductibilité d'un élément à l'autre élément et la nécessité de tous les éléments. C'est-à-dire que, dans le cœur de la médiation, tous les éléments nécessaires et irréductibles commencent de construire une totalité dans laquelle tous les éléments ont besoin des autres et sont également nécessaires. Cette totalité construite par la participation de tous les éléments. la totalité hégélienne est une totalité qui englobe tous les éléments possibles et est une totalité à l'extérieure de laquelle il ne reste rien. L'idée de la totalité va en compagnie avec l'idée de la contextualité car l'existence et la définition d'un élément sont liées à tous les éléments de la totalité. Absorbé par la totalité, les éléments se perdent dans cette totalité et il ne reste pas d'exceptionnalité spécifique pour les éléments. Si l'on pense que l'exception est la transcendance, on peut dire que la totalité hégélienne détruit, d'abord, la transcendance liée aux éléments de la totalité. Inversement, en

absorbant les éléments dans la totalité, la philosophie hégélienne devient une philosophie d'immanence pure et absolue. Plus clairement, on peut parler d'une sorte de transcendance appartenant chaque élément et chaque concept ; et cette transcendance est liée au sens de chaque élément et concept. Je pense que, en soumettant chaque élément à une totalité contextuelle, la philosophie de Hegel épuise tous les éléments et tous les concepts.

Autrement dit, la possibilité d'être absorbé et d'être épuisé par la totalité, se termine par une vérité immanente –une vérité immanente absolue. Je pense que le premier moment d'immanence est liée à l'immanence absolue d'un élément dans la totalité sans laissant pas d'excès pour l'élément. En fait, la possibilité d'être épuisé dans une totalité signifie que l'existence de cet élément est absolument contextuelle. Dans l'absence de la totalité et du contexte, l'élément devient égal au néant. Donc, en effet, ce qui réellement existe réellement est seulement la totalité ; les éléments dans leurs solitudes ne sont pas de chose –même il est impossible de dire 'chose' pour eux. Donc, le premier moment d'immanence dans la philosophie de Hegel est relatif à l'immanence absolue des éléments dans la totalité qui épuise tous les éléments et tous les concepts.

L'autre moment de la vérité immanente chez la philosophie hégélienne peut être réfléchi à partir de l'idée de l'incarnation parce que l'immanence toujours va en compagnie avec l'idée de l'incarnation d'une sorte. Autrement dit, l'immanence signifie la présence absolue d'un élément dans l'autre élément dans la situation où les deux éléments sont essentiellement différents. En effet, l'idée de l'incarnation se fonde sur l'idée de la présence d'un élément dans l'autre élément en tant que les deux éléments sont hétérogènes. De même, l'immanence a le même mécanisme que l'idée de l'incarnation –la présence d'un élément différencié et séparé dans l'autre élément. Cependant, une telle sorte d'immanence signifie une idée de la dualité : l'un est la dualité de deux éléments et l'autre est la dualité de vérité et l'être absolu. Donc, pour parler de l'immanence il faut parler de la dualité. Certes, sans la dualité il n'est même pas possible de parler et de dire quelque chose. C'est-à-dire que l'immanence toujours exprime l'incarnation d'une chose dans l'autre chose dans la condition que les deux choses sont essentiellement différentes. La possibilité de la présence d'une chose dans l'autre toujours réfère à l'idée de l'immanence bien que l'intensité d'immanence peut différencier d'une conception à l'autre. C'est-à-dire que

l'immanence est quelque chose différent de l'immanence absolue. En fait, toute l'idée de la relation doit contenir l'idée de l'immanence d'une certaine manière parce que seulement les choses ayant la possibilité de s'ouvrir peuvent avoir la possibilité d'une relation. Donc, le concept de la relation peut se penser en compagnie avec l'idée de l'immanence.

De cette manière, tout l'effort de connaissance se fonde sur l'idée de l'immanence parce que le champ de connaissance est dominé par le concept de la relation. Plus clairement, l'effort de connaissance est relatif à construire une relation entre les concepts et à déduire un concept à l'autre. La capacité de connaissance relative à définir un concept par les autres exprime la possibilité d'incarnation d'un concept dans les autres concepts. De toute manière, soit à partir du concept de la relation soit à partir de l'idée de l'incarnation, il faut dire que le champ de la connaissance doit être pensé dans le cadre de l'immanence. Penser veut dire l'immanence. On ne peut parler de 'penser' dans l'absence de l'immanence d'une sorte. Cependant, quand j'ai constaté que la philosophie hégélienne doit être entendue dans le cadre d'une vérité immanente ; je veux exprimer que la philosophie de Hegel est dominée par l'idée de l'immanence. C'est-à-dire que l'immanence hégélienne exprime la présence absolue d'un concept dans l'autre concept et transforme tout les concepts aux concepts absorbés par la totalité. En ce faisant, l'immanence hégélienne détruit la transcendance appartenant aux essences des concepts et aux essences de choses. En fait, en détruisant la transcendance de concepts, la philosophie hégélienne transforme les concepts aux concepts absolument contextuels et immanents.

Cependant, la totalité hégélienne ne seulement épuise pas la transcendance des concepts mais aussi elle aussi transforme les concepts aux concepts nécessaires et irréductibles. Dans la contextualité absolue de Hegel, on peut voir deux attitudes paradoxales ; l'un est relatif à la destruction des concepts, et l'autre est relatif à la conservation des concepts.¹³⁷ En renfermant les concepts dans une totalité absolue, Hegel ne seulement détruit la transcendance des concepts mais il aussi transforme les concepts aux concepts perpétuels, nécessaires et immortels. Ironiquement, les concepts de la totalité hégélienne gagnent une perpétuité au prix de perdre ses transcendances. En sacrifiant leurs transcendances les concepts et les éléments

¹³⁷ Peut-être, cette situation peut être réfléchié à partir du concept de l'*Aufhebung*

appartenant à cette totalité gagnent une perpétuité. En se participant à la totalité absolue et au prix de sacrifice de leurs transcendances, les concepts et les éléments deviennent immortels. En effet, en se sacrifiant ils parviennent à l'immortalité. C'est le point qui exprime la base de la dialectique hégélienne de la négativité. Dans cette négativité, la possibilité d'une existence réelle et d'une efficacité est fondée sur l'idée de la destruction de soi-même. Un concept ou une chose peut exister et gagner la possibilité de l'efficacité en se détruisant. Sans cette destruction de soi-même, le soi ne peut pas sortir de son pur néant. Comme discuté dans notre chapitre sur Hegel, l'existence et l'autoréalisation de l'Esprit se fonde la même dialectique de la négativité. Seulement en détruisant soi-même l'Esprit peut avoir la possibilité de gagner la détermination dans le lieu où la détermination est la négation. De toute manière, la réalisation ou la détermination de l'Esprit est fait au prix de la destruction de l'Esprit pure ; sans détruisant soi-même, l'Esprit pur n'avait pas la possibilité d'être un Esprit actuelle. Comme l'Esprit pur, tous les concepts et tous les éléments de la totalité hégélienne doivent se sacrifier pour gagner une efficacité perpétuelle dans cette totalité ; mais le prix de cette efficacité est d'abandonner les transcendances liées les essences mêmes de toutes les concepts et de toutes les éléments. Hegel dit que :

« La force de l'esprit est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur, profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant. »¹³⁸

La vérité immanente chez Hegel se fonde, donc, sur cette destruction de la transcendance liée à tous les concepts et les éléments de sa philosophie. En fait, l'évanouissement absolu des concepts dans la totalité se constitue le premier moment de la vérité immanente dans cette philosophie. Le deuxième et l'essentiel moment est relatif à l'idée de l'Esprit, de l'Infini et de l'Absolu. En considérant que le sens fondamental de l'idée de la transcendance est lié aux concepts de l'Esprit, de l'Infini et de l'Absolu ; il faut dire que la destruction de leur transcendance se constitue le moment essentiel pour entendre la conception de la vérité immanente dans la philosophie de Hegel. Hegel dit que :

¹³⁸ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, p. 11

« Il y a *détermination réciproque du Fini et de l'Infini* ; le Fini n'est fini que par rapport au devoir-être ou à l'Infini, et l'Infini n'est infini que par rapport au Fini. Ils sont inséparables et, en même temps, réciproquement 'autres' ; chacun d'eux recèle dans son sein son 'autre' ; c'est ainsi que chacun est l'unité comprenant lui-même et son 'autre' et peut être défini comme une existence destinée à *ne pas être* ce qu'elle est elle-même ni ce qu'est son 'autre'. »¹³⁹

L'infini se réalise par la médiation du fini dans le lieu où autoréalisation est l'effectivité, la détermination et l'existence. C'est-à-dire que, sans la médiation du fini, l'infini ou l'Esprit ne peut pas sortir du néant où l'infini est purement abstrait. Quand Hegel définissait l'Être pur, il avait dit qu'en n'ayant pas de détermination, l'Être pur est la même chose que le Néant pur.¹⁴⁰ Donc, en considérant que l'Être est le moment premier de l'Esprit ou de l'infini ; pour que l'Esprit se réalise et existe réellement, il faut que l'infini rentre une médiation avec le fini. Sans la médiation du fini, l'infini ne peut pas exister et il reste dans son néant absolu. En retournant à la discussion de la vérité immanente chez la philosophie hégélienne, on peut dire que la médiation nécessaire entre l'infini et fini se constitue le fondement de la vérité immanence chez la philosophie de Hegel. Autrement dit, la vérité immanente, d'abord, est relative à la présence absolue de l'infini dans le fini. La médiation absolue avec l'infini transforme le fini à quelque chose nécessaire et absolue ; c'est la vérité qui signale l'inséparabilité de l'infini et du fini. Bref, la vérité immanente tente d'exprimer présence absolue d'infini dans le fini et de l'immanence absolue d'infini dans le fini. Certes, l'implication essentielle de la vérité immanente chez la philosophie hégélienne, peut se penser à partir l'idée de l'incarnation ; parce que le sens essentiel de l'idée de l'incarnation exprime la même vérité que la médiation nécessaire entre l'infini et fini. Pour exprimer cette interdépendance absolue entre l'Infini et le Fini, Hegel dit que :

« Comme nous avons dit plus haut, la Finitude n'est que dépassement de soi-même ; aussi contient-elle l'Infinité, comme son *autre* ; de même, l'Infinité n'est que dépassement de la Finitude ; aussi contient-elle essentiellement son *autre* et est, de ce fait, en soi, l'autre d'elle-même. La Fini n'est pas supprimé par l'Infini, comme par

¹³⁹ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 143-144

¹⁴⁰ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 73

une force qui lui serait extérieure, mais c'est sa propre Infinité qui fait qu'il se supprime lui-même. »¹⁴¹

En considérant que l'idée essentielle de la vérité immanente est relative à l'immanence de l'Absolu dans l'être et dans les qualités, l'idée de l'incarnation se montre comme la meilleure idée pour entendre la vérité immanente. C'est-à-dire que l'idée de l'incarnation implique l'immanence de l'Esprit dans les qualités ou l'Absolu dans l'être. Cependant, on pourrait faire une discussion sur la vérité immanente dans le cadre de la connaissance, si la connaissance est pensée comme une totalité en soi-même. En fait, comme la connaissance, tous les qualités, aussi, peuvent être pensées comme totalités ; parce que l'existence de chaque qualité se fonde sur les concepts de l'ordre, de la mesure et de la détermination. Pour être appelé qualité, il faut que il un ordre et une mesure et une forme. Sans mesure, forme et détermination, il ne reste que néant. L'ordre appartenant à chaque qualité se forme une totalité dans laquelle tous les éléments deviennent les éléments véritables. Pour que ce soit un ordre et une totalité, il faut que tout les éléments dans cette ordre et dans cette totalité se réfèrent eux-mêmes.

En référant eux-mêmes, les éléments constituent une totalité contextuelle dans laquelle l'existence d'un seul élément commence de référer aux autres éléments. Au cœur de cette contextualité, un seul élément gagne son existence et son sens en se référant aux autres éléments. Dans le champ de la connaissance, par exemple, les concepts peuvent être pensés comme les éléments d'une totalité. De même, dans la connaissance contextuelle de la conception hégélienne, tous les concepts commencent d'avoir un sens seulement en se référant à tous les autres concepts. La connaissance, comme une spécifique sorte de qualité, se forme une totalité contextuelle dans la quelle tous les concepts se réfèrent eux-mêmes et dans laquelle la possibilité d'avoir un sens a besoin de construire un lien avec tous les autres concepts. A savoir, la vérité immanente, tente de discuter cette contextualité liée aux concepts dans laquelle le sens d'un seul concept se réfère à tout le contexte. A l'extérieure de ce contexte et de cette totalité, un concept spécifique n'est qu'un néant. Donc, dans la connaissance totalitaire de Hegel, tous les concepts sont épuisés par le contexte et par la totalité. La vérité et le sens d'un seul concept est englobé et

¹⁴¹ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 148

épuisé par la totalité. En fait, cette connaissance totalitaire exprime le bien sens de la vérité immanente. La vérité de tout les éléments et la vérité de tous les concepts sont fondé sur le fait d'être un élément de totalité et d'être contextuel sans laissant pas d'excès à l'extérieure de la totalité et du contexte.

Le champ de la connaissance comme un champ d'immanence, en fait, exprime la contextualité absolue qui englobe tous les concepts. De même, quand j'ai dit que la totalité absolue hégélienne détruit la transcendance liée à tous les concepts de la totalité, j'ai tenté d'expliquer cette vérité immanente qui résorbe tous les concepts dans une totalité par une manière absolue. Donc, la vérité immanente et absolue de la philosophie hégélienne, en son premier sens, exprime l'immanence absolue de l'Absolu et de l'Esprit dans la totalité en tant que la totalité de chaque qualité et que la totalité de la connaissance. La manifestation absolue ou la présence absolue de l'Absolu dans la totalité se constitue le premier et l'essentiel moment de la vérité immanente. A mon avis, en soumettant l'Absolu à la totalité –dans les qualités et dans la connaissance- la philosophie de Hegel, en fait, détruit l'Absolu ou la transcendance. En le deuxième sens, la vérité immanente hégélienne détruit tous les éléments de la totalité et tous les concepts de la totalité de connaissance parce qu'elle détruit la transcendance liée aux essences des concepts de la totalité. Cependant, ce que la philosophie hégélienne fait à l'Absolu est le même qu'elle fait aux concepts : tuer la transcendance.

La vérité immanente de Hegel se terminant par une totalité absolue, donc, détruit la transcendance ; elle détruit la transcendance de l'Absolu ou de l'Esprit et elle aussi détruit la transcendance des concepts. Dans cette manière, le cadre général de la philosophie hégélienne se constitue par une immanence absolue qui se termine par une perte de la transcendance. Cependant, la perte de la transcendance chez Hegel ne se fonde pas sur l'oubli direct de transcendance mais sur la présence excessive de la transcendance. C'est-à-dire que la présence excessive de la transcendance donne lieu à la perte de la transcendance. Quand on a fait une discussion sur l'idée de l'incarnation chez Hegel à partir du concept de la dualité, on a dit que la philosophie hégélienne détruit la dualité dans le cœur du rapprochement excessif des extrêmes de la dualité. De même, la destruction de la dualité va se terminer par une destruction de la transcendance, car les concepts de l'immanence et la transcendance co-existent et co-définissent –l'un représentant l'un élément de la

dualité et l'autre représentant l'autre, l'un représentant l'Absolu et l'autre représentant l'Être. La destruction de l'un va se terminer par la destruction de l'autre. Donc, en détruisant la dualité, la philosophie hégélienne détruit la transcendance. En excessivement rapprochant l'Absolu ou l'Esprit à l'être et à la connaissance, la philosophie hégélienne se termine par une perte de l'Absolu, de l'Esprit, de l'Infini ; tout veut dire par la perte de la transcendance. La présence excessive de l'Absolu dans l'être et dans la connaissance parvient à une situation dans laquelle l'Absolu est englobé par l'être et par la connaissance. En fait, l'idée essentielle de la vérité immanente est relatif à ce fait où l'Absolu ou l'Esprit est enfermé et englobé dans l'être et dans la connaissance.

L'essence de la critique levinasienne sur la philosophie de Hegel, se fonde sur cette la perte de la transcendance. Autrement dit, Levinas pense que l'intégration absolue de l'Absolu dans la totalité se termine par une perte de la transcendance dans la philosophie de Hegel. Pour Levinas cette intégration est égale à la destruction de la transcendance parce que le sens fondamental de la transcendance se trouve dans le concept de l'exception. Donc, en tuant l'exception par l'intégration absolue, Levinas pense que la philosophie hégélienne suscite à la perte de la transcendance. Levinas écrit que :

« Mais réduit aux évidences, l'eschatologie accepterait déjà l'ontologie de la totalité issue de la guerre. Sa véritable portée est ailleurs. Elle n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent. Non pas avec le vide qui entourerait la totalité et où l'on pourrait, arbitrairement, croire ce que l'on voudrait, et promouvoir ainsi les droits d'une subjectivité libre comme vent. Elle est relation avec *un surplus toujours extérieure à la totalité*, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept –le concept de l'*infini*- devrait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité »¹⁴²

¹⁴² Levinas, **Totalité et Infini**, p.7

En faisant une contradiction entre l'ontologie et l'eschatologie, Levinas tente de faire une distinction entre l'infini et la totalité. Pour Levinas, l'ontologie comme un système téléologique ne peut pas englober l'infini ou la totalité ne peut pas englober l'infini qui est un surplus toujours extérieur à la totalité. En fait, seulement en se situant toujours à l'extérieur à la totalité, l'infini mérite le nom de l'infini. Seulement en gardant son excès et son surplus, l'infini devient ce qu'il est. Comme déjà discuté, intégrer l'infini à une totalité, et à un système et à une ontologie va détruire la transcendance liée à l'infini. L'essence anarchique de l'infini se trouve dans son excès qui se situe toujours extérieur à la totalité. Donc, l'intégration absolue de l'Absolu à une totalité dans la philosophie de Hegel se termine à une destruction de l'Absolu, de l'infini et de la transcendance. Pour que l'Absolu puisse conserver sa transcendance, il faut qu'il échappe d'être englobé par la totalité et d'être intégré dans un système. Cependant, tous les éléments construisant la totalité peuvent être pensés dans le cadre d'une dualité. C'est la dualité fondamentale d'infini et fini. Tous les éléments autres que l'infini peuvent être pensés comme l'élément du fini., Tous les autres éléments peuvent être assemblés sous la catégorie du fini. Fondé sur cette argumente, je propose que une discussion sur la totalité peut être tenu à partir de la dualité ; c'est la dualité d'infini et fini.

De cette manière, la critique levinasienne sur la totalité de Hegel peut être réfléchi comme un critique relatif à la discussion sur la dualité. La transcendance absolue de l'infini ne signifie pas que l'infini qui ne touche pas au. Comme on a déjà dit, dans la philosophie de Levinas, une relation véritable avec l'infini est la seule possibilité construisant l'essence même du sujet. Autrement dit, la subjectivité est construite sur la possibilité d'une relation véritable avec l'infini car le premier moment de la relation de la substitution est la substitution par l'Autre comme dieu. C'est-à-dire qu'en proposant un infini déchirant la totalité et ayant un surplus et un excès à la totalité, Levinas, en fait, n'exile pas l'infini à l'extérieur de la totalité. Bien que l'infini garde son excès et sa transcendance, il continue d'être effectif dans la totalité et il continue de conditionner le sujet et la totalité. Donc, on peut dire que l'exaltation de l'idée de l'infini ne contient pas à arracher l'infini de la totalité mais elle contient de situer l'infini au fond de la totalité. Le projet levinasienne se fonde sur l'idée de la primauté de la métaphysique et de l'éthique sur l'ontologie et sur la totalité. Spécifiquement, comme nous avons déjà dit, par l'apparition du livre

d'*Autrement qu'être*, le projet levinasien se transforme à une philosophie qui s'oriente vers la construction de la métaphysique ou vers la construction de l'éthique comme une ontologie. Autrement dit, par le livre d'*Autrement qu'être*, la philosophie de Levinas, autre que l'exaltation de la transcendance, s'engage dans un effort très fort pour construire l'éthique comme l'ontologie –l'éthique comme la philosophie première. Levinas dit que

« Dans le savoir, de soi symbolique, s'accomplit le passage de l'image, limitation et particularité, à la totalité et, par conséquent, relativement à l'essence de l'être, tout le contenu de l'abstraction. La philosophie occidentale n'a jamais douté de la structure gnoséologique –et par conséquent ontologique- de la signification. Dire que cette structure est secondaire dans la sensibilité et que, cependant, la sensibilité en tant que vulnérabilité, signifie, c'est reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification d'au-delà de l'essence. »¹⁴³

Et il aussi dit que :

« L'être ne serait donc pas la construction d'un sujet connaissant, contrairement aux prétentions de l'idéalisme. Le sujet s'ouvrant à la pensée et à la vérité de l'être auxquelles incontestablement il s'ouvre, s'y ouvre sur une voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être. L'être ne viendrait pas de la connaissance. Ce ne-pas-venir-de-la-connaissance a un tout autre sens que l'ontologie ne le suppose. Être et connaissance, ensemble, signifieraient dans la proximité de l'autre et dans une certaine modalité de ma responsabilité pour l'autre, de cette réponse précédant toute question, de ce Dire d'avant le Dit. L'être signifierait à partir de l'Un-pour-l'autre, de la substitution du Même à l'Autre. Et la vision de l'être et l'être renvoient à un sujet qui s'est levé plus tôt que l'être et la connaissance plus tôt et en deçà, dans un temps immémorial qu'une réminiscence ne saurait récupérer comme a priori. La « naissance » de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant, renverrait ainsi vers un *avant le questionnement*, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deçà de toute naissance. On essayera,

¹⁴³ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 104

dans la notion du Dire sans Dit, d'exposer une telle modalité du subjectif, un *autrement qu'être*. »¹⁴⁴

A l'encontre de la conception de l'être dans le livre de *Totalité et Infini* dans lequel l'être était défini dans le cadre de l'ontologie comme une totalité ; dans *Autrement Qu'Être*, Levinas essaye de définir l'être dans le cadre du concept de la proximité. L'être ne vient pas de la connaissance ; et aussi la connaissance et l'être ont une signification à partir des concepts de la proximité et de la responsabilité. C'est-à-dire que la connaissance et l'être trouvent leurs essences dans la signification tirée de la proximité et de la responsabilité. Seulement dans le cœur de la substitution qui conditionne la proximité entre l'un et l'autre et qui conditionne la responsabilité illimitée pour l'autrui, il est possible pour la connaissance et l'être d'avoir un sens et une signification. En fondant l'être et la connaissance sur la proximité anarchique à l'autrui et sur la responsabilité anarchique et illimitée pour l'autrui ; ce que Levinas fait est la construction du champ de l'éthique comme le champ essentiel qui conditionne l'ontologie, l'être et la connaissance, et sur lequel l'ontologie, l'être et la connaissance se fondent. Donc, la philosophie levinasienne, par l'apparition d'*Autrement qu'être*, s'efforce de fonder la vérité sur l'idée de l'Absolu et sur la relation avec l'Absolu comme la philosophie hégélienne dont la vérité aussi se dérive de l'Absolu et d'une relation avec l'Absolu.

Cependant, comme, la manière de la relation avec l'Absolu a une différence essentielle entre deux philosophies. Dans la philosophie Hegel, la relation avec l'Absolu se montre comme une relation de l'immanence ; à partir de cette relation de l'immanence absolue, l'Absolu se montre et se représente dans les champs de l'immanence dans une manière absolue. Comme déjà dit, ces champs des immanences sont l'être et la connaissance fondamentalement et les qualités deuxièmement. Donc, la relation d'immanence avec l'Absolu voulait à dire que l'Absolu se montre dans l'être et dans la connaissance dans une manière absolue. D'autre côté, la façon de la relation avec l'Absolu dans la philosophie de Levinas décisivement se différencie par rapport à la façon de la relation avec l'Absolu dans la philosophie hégélienne. La relation de l'immanence avec l'Absolu dans la philosophie hégélienne se remplace par la relation de la transcendance dans la

¹⁴⁴ Ibid, p. 47-48

philosophie levinasienne. C'est-à-dire que la relation d'immanence qui se fonde sur la possibilité et sur la nécessité de la manifestation absolue de l'Absolu dans l'être et dans la connaissance se remplace par la relation de la transcendance qui se fonde sur l'impossibilité de la manifestation de l'Absolu dans l'être et dans la connaissance. Cependant, il faut souligner que la relation transcendantale avec l'Absolu est une relation en même temps ; parce que, comme dans la philosophie de Hegel, dans la philosophie de Levinas aussi, l'Absolu continue d'être la seule idée conditionnant la vérité. Sans l'Absolu, la vérité transcendante s'écroule ; la même situation est valide pour la vérité immanente.

De cette manière, toutes les deux philosophies sont attachées l'idée de l'Absolu pour philosopher et pour l'idée de la vérité. Sans l'idée de l'Absolu, les deux philosophies doivent s'abandonner toute l'assertion de la vérité ; parce que la vérité transcendante et la vérité immanence, en ensemble, se fondent sur l'idée de l'Absolu. Cependant, le lieu et l'apparition de l'Absolu se diffère dans les deux ; ainsi que la vérité immanente de Hegel exprime l'incarnation absolue de l'Absolu dans l'être, dans la connaissance et dans les qualités ; la vérité transcendante de Levinas exprime l'impossibilité d'incarnation de l'Absolu dans l'être, dans la connaissance et dans les qualités. A l'encontre de Hegel, nous voyons, dans la philosophie de Levinas, l'incarnation de l'Absolu en tant qu'absolu, le fait qui s'apparaît dans les modalités de l'Absolu. Certes, comme dans la philosophie hégélienne dont la vérité se fonde sur l'idée de l'Absolu ; la conception de la vérité chez Levinas, se fonde sur l'idée de l'Absolu mais l'Absolu dans la philosophie de Levinas garde son obscurité, excès et surplus lié à sa constitution fondamentale. Donc, chez Levinas, l'Absolu se révèle sans se détruisant à l'encontre de l'Absolu hégélienne dans lequel l'Absolu se détruit et se nie pour se montrer. Dans ce sens, en fait, l'attachement de la philosophie levinasienne à l'idée de l'Absolu est plus fort que la philosophie hégélienne ; parce que la vérité transcendante de Levinas protège l'étrangeté, l'altérité, l'obscurité et l'excès lié l'Absolu à l'encontre de la vérité immanente de Hegel dans laquelle l'Absolu se descend à la totalité en abandonnant tout sa transcendance et son étrangeté.

D'autre part, l'intégration absolue de l'Absolu à une totalité –l'incarnation hégélienne- et la conservation de l'étrangeté absolue de l'Absolu –l'incarnation levinasienne- se naît deux fondamentalement différentes sortes de la vérité et deux

fondamentalement différentes sortes de théorie du sens. En effet, la différence entre deux est relative au thème d'avoir un sens et à la conception de la vérité. C'est-à-dire que, dans la vérité immanente de Hegel, le fond d'avoir un sens se constitue par la contextualité et par la totalité. Pour avoir un sens, un élément doit se situer à son lieu spécifique dans cette totalité. En s'attachant à la totalité dans une manière absolue, un élément peut avoir un sens. Donc, chez Hegel, le sens veut dire la contextualité et la totalité. Seulement en s'attachant à la totalité, une chose peut avoir un sens ; et même l'idée de l'Absolu, pour avoir un sens, doit s'attacher à cette totalité.

A l'encontre du sens contextuel de la philosophie hégélienne, la philosophie de Levinas propose une autre conception pour avoir un sens. Pour Levinas, le sens ne se construit pas par attachement à totalité fermée mais il se construit par l'attachement à la transcendance sauvage et brûlant. Levinas dit que :

«Elle serre le prochain tout contre moi. L'immédiateté, c'est la défection de la représentation en visage, en « abstraction concrète » arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre venant du vide de l'espace, de l'espace signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique. Délaié, mais par qui ou par quoi? Vide du délaissement ou – oh! équivoque à démystifier!- simplement étendue, milieu indifférent au va-et-vient des hommes, pénétrable comme le néant, pensable avant toute proximité. Ou, malgré la démystification, vide à nouveau, obsédant comme dans l'agoraphobie, trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini signifiant *avec exactitude* selon ces ambiguïtés diachroniquement. Espace vide de ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent, possiblement néant mais dont le surplus sur le néant pur -différence infinitésimale- est dans ma non-indifférence à l'égard du prochain où j'obéis comme à un ordre à moi adressé, à un ordre jetant « un grain de folie » dans l'universalité du Moi, à moi qui réponds devant celui-là-même de qui je suis responsable, sans que le pré-originel ait eu à prendre origine dans un présent de l'apparaître. »¹⁴⁵

¹⁴⁵ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 146

Autrement dit, à l'encontre de la vérité hégélienne qui fonde le fait d'avoir un sens dans la contextualité, Levinas cherche la possibilité d'une signification sans contextuelle. Levinas fonde la signification sur le concept de la trace dont l'essence est constituée par l'excès, l'ex-cession et l'infini. En fait, tous les concepts de l'excès, l'excèsif, l'ex-cession et l'infini signifient et expriment l'absence de contextualité. Une place délaissé et vide veut dire un lieu déplacé et déraciné. Certes, la trace de l'infini comme déraciné et diachronique implique que cette trace se situe à l'extérieure de la contextualité et de la totalité. La transcendance de l'infini est brûlant et parce qu'il est impossible de l'intégrer au contexte et à une totalité. L'infini brûle le contexte et la totalité ; l'infini brise le contexte et la totalité. Ironiquement, en brûlant et en brisant la totalité en même temps, l'infini conditionne la totalité ou il constitue la seule possibilité pour créer une totalité. Toutes les sortes de la totalité doivent se fonder sur cette transcendance et cette ex-cession comme la trace de l'infini. Donc, la transcendance chez Levinas fonctionne comme un principe n'étant pas un principe qui construit la totalité toute en déchirant la totalité. La transcendance levinasienne est une anarchie qui conditionne et constitue un ordre et une totalité. Cela veut dire que l'infini brûlant et sans contextuel de Levinas conditionne et constitue la totalité finie et contextuelle.

De cette manière, en fondant la totalité dans une transcendance sans contextuelle et une signification sans contextuelle, la philosophie de Levinas se situe dans la vérité transcendante. Autrement dit, la vérité transcendante de Levinas trouve son fond dans l'obscurité et l'ambiguïté de l'anarchie ; les concepts de la trace, de la trace de l'infini, de l'excès et de l'ex-cession, tous, impliquent la même réalité liée au concept de l'anarchie. Donc, ce qui conditionne le sens n'est pas le fait de s'appartenir un contexte et une totalité mais est la possibilité d'une relation anarchique avec l'excès, l'infini brûlant, l'altérité, et la transcendance absolument étrangère. A cause de cette réalité, toute l'orientation de la philosophie levinasienne se focalise sur la construction de la relation anarchique avec l'altérité. La relation avec l'Absolu chez Levinas est définie comme une relation anarchique parce que ce n'est pas une relation dans le sens littérale du concept. En effet, le fait de lier une chose à une autre chose implique que les deux choses appartiennent à la même totalité. Pourtant, toute l'orientation de la philosophie levinasienne se fonde sur l'idée de l'impossibilité d'intégrer l'Absolu et l'altérité à une totalité. Levinas décrit

cette relation comme ‘tangence sans toucher’¹⁴⁶ ; cela implique une relation démesurée à propos de laquelle on ne peut même pas dire relation.

Cependant, comme on a déjà dit, la relation anarchique et démesurée avec l’Absolu ou l’infini est impossible à cause de la distance absolue liée à l’Absolu et à l’infini. L’impossibilité d’une relation avec l’infini anarchique et démesuré se dérive de l’impossibilité appartenant à l’infini quant à se représenter et se manifester parce qu’en se représentant l’Absolu va se tomber dans la totalité. Donc, pour rester comme infini et pour garder sa transcendance, il faut que l’infini ne se présente pas et ne se manifeste pas ; le fait qui conditionne l’impossibilité de construire une relation véritable avec l’infini. Au cœur de cette impossibilité et pour surmonter cette distance absolue entre l’infini et la totalité et entre l’infini et la connaissance, Levinas devrait s’orienter vers les modalités de l’Absolu ou les modalités de l’infini ou les infinis positifs. A cause de l’Absolu sauvage et brûlant, la seule possibilité d’une relation –soit une relation de connaissance soit d’une autre sorte- avec l’Absolu devrait aller à la chemine de la théologie négative et de la négativité. Autrement dit, la seule possibilité d’une relation avec l’Absolu absolument distant et intouchable commence de partir de la théologie négative parce que le sujet et la connaissance commencent de construire une relation avec l’Absolu en se niant. Cela veut dire que ; dans la dualité d’infini et fini, le fini parvient à l’idée de l’infini seulement en se niant ; par rapport à sa finitude. Cependant, La relation avec l’Absolu intouchable Chez Levinas se place au loin de cette négativité proposée par la théologie négative. C’est pourquoi Levinas dit ‘la négativité n’est pas capable de transcendance’¹⁴⁷. En ce disant, Levinas essaye de protéger l’Absolu et l’infini contre la totalité, c’est-à-dire, de l’opposition. Parce que l’opposition intègre tous les deux éléments d’opposition dans la même totalité. C’est pourquoi il écrit que :

« Si le Même s’identifiait par simple *opposition à l’Autre*, il ferait déjà partie d’une totalité englobant le Même et l’Autre. »¹⁴⁸

Comme déjà dit, Levinas critiquait le chemine de la négative théologie et de la négativité en pensant que le chemin de la théologie négative se fonde sur

¹⁴⁶ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 54

¹⁴⁷ Ibid, p. 31

¹⁴⁸ Ibid, p. 27

l'immanence absolue du sujet. En abordant à l'infini à partir de la négation de soi-même ; le sujet, pour Levinas, en réalité, commence de créer l'infini à partir de soi-même. Le sujet commence d'englober l'infini –l'immanence. C'est la situation qui est conceptualisé par Levinas comme le despotisme du Même ou la conquête de l'Autre ou de l'infini par le Même, ou la totalisation de l'Autre par le Même. Pour Levinas, c'est la même chose que la destruction de l'Autre et de l'infini. C'est la destruction de la transcendance par l'immanence du sujet et du fini. Pourvu que le concept de la domination de l'Autre par le Même est la représentation, Levinas dit que :

« La relation métaphysique ne saurait être à proprement parler une représentation, car l'Autre s'y dissoudrait dans le Même : toute représentation se laisse essentiellement interpréter comme constitution fondamentale. L'Autre avec lequel le métaphysicien est en rapport et *qu'il reconnaît comme autre* n'est pas simplement dans un autre endroit. Il en est de lui comme des Idées de Platon qui, d'après la formule d'Aristote, ne sont pas dans un lieu. Le pouvoir du Moi ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre. »¹⁴⁹

En effet, Levinas définit le lieu de l'Autre et de la transcendance comme un non-lieu ou une utopie. C'est la réalité qui implique, en même temps, l'existence sans contextuel de l'Autre et de la transcendance –si l'on peut dire l'existence. Donc, pour que il soit possible de se tenir à une distance par rapport à la totalité, Levinas propose que la transcendance doive se situer à un non-lieu et à l'extérieure du contexte. En fait, l'expression de l'extérieure du contexte est inadéquate pour décrire l'altérité absolue de la transcendance ; parce qu'en faisant une opposition avec le contexte, l'exteriorité se place dans une partie du contexte et de la totalité. Bref, la possibilité d'une relation avec la transcendance, chez Levinas, ne se produit pas dans la théologie négative et la négativité ; parce que l'opposition radicale d'infini et fini rassemble tout les deux dans la même totalité. Donc, pour garantir la transcendance absolue de l'Absolu, de l'Infini et de l'Autre, Levinas tente de situer l'Absolu à un lieu qui n'est pas un lieu en réalité.

¹⁴⁹ Ibid, p.27-28

Cependant, l'effort de tirer l'Absolu à l'extérieur du contexte et de la totalité dans une manière absolue, ne se termine pas, pour Levinas, par l'expulsion absolue de l'Absolu à l'extérieure du contexte et de la totalité. En éloignant l'Absolu, Levinas ne prétend de couper le lien entre l'Absolu et la totalité. A l'encontre, en fait, en éloignant l'infini, Levinas essaye de constater l'altérité absolue de l'infini comme le fond de la contextualité et de la totalité. En fait, en perdant sa transcendance absolue, l'infini ou l'Autre perde la possibilité de construire une contextualité et une totalité. Avec les mots différents, pour Levinas, toutes sortes de la totalité doivent se fonder sur une transcendance d'une sorte ou de l'autre même s'il ne soit pas possible d'intégrer la transcendance à cette totalité. Donc, selon Levinas, tout en se situant à l'extérieure de la totalité, l'infini continue de conditionner la totalité. D'autre part, bien qu'il y ait une différence entre l'Absolu et les modalités de l'Absolu, il est certain que la totalité toujours se fonde sur la transcendance, soit une transcendance absolument étrangère soit une transcendance mondaine. De même, chez Levinas, la totalité et la connaissance se dérivent de l'idée de la transcendance ou de l'infini et de l'Absolu. Fondé sur essentialité de la transcendance pour la construction de la totalité et de la connaissance, la philosophie levinasienne doit être réfléchié dans le cadre la vérité transcendante. C'est une vérité transcendante parce que toute la contextualité, la totalité et la connaissance se dérivent d'une transcendance absolument étrangère et d'une altérité radicale. La relation entre l'Absolu et la totalité chez Levinas ressemble l'idée du bien de Platon qui avait pensé comme le soleil. Comme le soleil, la transcendance levinasienne est sauvage et brûlant ; mais, en même temps, il crée et ordonne les éléments de la totalité comme l'idée platonicienne du bien créant et ordonnant les autres idées.

D'autre part, comme déjà dit, l'altérité absolue de l'infini chez Levinas s'aboutit à l'éloignement absolu de l'infini et de l'Absolu. Cette situation coupe la possibilité d'une relation directe avec l'Absolu en tant qu'absolu. Au le cœur de cette distance absolue, je pense que Levinas s'oriente vers les absolues positives ou vers les modalités de l'Absolu. Au lieu de l'Absolu négative de la philosophie hégélienne qui se manifeste au cœur de la négativité, de la détermination et des qualités ; la philosophie de Levinas propose l'idée de l'Absolu positif dans laquelle l'Absolu ne se manifeste pas dans la négativité et dans les qualités mais il se manifeste en tant qu'absolu. Notre conceptualisation des modalités de l'Absolu se fondait sur cette

réflexion ; cela veut dire que les modalités de l'Absolu peuvent se penser comme les absolus positifs. Fondé sur une autre conceptualisation, on a déjà dit que les modalités de l'Absolu ou les absolus positifs peuvent être pensé à partir du concept de la substitution. Cela veut dire que, au cœur de l'impossibilité d'une relation directe avec l'infini sauvage et brûlant ; la philosophie de Levinas se dirige vers les modalités de l'Absolu ou vers les absolus positifs, et elle substitue l'Absolu négatif par l'Absolu positif.

Dans sa pureté et dans sa solitude, l'Absolu est un absolu négatif. On peut aussi même dire que c'est un absolu séparé et cynique qui s'écroule sur soi-même et qui se plie en soi-même comme un absolu se trouvant dans un retrait absolu. Une relation possible cet Absolu négatif s'oblige à la négativité et à la négative théologie. Seulement en niant les déterminations, les qualités et la connaissance, on peut construire une relation avec l'Absolu en sa pureté. En fait, la conception hégélienne peut être discutée à partir de cette dialectique de la négativité. C'est-à-dire que, comme l'infini qui se réalise en se niant, le fini aussi se réalise en se niant ; l'infini se réalise par la médiation du fini ; le fini se réalise par la médiation de l'infini. Cependant, pour que cette dialectique se fonctionne, il faut que il y ait trouver une communauté essentiel et archaïque entre l'infini et fini. En réalité, toute la totalité hégélienne se fonde sur cette communauté essentielle entre l'infini et fini ; car elle définit le fini comme la négation absolue de l'infini, et fonde la détermination sur négation absolue. Bref, la possibilité d'une relation avec l'Absolu négatif s'oblige à la dialectique de la négativité. Cependant, comme déjà dit, la critique levinasienne qui accuse la négativité hégélienne comme une pensée détruisant l'altérité absolue de l'Absolu et comme une pensée intégrant l'Absolu dans la totalité, tente de proposer une autre sorte de l'Absolu : l'Absolu positif. Dans notre conceptualisation, les modalités de l'Absolu se constituent l'Absolu positif. C'est la conception qui est discuté à partir du concept de la substitution.

D'autre, la positivité de la transcendance levinasienne ne doit pas être confondue avec la positivité des qualités. C'est-à-dire, la positivité des qualités se fonde sur la manifestation et sur la présence ; mais, la positivité de l'Absolu ne signifie pas que l'Absolu se manifeste et se présente. A l'encontre de la positivité des qualités, la positivité de l'Absolu signifie la manifestation de l'Absolu en tant qu'absolu ; cela veut dire que l'Absolu positif se montre tout en se cachant. En fait,

dans notre chapitre sur Levinas, cette situation a été décrite comme une forme du dévoilement. En effet, l'Absolu positif se montre dans les qualités mais il se présente en déchirant les qualités. Spécifiquement, le concept du visage a été réfléchi au fond de cette discussion. A savoir, le visage peut se penser comme une représentation de l'Absolu positif parce que Levinas dit que :

« La manière dont se présente l'Autre, dépassent *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, le visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage de l'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* –l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'une Neutre impersonnel, mais une *expression*. »¹⁵⁰

La réalité de s'exprimer καθ'αυτό signifie que le visage ne se manifeste pas dans les qualités et dans l'image plastique ; mais le visage se manifeste en tant qu'absolu. En considérant que le visage a été décrit comme une modalité de l'Absolu ou de l'infini, on peut dire que l'implication essentielle de l'expression du visage contient la manifestation de l'Absolu en tant qu'absolu et qu'essence. Donc, la manifestation du visage en tant qu'absolu peut se penser au fond de la positivité de l'Absolu dans la philosophie de Levinas.

En fait, quand la philosophie levinasienne se pense comme une vérité transcendante, on tente d'exprimer la réalité qui contient la manifestation absolue de l'Absolu en tant qu'absolu et en tant que positif. Autrement dit, Levinas, la transcendance se manifeste dans la totalité mais en gardant sa transcendance, à l'encontre de la transcendance chez Hegel dans laquelle la transcendance se transformait aux qualités et à la totalité. Bref, la vérité levinasienne est une vérité transcendante ; c'est une vérité qui propose la transcendance comme le fond de la totalité, tout en gardant l'extériorité absolue de l'Absolu. En fait, Hegel et Levinas partagent le même avis quant à l'essentialité et à la position fondatrice de la transcendance par rapport à la totalité mais ils se différencient par rapport à la nature de

¹⁵⁰ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 43

la relation entre l'Absolu et la totalité, et entre l'infini et fini. A l'encontre de la vérité immanente chez Hegel qui propose la dissémination de l'Absolu dans le fini et la totalité ; la vérité transcendante chez Levinas propose la résurrection de l'Absolu dans le fini et la totalité. Autrement dit, la vérité immanente signifie que l'Absolu négatif se nie dans la totalité ; d'autre part, la vérité transcendante signifie que l'Absolu positif se pose dans la totalité.

D'autre part, en considérant que la relation avec l'Absolu n'est pas une relation avec l'Absolu abstrait mais avec les modalités positives de l'Absolu; on doit conclure que la transcendance de la vérité levinasienne est relative aux modalités de l'Absolu. Donc, la vérité levinasienne ne contient pas une relation directe avec l'Absolu ou avec l'Absolu négatif mais elle contient une relation avec les duplications de l'Absolu ou l'Absolu positif ou les modalités de l'Absolu. En suivant cette discussion, on a dit que l'Absolu et la relation entre l'Absolu et l'Être doivent se penser à partir du concept de la substitution. Autrement dit, même si la transcendance est située au fond de la totalité dans la vérité transcendante de Levinas, cette transcendance n'est pas une transcendance véritable ; car ce que nous rencontrons n'est pas une transcendance en chair et en os mais les formes positifs de l'Absolu ou les modalités de l'Absolu ou les substitutions de l'Absolu.

En retournant à la discussion sur la dualité, on peut dire que la vérité transcendante de Levinas s'aboutit à la destruction de la dualité ; comme la vérité immanente de Hegel qui s'aboutissait à la destruction de la dualité. La destruction de la dualité chez Hegel se fondait sur rapprochement des extrêmes de la dualité, c'est le fait qui cause à l'exaltation excessive de la finitude et de la négativité. D'autre part, la destruction de la dualité chez Levinas se lie l'éloignement des éléments de la dualité, le fait qui se termine par le dénigrement excessif de la finitude à cause de l'exaltation excessive de l'Absolu, de l'infini. Donc, en diminuant ou augmentant l'importance d'un élément, toutes les deux terminent par la destruction de la dualité. La destruction de la dualité, dans son essence, se termine par la destruction de la transcendance ou par la destruction de la finitude ; ou par la destruction de la transcendance et par la destruction de la finitude à la fois. Cela veut dire que, en l'absence d'un élément, l'autre élément s'absente. De cette manière, la vérité immanente de Hegel et la vérité transcendante de Levinas représentent les deux extrêmes de la conception de la vérité. En effet, l'immanence et la transcendance, le

fini et l'infini, se constituent les concepts fondamentaux de la vérité. La transcendance et l'immanence se constituent les deux pieds de la vérité. Donc, l'absence de l'un s'aboutit à la destruction de l'autre ; parce que l'infini dans sa solitude n'est pas pensable et le fini dans sa solitude n'est qu'une forme vide.

De cette manière, la destruction de la dualité s'aboutira à l'annihilation la transcendance qui est la même chose que l'annihilation de la vérité. En intégrant l'infini au fini dans une manière absolue, la philosophie hégélienne parvient à la destruction de l'infini et de la transcendance. Je pense que l'exaltation excessive de la finitude chez Hegel est liée à cette destruction. D'autre part, en séparant l'infini du fini dans une manière absolue, la philosophie levinasienne parvient à la destruction de la transcendance au fond de l'éloignement excessif d'une part, et à la dégradation de la finitude d'autre part. Bref, la philosophie levinasienne à cause de l'exaltation excessive de la transcendance et de la dégradation de la finitude s'aboutit à la destruction de la vérité. En effet, la destruction de l'infinitude est la même chose que la destruction de la finitude ; parce que ces deux concepts se définissent et se réfèrent, l'absence de l'un veut dire l'absence de l'autre. En fait, le projet philosophique de Hegel était relatif à construire une relation convenable entre l'infini et fini. En effet, la philosophie hégélienne cherche la possibilité de tenir la dualité de l'infini et le fini. Cependant, la relation construite par Hegel entre l'infini et le fini devient une relation absolue qui se termine par l'intégration absolue de l'infini au fini et du fini à l'infini. De cette manière, l'intégration absolue entre l'infini et fini chez Hegel, d'autre part, parvient à la destruction de la dualité et à la résurrection de l'unité absolue.

En effet, la critique levinasienne sur la philosophie de Hegel est exactement relative à ce point-là. L'intégration absolue de l'Absolu à la totalité hégélienne est critiquée par Levinas en affirmant que Hegel annihile l'altérité absolue et la séparation radicale liée à l'infini et à l'Absolu en intégrant l'infini et le fini dans une manière absolue. En suivant Levinas, je pense que la vérité immanente absolue de Hegel se dérive de la destruction de la dualité ; ou la destruction de la dualité s'aboutit à la vérité immanente absolue. D'autre part, la perte d'un élément de la dualité peut être pensée comme une perte de la vérité ; parce que l'idée de la vérité contient toujours une dualité –la dualité d'infini et fini, d'identité et différence, d'essence et forme, d'esprit et matière, de principe et savoir, de méthode et

connaissance et de sens et parole. De cette manière, en unifiant les deux éléments des dualités dans une manière absolue, la totalité hégélienne se termine par la perte d'infini, d'essence, d'esprit, de principe, de méthode et de sens. En fait, la perte d'infini, d'essence et de sens, parallèlement, se termine par la perte de fini, de savoir et de parole.

L'accent fort de Levinas sur la transcendance et peut être discuté à partir de la totalité hégélienne qui parvient à l'unité absolue. En suivant ce chemin, Levinas tente de trouver une possibilité de situer la transcendance au fond de l'immanence dans une manière dans laquelle la transcendance ne perd pas l'altérité absolue et la séparation radicale liée la définition même de la transcendance. Cependant, l'exaltation excessive de la transcendance se termine par la dégradation de la finitude et par la perte de la finitude. Il y a l'essence, l'esprit, le sens mais, il est impossible de les intégrer dans une totalité et un ordre, et il est impossible de les exprimer par la connaissance. Ainsi, en négligeant l'immanence, la transcendance levinasienne se transforme à une transcendance cynique et séparée, à une transcendance en soi-même. Cette situation s'aboutit à la destruction de la vérité ; car la vérité contient la coexistence de la transcendance et de l'immanence en notre terminologie. Donc, la transcendance levinasienne, en négligeant l'immanence, la finitude et la totalité, se termine par la perte de la vérité. En fait, il me semble que Levinas a la conscience de cette défection dans sa philosophie ; peut-être, c'est pourquoi dans son deuxième livre fondamental *–Autrement qu'être–* il essaye de construire une relation plus véritable entre la transcendance et l'immanence, et l'infini et la totalité. Dans ce deuxième livre, il cherche la possibilité de construire la transcendance à partir de l'éthique au fond de l'immanence et de la totalité, en construisant l'éthique comme une ontologie.

La discussion sur la vérité immanente et la vérité transcendante peut résulter en cette proposition : ni la vérité immanente de Hegel et ni la vérité transcendante de Levinas sont les vérités véritables ; parce que tout les deux négligent un des éléments de la dualité –l'un néglige la transcendance et l'autre néglige l'immanence. Tandis qu'une vérité véritable doit contenir les deux éléments sans dissolvant l'un dans l'autre. Pour que l'esprit, l'essence, le sens et la transcendance se réalisent en chair et en os, il faut que cet esprit, cette essence, ce sens et cette transcendance se manifeste dans l'immanence, dans le champ de l'immanence ou dans la totalité. En l'absence

du champ de l'immanence, la transcendance devient quelque chose qui n'est pas pensable ; parce qu'au cœur de la séparation absolue, la transcendance devient quelque chose qui se trouve dans un retrait absolu et qui est cynique et absolument séparé. D'autre part, dans l'absence de la transcendance, l'immanence devient quelque chose absolument vide et dénué de sens. Donc, la transcendance représente le sens et l'essence de la vérité et l'immanence se présente le forme et matière de la vérité. L'absence de l'un, se termine par la destruction de la vérité. C'est pourquoi, l'idée de la dualité a accentué dans notre thèse. Si la dualité est détruite, l'un des éléments de la vérité –la transcendance ou l'immanence- se perdra.. En fait, la perte de la dualité parvient à une unité absolue à propos de laquelle on peut dire l'immanence que la transcendance. Cela veut dire qu'en l'absence de l'altérité entre les éléments de la dualité et en l'absence de la différence qualitative entre les éléments de la dualité, une unité absolue s'apparaît. Il est possible de dire n'importe quelle chose sur cette unité sans différence ; parce que l'absence de différence est la même chose que l'absence de la mesure. Dans l'absence de la mesure, tout est possible de dire sur l'unité absolue ; parce que, sans référant à une altérité, l'unité devient quelque chose absolue, pure et abstrait. Cette unité ressemble le concept de l'être chez Hegel sur lequel il est possible de dire l'être absolu et le néant absolu à la fois. C'est-à-dire que l'unité sans altérité devient un infini ponctuel sur quoi on peut dire n'importe quel parce qu'en ayant son principe en soi-même l'infini ponctuel devient quelque chose immesurable, indicible et inconnaissable. Sur l'être abstrait Hegel disait que :

« Il n'y a rien non plus à penser à son sujet, car ce serait également penser à vide. L'Être, immédiat indéterminé, est en réalité *Néant*, ni plus ni moins que Néant. »¹⁵¹

Autrement dit, en l'absence de l'altérité que veut dire en l'absence de la négativité et de la détermination, l'être pure devient quelque chose totalement abstrait et absolu sur lequel il est impossible de parler et sur lequel il est possible de dire n'importe quel. Cela veut dire que sur l'être absolu, abstraite et cynique, on peut dire rien et on peut dire tout à la fois. D'autre côté, la séparation radicale de la transcendance levinasienne implique une telle sorte de l'infini cynique qui se plie en

¹⁵¹ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 72

soi-même. La séparation radicale et inachevable entre l'infini et fini et entre l'essence et le forme dans la philosophie de Levinas, se termine par la même transcendance cynique et abstraite. Pour achever cette séparation inachevable, je propose le concept de la substitution ; parce que l'infini ou l'Absolu se montre son effectivité par ses modalités positives ou l'infini se substitue par ses modalités positives. Dans les pages antérieurs, cette pensée a été décrite à partir de l'incarnation essentielle ou de l'incarnation d'essence. Cela veut dire que la destruction de la dualité chez Levinas par l'éloignement excessif de la transcendance d'un part, et par la dégradation de la finitude d'autre part, se termine par l'idée de l'incarnation essentielle. En effet, une relation avec la transcendance dans la philosophie de Levinas n'est possible qu'à partir de la substitution, et des modalités de l'Absolu. Cependant, la question importante se pose : est-ce que la relation avec l'Absolu à partir des modalités de l'Absolu se constitue une relation véritable avec l'Absolu même et avec l'infini ?

Je pense que Levinas essaye de répondre cette question à partir du concept de la trace ou la trace de l'infini. Sur la trace Levinas disait que :

« Ou, malgré la démystification, vide à nouveau, obsédant comme dans l'agoraphobie, trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini signifiant *avec exactitude* selon ces ambiguïtés diachroniquement. »¹⁵²

Autrement dit, les modalités de l'Absolu se participent à la transcendance à partir d'une confrontation archaïque avec l'infini, l'excès, l'ex-cession et l'excessif - tout veut dire avec l'Absolu. Cette confrontation se passe dans un temps mythique et diachronique ; c'est un temps qui ne jamais était présent. Les modalités de l'Absolu – l'Autrui, le visage, la subjectivité dans le deuxième livre- participent transcendance à partir de ce qui reste de cette confrontation à elles ; et c'est la trace de l'infini et de l'Absolu. Il me semble que le concept de la trace se situe au fond de la substitution.

Nous nous retournons à la problématique principale de notre thèse ; ou à la relation entre l'Absolu et l'être ; mais, maintenant, à partir du concept de la vérité.

¹⁵² Levinas, *Autrement qu'être*, p. 146

On peut se penser la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel à partir de la vérité immanente. De même, la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas peut être discutée à partir de la vérité transcendante. Autrement dit, la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel se fonde sur la vérité immanente parce que l'Absolu chez lui s'incarne dans l'être ou dans les qualités d'une manière absolue. En considérant que cette incarnation est une incarnation absolue, la relation entre l'Absolu et l'être se construit au cœur de l'immanence absolue. Cela veut dire que, chez Hegel, l'être est pensé dans le cadre de la négativité comme la négation absolue de l'Absolu. En se niant l'Absolu se tire l'être. C'est une négation absolue à l'extérieure de laquelle il ne reste rien. Donc, l'Absolu traverse dans un processus de la négation absolue. Comme déjà dit, pour se réaliser l'Absolu doit se passer dans ce processus ; le processus de la négation absolue. Autrement dit, la négation absolue de soi-même de l'Absolu ne se termine par l'annihilation absolue de l'Absolu. Dans la dialectique hégélienne, à partir de cette négation absolue de soi, l'Absolu de se présente et de se manifeste.

De plus, la présentation de l'Absolu dans la négativité parvient à un point auquel l'être devient à la manifestation absolue de l'Absolu. Donc, à la fin du processus de la négativité, l'Absolu se transforme à l'être dans une manière absolue. Spécifiquement, la discussion sur le savoir absolu peut être expressive pour entendre cette dialectique. Dans *Phénoménologie de l'Esprit*, le savoir absolu offrit une représentation bien complète pour entendre la relation entre l'Absolu et l'Être. Le concept de l'être a été pensé dans le cadre du concept de la totalité. En considérant que l'être et la connaissance partagent la même réalité d'être totalité, la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel peut se penser comme une relation entre l'Absolu et la connaissance. Spécifiquement, s'il est considéré qu'il est impossible de différer l'être de la connaissance ; comme totalité, l'être hégélienne peut être pensé dans le cadre de la connaissance. C'est pourquoi Hegel dit que :

« La chose doit être sue comme le Soi, non seulement en ce qui concerne l'immédiateté de son être ou sa déterminabilité, mais encore comme *essence* ou *Intérieur*. »¹⁵³

Et il aussi dit que :

¹⁵³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, p. 296-297

« Du fait que ce concept se maintient opposé à sa réalisation, il est la figure unilatérale dont nous avons vu la disparition dans une vide nébulosité, mais dont nous avons vu aussi l'aliénation positive et le progrès. Grâce à cette réalisation cette conscience de soi sans objet cesse de se fixer obstinément sur soi-même ; la *déterminabilité* du concept à l'égard de son *remplissement* se supprime, sa conscience de soi gagne la forme de l'universalité, et ce qui reste à la conscience de soi c'est son concept véritable, le concept qui a gagné sa réalisation ; c'est le concept dans sa vérité, c'est-à-dire dans son unité avec son aliénation, -le savoir du pur savoir non dans le sens de cette essence abstraite qu'est le devoir- mais dans le sens de l'essence qui est ce savoir, cette pure conscience de soi ; qui est donc en même temps objet véritable ; car l'objet est le Soi étant pour soi. »¹⁵⁴

Hegel continue :

« C'est seulement après avoir abandonné l'espérance de supprimer l'être-étranger d'une façon extérieure, c'est-à-dire étrangère, que cette conscience, puisque le mode étranger supprimé est le retour dans la conscience de soi, se consacre à soi-même. Elle se consacre à son propre monde et à la présence, elle découvre le monde comme sa propriété et a fait ainsi le premier pas pour descendre du monde *intellectuel*, ou plutôt pour animer spirituellement l'élément abstrait de ce monde avec le Soi effectif. »¹⁵⁵

Toutes ces citations tirées de Hegel exprime, en fait, une seule pensée : l'abandonnement des différents entre les éléments de la dualité ; mais cette fois, c'est la dualité de conscience et objet et de la dualité d'esprit et la déterminabilité comme l'aliénation de l'esprit. En considérant que la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel se trouve dans une analogie avec la relation entre l'esprit et la déterminabilité et la relation entre la conscience et objet ; le processus subi par l'esprit est le même processus qui doit être subi par l'Absolu. Ce processus contient de supprimer l'aliénation, car l'aliénation aussi est la négation absolue de l'Absolu. Autrement dit, en marchant un chemin très long, l'Absolu s'unifie l'altérité qui est sa négation absolue. On peut faire une analogie entre la manifestation absolue de l'Absolu dans le savoir et la manifestation absolue de l'Absolu dans l'être. Certes, en effet, pour la

¹⁵⁴ Ibid, p. 299-300

¹⁵⁵ Ibid, p. 306-307

philosophie de Hegel, il est impossible de séparer le savoir et l'être ; c'est le caractère fondamental de la conception de l'être chez la phénoménologie. A partir de cette vérité, donc, je pense la possibilité d'un savoir absolu implique la possibilité de la manifestation absolue de l'Absolu dans l'être. Ainsi que l'être ou la déterminabilité est la négation absolue de l'Absolu en vu d'une unification nouvelle avec l'Absolu ; l'essence de la relation entre l'Absolu et l'être peut se discuter dans le cadre d'une immanence absolue. En effet, Hegel tente d'établir une relation absolue entre l'Absolu et l'être et entre l'infini et fini dans une manière qu'à l'extérieure de l'être, de la déterminabilité et de la totalité, il n'y rester pas de d'excès pour l'Infini et l'Absolu.. Même si le concept de l'être chez Hegel soit utilisé dans un sens terminologique ; tous les concepts de l'être, de la déterminabilité et de la totalité expriment la même réalité car le concept de l'être n'est qu'une abstraction. Fondé sur cette réalité, j'utilise le concept de l'être dans le sens de la totalité en négligeant le sens terminologique du concept dans la philosophie systématique de Hegel. Spécifiquement, dans *Science de la Logique*, Hegel explique cette réalité en disant que :

« La lumière pure et l'obscurité pure sont deux vides qui, comme tels, ne différent pas l'un à l'autre. On n'arrive à distinguer quelque chose que dans la lumière déterminée (et la lumière est déterminée par l'obscurité), c'est-à-dire dans la lumière troublée, et dans l'obscurité déterminée (car l'obscurité est, à son tour, déterminée par lumière), c'est-à-dire dans l'obscurité éclairée ; car la lumière troublée et l'obscurité éclairée sont séparées par une différence intrinsèque et représentent, par conséquent, un être déterminé, un être-là.»¹⁵⁶

Une chose ou étant est construite par un mélange d'être et de néant, d'abstraite et de concrète, d'infini et de fini, et d'esprit et de déterminabilité. Donc, tous les concepts de la philosophie hégélienne ne sont qu'une abstraction. Dans sa philosophie, un concept contient tous les autres dans son cœur ; c'est le fait qui a été discuté antérieurement pour expliquer la contextualité. C'est-à-dire que pour discuter la relation entre l'Absolu et l'être, l'être doit se penser dans le sens de la totalité. Certes, Levinas pense le concept de l'être dans le cadre de l'ontologie en tant que l'ontologie est un mélange de l'être et de connaissance. C'est la position qui

¹⁵⁶ Hegel, **Science de la Logique**, tome 1, p. 85

implique la conception phénoménologique du concept de l'être ; la conception de l'impossibilité de différer l'être du savoir et le savoir de l'être. De cette manière, cette interdépendance absolue entre l'être et le néant et entre l'être et le savoir dans la tradition de la phénoménologie implique, en même temps, l'interdépendance absolue entre l'Absolu et l'être. D'autre part, en considérant que chez Hegel, l'interdépendance absolue entre l'Absolu et l'être exprime la manifestation absolue d'un élément dans l'autre ; on doit dire que la construction de la relation entre l'Absolu et l'être se fonde sur une immanence absolue –l'immanence absolue d'un élément dans l'autre élément. C'est la réalité qui exprime le fond de conceptualisation de la vérité immanente. En effet, la vérité immanente chez lui conditionne, en même temps, le fond de la relation entre l'Absolu et l'être. Dans le cadre de la relation entre l'Absolu et l'être, la vérité immanente de Hegel exprime la présence et la manifestation absolues de l'Absolu dans l'être, et celles de l'infini dans le fini.

Dans les pages antérieures, nous avons essayé de discuter la relation entre l'Absolu et l'être à partir de l'idée de l'incarnation. Maintenant, il faut dire que la vérité exprimée par le concept de l'incarnation signifie la même réalité qui est exprimé par la vérité immanente. En fait, l'idée de l'incarnation et la vérité immanente impliquent la même réalité ; cette réalité est la présence et la manifestation absolues de l'Absolu dans l'être dans une manière que il n'y reste pas un excès pour l'Absolu à l'extérieure de l'être et de la totalité. Comme déjà dit, par une conceptualisation autre, cette réalité peut se penser à partir de l'idée de l'incarnation immanente que nous avons trouvée dans l'essence de la philosophie hégélienne. Cela veut dire que, la vérité immanente chez Hegel se fonde sur l'idée de l'incarnation en tant qu'incarnation immanente. L'incarnation immanente implique l'incarnation de l'esprit dans la matière, du savoir dans la connaissance et de l'Absolu dans l'être. Cependant, tout exprime la possibilité de la manifestation absolue de l'Absolu dans la négativité et dans la déterminabilité; c'est le fait qui implique le lieu essentiel et nécessaire de la négativité chez dans philosophie hégélienne. Donc, la relation entre l'Absolu et l'être chez Hegel peut être réfléchi à partir de l'idée l'incarnation immanente. Dans les pages antérieurs l'incarnation immanente de Hegel a été pensée comme une incarnation qualitative ou une incarnation des qualités ou une incarnation dans les qualités. En considérant que

l'incarnation dans les qualités est absolue, il faut dire que l'incarnation hégélienne exprime l'immanence absolue de l'Absolu dans l'être et la manifestation absolue de l'Absolu dans la totalité. De cette manière, la vérité immanente de Hegel qui implique la possibilité de la manifestation absolue de l'Absolu dans l'être se fonde sur l'idée de l'incarnation.

De toute manière, la vérité se fonde sur l'Absolu. Même si la forme de la relation avec l'Absolu puisse différer par rapport aux philosophies de différentes sortes ; la vérité toujours réfère au concept de l'Absolu. Dans notre cas, il y a deux sortes fondamentales de la relation avec l'Absolu ; l'une est la position hégélienne qui se fonde sur l'Absolu immanente ; et l'autre est la position levinasienne qui se fonde sur l'Absolu transcendant. En fait, chaque position crée une vérité convenable à elle-même ; l'Absolu immanente de Hegel se sort la vérité immanente, et l'Absolu transcendant de Levinas se sort la vérité transcendante. Bref, la vérité toujours doit contenir une relation d'une sorte avec l'Absolu ; la nature de cette relation détermine la façon de la vérité, seulement. Certes, la façon de la vérité, aussi, conditionne la conception de l'Absolu ; ou il y a une codétermination entre la conception de la vérité et la relation avec l'Absolu. En effet, la relation entre l'Absolu et l'être n'est pas une discussion secondaire et contingente mais essentielle au sujet de la vérité. En fait, en retournant à la dualité, on doit dire que la vérité toujours doit se lier à la dualité ; ou seulement à partir de la dualité, il est possible de parler de la vérité. En l'absence de la dualité, la vérité se détruit parce que ou l'esprit se perd ou la matière, et ou l'infini se perd ou le fini ; ou, en l'absence de l'un, l'autre se perd. Donc, l'Absolu et l'être comme les éléments d'une dualité se constituent les éléments fondamentaux de la vérité ; et la conception de la relation entre ces éléments détermine la façon de la vérité.

Donc, la discussion sur la relation entre l'Absolu et l'être est une discussion essentielle et nécessaire même pour la philosophie de Hegel et même pour la philosophie de Levinas, car toutes les deux proposent une sorte de la vérité. La vérité immanente exprime l'immanence absolue d'un élément dans l'autre élément, l'immanence absolue de l'Absolu dans l'être. Cette vérité, en même temps, exprime l'immanence absolue de l'être dans le néant, l'immanence absolue de l'infini dans le fini, l'immanence absolue de l'esprit dans la matière et dans le corps. De même, la relation entre l'Absolu et l'être doit se penser au fond de la vérité immanente. Ce

point implique la contextualité et la totalité qui englobe toute la philosophie de Hegel. La vérité immanente absolue de Hegel s'aboutit à une contextualité absolue dans laquelle tous les concepts se transforment aux concepts absolument contextuels. Même le concept de l'Absolu ne peut pas se soustraire de cette contextualité absolue. Donc, la vérité absolument contextuelle de Hegel ne laisse pas de chose à l'extérieure de la totalité ou de l'être ; même l'Absolu ne peut pas se soustraire de cette totalité absolue.

En effet, la totalité absolue chez Hegel se constitue le fond de la critique levinasienne sur la philosophie de Hegel. A l'encontre de la vérité immanente de Hegel qui enferme l'Absolu à une contextualité absolue et à une totalité absolue ; la vérité transcendante de Levinas défend l'exceptionnalité de l'Absolu en considérant que l'exceptionnalité est liée à l'essence de la définition de l'Absolu. La vérité transcendante de Levinas tente de conserver la transcendance et l'altérité absolues de l'Absolu. Certes, cette conception de l'Absolu conditionne la conception de la relation entre l'Absolu et l'être. Autrement dit, ainsi que la vérité immanente de Hegel se termine par l'immanence absolue de l'Absolu dans l'être ; la vérité transcendante de Levinas implique la transcendance absolue de l'Absolu par rapport à l'être. Cela veut dire que, dans sa relation avec l'être, l'Absolu levinasien garde sa transcendance, son altérité et son étrangeté absolues. Bien que l'Absolu se lie à l'être, il toujours continue de conserver son altérité absolue. Cependant, comme déjà discuté, la transcendance n'est seulement pas relative à l'Absolu ; mais l'être une transcendance par rapport à l'Absolu, à l'infini et au Dieu. La discussion implique la possibilité pour l'être et pour le sujet de se séparer de l'infini. Levinas dit que :

« Être moi, athée, chez soi, séparé, heureux, crée –voilà des synonymes.

Egoïsme, jouissance et sensibilité et toute la dimension de l'intériorité – articulation de la séparation- sont nécessaires à l'idée de l'infini- ou à la relation avec l'Autrui qui se fait à partir de l'être séparé et fini. Le désir métaphysique qui ne peut se produire que dans un être séparé, c'est-à-dire jouissant, égoïste et satisfait, ne découle donc pas de la jouissance. »¹⁵⁷

¹⁵⁷ Levinas, **Totalité et Infini**, p. 158

, La possibilité de la séparation absolue appartenant au moi signifie que le moi a une sorte de la transcendance par rapport à l'infini. En fait, comme une modalité de l'Absolu, la subjectivité a une sorte de la transcendance à partir de cette possibilité de la séparation absolue du sujet. Donc ; ainsi que l'infini immanent de Hegel s'incarnant dans le fini s'aboutit à un fini qui s'incarne dans l'infini ; l'infini transcendant de Levinas déchirant le fini s'aboutit à un fini qui déchire l'infini. De cette manière, l'immanence d'un élément nécessite l'immanence d'autre ; et la transcendance d'un élément nécessite la transcendance d'autre. Cependant, je pense que la possibilité de la séparation absolue n'est seulement pas relative à la subjectivité, mais à l'être, car la création chez Levinas est entendue comme une rupture et une séparation absolues. La séparation absolue entre l'Absolu et l'être s'aboutit à la transcendance absolue deux éléments par rapport à eux-mêmes. Fondé sur cette réalité, le concept de la substitution est choisi pour entendre la relation entre l'Absolu et l'être chez Levinas. Autrement dit, séparation radicale liée l'Absolu se termine par la transcendance de l'être. C'est pourquoi, dans la philosophie de Levinas, la possibilité d'une relation avec la transcendance ne se fonde pas sur l'Absolu en tant que dieu mais sur l'Absolu en tant que modalités de l'Absolu. En effet, la destruction de la transcendance par l'éloignement aboutit à l'apparition de modalités de l'Absolu ou des absolus mondains.

De cette manière, l'Absolu absolument transcendant de la philosophie levinasienne se termine à une vérité transcendant dans laquelle la relation entre l'Absolu et l'être se passe au le cœur de la transcendance. Autrement dit, la transcendance absolument étrangère de Levinas se termine par la transcendance de l'être par rapport à l'Absolu. Comme déjà dit, la perte d'un élément de la dualité s'aboutit à la perte de l'autre ; et cette perte se manifeste dans la possibilité d'être toutes les choses et de ne pas être une chose à la fois. Parce que la perte d'un élément de la dualité cause à, la perte de la mesure à partir de laquelle seulement il est d'être défini dans un contexte. De même, la perte de la dualité signifie la perte du contexte ; et en l'absence du contexte, la mesure s'annihile parce que la catégorie de la relation comme le fond d'exister et d'être défini s'annihile. De toute manière, la vérité absolument transcendant de Levinas construit la relation entre l'Absolu et l'être au cœur de cette vérité transcendant. Cela veut dire que, le fond de la relation entre l'Absolu et l'être se lie à une relation de la transcendance ; dans cette relation de

transcendance, l'Absolu est transcendant par rapport à l'être, et l'être est transcendant par rapport à l'Absolu. Parce que la séparation radicale entre l'Absolu et l'être transforme tout les deux aux concepts transcendants et aux infinis ponctuels à cause la solitude absolue de chaque concept. L'idée essentielle de la substitution se fonde l'infinitisation de deux éléments de la dualité en l'absence absolue d'une relation entre les extrêmes de la dualité.

Cependant, la transcendance liée à l'être Levinas se fonde sur les modalités de l'Absolu. Mais, en considérant que ces modalités appartiennent au monde fini et à la totalité ; nous dirons que la vérité transcendant de Levinas se sorti un être et une totalité transcendant.



CONCLUSION

A la fin, rappelons-nous le cadre général dans lequel nous avons travaillé. A savoir, dans la première partie, nous avons essayé d'entendre le concept de l'Absolu et de l'Être chez Hegel. Notre orientation se fondait sur la relation entre l'Absolu et l'Être. Nous avons dit que, dans le cadre de la philosophie hégélienne, l'Absolu et l'Être co-existent et co-déterminent ; en l'absence de l'un, l'autre aussi cesse d'exister et d'être défini. Cette co-existence et co-détermination sont ouvertes à une généralisation en termes de dualités qui se trouvent dans la philosophie de Hegel, telles que le Dieu et l'homme ; le savoir et l'être ; le savoir et la méthode ; et l'esprit et le corps. Nous avons introduit le terme 'la dualité achevée' pour entendre le mécanisme fondamentale de sa philosophie. C'est à partir de la dualité achevée que nous avons discuté la relation entre l'Absolu et l'Être.

Parce que la dualité achevée exprime une unité et totalité absolue, la relation entre l'Absolu et l'Être aussi a été pensée dans le cadre de même unité et totalité. En effet, l'Absolu et l'Être appartiennent à la même unité absolue qui englobe tous les deux ; et celle-ci est créée au cœur du concept de la médiation. Ainsi que l'Être existe par la médiation du Néant ; l'Absolu existe par la médiation de l'Être ou de l'existence. La médiation nécessaire entre l'Absolu et l'Être mène à une unité absorbant l'Absolu et l'Être en même temps. Dans notre étude, cette réalité a été pensée au cœur de l'idée de l'incarnation car l'incarnation exprime la manifestation absolue de l'Absolu et l'immanence absolue de l'Absolu dans l'Être et l'existence. Puisque cette incarnation spécifique exprime l'incarnation de l'Absolu dans les qualités, nous avons nommé cette incarnation spécifique comme l'incarnation qualitative. L'Absolu se présente dans l'existence de la manière que la totalité de l'existence et chaque moment de cette totalité représentent et manifestent l'Absolu.

Nous avons conceptualisé cette unification absolue de la dualité de l'Absolu et de l'Être au cœur de la médiation, comme 'la dualité achevée'. La dualité achevée comme l'unité absolue a été discuté à partir de ce que nous appelons 'le rapprochement excessif des extrêmes de la dualité'. Selon notre argumentation, le rapprochement excessif s'aboutit à une unité absolue qui détruit la dualité. En

détruisant la dualité, la philosophie de Hegel perd d'abord la transcendance et l'Infini et après, l'immanence et le Fini. .

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous avons fait une réflexion sur les concepts de l'Absolu ou l'Infini et de l'Être dans la philosophie de Levinas. En suivant cette réflexion, nous avons essayé d'entendre la relation entre l'Absolu et l'Être chez Levinas. On a constaté que, dans la philosophie de Levinas, l'Absolu ou l'Infini est pensé dans le cadre d'une transcendance absolue. Il est impossible d'intégrer l'Absolu à un contexte ou à une totalité quelconque. En déchirant le contexte et la totalité et en les dépassant; l'Infini de Levinas se montrait au cœur d'une séparation absolue. Si l'Être est pensé dans le cadre de l'idée de la totalité chez Levinas, la relation entre l'Absolu et l'Être dans cette philosophie se fonde sur une rupture absolue. En pensant l'Infini comme l'Autre, Levinas place un Absolu au cœur d'une altérité absolue qui coupe une relation possible avec l'Être. Dans ce sens, il n'y pas une relation mais une séparation entre l'Absolu et l'Être; ironiquement, s'il y'a une relation, cette relation serait conditionnée par la séparation absolue.

En outre, la séparation absolue ne trouve pas seulement au fond de l'Absolu mais aussi au de l'Être ou de l'existence. Le Fini peut exister en se détachant de l'Infini. En réalité, dans ce sens, la position philosophique de Levinas se situe tout au contraire de la position philosophique de Hegel ; parce que, dans Hegel, l'Infini existait par la médiation du Fini, et le Fini existait par la médiation de l'Infini. De cette manière, nous avons dit que le cadre général de la philosophie de Levinas peut être réfléchi à partir de la dualité. Cependant, au lieu de la dualité hégélienne qui se montre comme une dualité achevée, la dualité levinasienne est une dualité absolue et une dualité inachevable.

Chez Levinas l'Absolu et l'Être se séparent de manière absolue ; c'est la réalité qui est pensée comme une dualité absolue et inachevable. En réalité, dans notre terminologie, la position levinasienne exprime l'éloignement excessif des extrêmes de la dualité. La philosophie hégélienne transformait la dualité à une dualité achevée, ou à une unité absolue. La philosophie levinasienne, au contraire, transforme la dualité à un décalage absolu dans laquelle les extrêmes de la dualité perdent le point commun qui donne la possibilité pour les extrêmes d'être unifiés sous le même concept comme dualité. Donc, nous avons proposé que la philosophie levinasienne

exprime aussi, même si d'une autre façon, la destruction de la totalité. La gloire absolue de la transcendance chez Levinas efface la réalité du Fini d'une part ; d'autre part, elle détruit la possibilité d'une relation véritable avec l'Infini. Donc, la philosophie de Levinas, comme la philosophie de Hegel, est une destruction de la dualité ; et en détruisant la dualité elle détruit en même temps l'Infini et le Fini. La destruction chez Hegel se fondait sur le rapprochement excessif des éléments de la dualité ; pourtant la destruction chez Levinas se fonde sur l'éloignement excessif des extrêmes de la dualité.

Nous avons donc constaté que Levinas et Hegel nous donnent les deux faces de la même réalité. En les critiquant, nous prenons position pour la préservation de la dualité parce que la dualité nous donne toute la possibilité d'existence, de la réalité, du savoir et de la vérité. En fait, la dualité que nous avons proposée appartient au mécanisme essentiel de la philosophie hégélienne si sa philosophie reste sur la dualité de l'Infini et du Fini. Cependant, comme on a déjà dit, en faisant l'Infini et le Fini se rapprocher de manière absolue, Hegel emporte la destruction de la dualité ; parce que la co-existence nécessaire entre l'Infini et le Fini transforme l'Infini et le Fini aux éléments du même niveau. Selon ma perspective, en ce faisant, la philosophie de Hegel porte l'Infini et le Fini à la même nécessité ; cela veut dire que la dualité de l'Infini et du Fini est une dualité dont les éléments sont homogènes. A cause de cette réalité, nous disons que la dualité hégélienne n'est pas une dualité véritable, mais une unité séparée en deux parties.

Au lieu de cette dualité homogène, nous proposons une dualité dont les éléments sont hétérogènes parce qu'on peut parler d'une dualité véritable seulement à partir des éléments hétérogènes. Ayant la même densité, les éléments de la dualité hégélienne deviennent la même chose. Si la nécessité de l'Infini est la même que la nécessité du Fini ; l'Infini et le Fini s'unifient sous le concept de la nécessité, et le système se transforme à une unité, plutôt qu'une dualité. Donc, il faut que la nécessité de l'Infini et du Fini se différencie ; et l'Infini soit plus nécessaire que le Fini. Il faut que le Fini se repose sur l'Infini parce que comme le plus nécessaire l'Infini représente le principe et le fond.

Cependant, il faut prendre attention que la dépendance du Fini à l'Infini ne doit pas parvenir à une situation dans laquelle le Fini est absolument contingent et le Fini

n'est qu'une ombre de l'Infini. Dans ce cas, en fait, la dualité s'enfonce et l'Infini se pose comme le principe unique créant une unité absolue. En fait, le panthéisme spinoziste impliquait cette unité absolue qui était critiquée par Hegel pour sa stabilité et son atemporalité absolues. De cette manière, en fait, la contingence ou l'insignifiance absolue du Fini s'aboutit à la destruction absolue de la dualité. Pour conserver la dualité, il faut que le Fini se repose sur l'Infini mais dans une manière que le Fini ne se transforme pas à un ombre de l'Infini. Donc, le Fini a une sorte de nécessité mais toutefois une nécessité moins que la nécessité de l'Infini en tant que cette nécessité appartient essentiellement à l'Infini. C'est seulement dans cette condition que l'on peut parler d'une dualité. La dualité que nous avons proposé implique une asymétrie entre les éléments ou les extrêmes de la dualité. En l'absence d'une telle asymétrie, les éléments de la dualité deviendront identiques ; ou bien, ils ne seront que les duplications de la même unité. D'autre part, si cette asymétrie atteint à une séparation absolue ou une asymétrie absolue entre les éléments de la dualité, la dualité s'annihilerait parce que la séparation absolue entre les extrêmes annihilerait la possibilité d'un point commun entre les extrêmes. Dans ce cas, l'Infini et le Fini se perdraient la possibilité de se trouver sous un terme commun comme dualité.

En fait, dans la philosophie de Levinas, nous voyons la destruction de la dualité au cœur d'une asymétrie absolue entre les extrêmes de la dualité. Chez Levinas, la séparation entre l'Infini et Fini arrive à un point dans lequel la possibilité d'une relation entre ces éléments se détruit. Donc, l'asymétrie absolue chez Levinas se termine par une bifurcation absolue et une destruction de la dualité. Pour éviter cette destruction, nous proposons une asymétrie limitée pour la nature de la relation entre l'Infini et le Fini. Certes, la séparation entre l'Infini et le Fini doit être maintenue mais elle doit être une séparation limitée qui conditionne relation. Dans le cas contraire, la séparation détruira la possibilité de la relation entre les extrêmes. En réalité, la séparation radicale va détruire le concept de la séparation parce qu'il faut une communauté entre ces concepts pour dire qu'ils sont séparés. Donc, il faut que la séparation soit conditionnée par la relation ; dans le cas inverse, l'asymétrie absolue détruit la séparation en détruisant la possibilité d'une relation entre l'Infini et le Fini.

Fondé sur cette idée, nous proposons l'idée de la dualité dans laquelle la relation est conditionnée par la séparation, et la séparation est conditionnée par la

médiation. En fait, dans leur réalité conceptuelle, la relation et la séparation doivent co-exister et co-déterminer. L'essence même du concept de la médiation nécessite la séparation ; et l'essence même du concept de la séparation nécessite la médiation. Cependant, la médiation excessive détruirait la médiation elle-même parce qu'en détruisant la limite qui sépare les deux choses et qui les met en contact l'un avec l'autre, la médiation excessive se transformerait à une unité inséparable dans laquelle il n'y aurait qu'un seul élément. D'autre part, la séparation excessive aussi détruirait la séparation parce que dans cette séparation excessive les éléments séparés perdraient leur point commun qui conditionne leur séparation.

Donc, la médiation excessive et la séparation excessive détruisent la dualité qui conditionne la séparation en même temps que la médiation. En l'absence d'une telle dualité il ne reste ni médiation ni séparation. Selon notre interprétation, chez Hegel, la destruction de la dualité au cœur du rapprochement excessif se fondait sur la médiation excessive ; et chez Levinas, la destruction de la dualité au cœur de l'éloignement excessif se fondait sur la séparation excessive. Donc, nous disons que, pour préserver la dualité et la possibilité de parler sur la vérité, il faut que la médiation et la séparation comme les deux éléments d'une dualité spécifique se conditionnent l'un à l'autre. En fait, cette réalité peut se penser comme un jeu de balance entre la médiation et séparation, et entre les deux extrêmes de la dualité.

Si la dualité fondamentale est la dualité d'Infini et Fini ; le même jeu de balance doit se trouver entre l'Infini et le Fini. A savoir, la médiation excessive entre l'Infini et le Fini [Hegel] détruit la barrière qui sépare les deux éléments, et elle donne lieu à une situation dans laquelle l'un des éléments est englobé est dominé par l'autre. Etant donné que l'absence d'un élément exprime l'absence de l'autre ; nous dirons que dans la philosophie de Hegel il n'y a ni l'Infini ni le Fini dans leurs sens véritables. Il n'y a qu'une unité sans séparation qui n'a pas de couleurs différentes. D'autre part, dans Levinas, la séparation excessive entre l'Infini et le Fini détruit la possibilité d'une relation entre les deux éléments dans une manière que l'un des éléments se détache absolument et va tout au néant. De même, en considérant que l'absence d'un élément exprime l'absence de l'autre, nous dirons que, pour Levinas aussi, il n'y a ni l'Infini ni le Fini dans leurs sens véritable. Car, l'Infini et le Fini dépendent d'une communauté conceptuelle qui ne peut se penser qu'à partir de la dualité.

Pour nous la dualité est le fond réel de la médiation et séparation. Autrement dit, l'existence conceptuelle de la médiation et séparation doit clairement se fonder sur la dualité. Donc, nous pensons que Hegel se situe à l'un extrême de la dualité au cœur de médiation, et Levinas se situe à l'autre extrême au cœur de la séparation. En ce faisant, ils détruisent l'essence même de leurs concepts fondamentaux parce que les extrêmes de la dualité co-existent et co-déterminent, et la destruction de l'un exprime la destruction de l'autre. C'est pourquoi nous proposons que l'on doit préserver la dualité qui a la possibilité de maintenir les extrêmes en même temps, sans réduisant l'un à l'autre et sans séparant l'un de l'autre de manière absolue.

Dans notre dualité, la médiation est conditionnée par la séparation et la séparation est conditionnée par la médiation. Cependant, si les concepts de la médiation et la séparation se constituent ensemble une dualité, il faut les repenser comme une dualité hétérogène. C'est-à-dire, l'un des éléments doit être plus essentiel que l'autre et l'un doit avoir plus densité que l'autre. Dans notre cas, la séparation doit être pensé comme plus essentiel que la médiation bien qu'il soit faux de réduire la médiation à la séparation. Nous préférons la séparation comme plus essentiel parce que la médiation implique la nécessité réciproque de deux extrêmes et l'unité tirée de deux éléments. Cependant, une dualité véritable doit avoir deux éléments qui se différencient l'un de l'autre du point de vue de leur nécessité. En outre, si la dualité fondamentale est la dualité de l'Infini et du Fini ; pour préserver la transcendance liée à l'Infini, il faut que l'Infini ait une altérité absolue ; et cette altérité, se dérive toujours de la séparation. Donc, nous dirons que la séparation est plus nécessaire que la médiation.

Bref, les concepts de séparation et médiation se montrent comme les concepts fondamentaux de toutes les dualités réfléchies pendant notre étude. L'Infini est conditionné par la séparation, et le Fini par la médiation. De même, la transcendance est conditionnée par la séparation, et l'immanence par la médiation. Le dieu est conditionné par la séparation, et l'homme par la médiation. L'essence est conditionnée par la séparation, et la qualité est conditionnée par la médiation. L'Absolu est conditionné par la séparation, et l'Être est conditionné par la médiation. L'Absolu est conditionné par la séparation, et la connaissance par la médiation. Comme une dualité autre, l'Être est conditionné par la séparation, et le savoir par la

médiation. L'absence est conditionnée par la séparation, et la présence par la médiation.

Notre idée de la dualité se fonde sur l'asymétrie insurmontable entre les extrêmes de la dualité ; cette asymétrie, se trouve donc, en premier lieu, entre la séparation et la médiation. A savoir, elle se trouve aussi entre l'Infini et le Fini, entre la transcendance et l'immanence, entre l'essence et la qualité etc. Cependant, l'asymétrie entre les extrêmes de la dualité ne doit pas se terminer par une réduction de l'un des extrêmes à l'autre comme la réduction du Fini à l'Infini –la situation que nous voyons dans la philosophie spinoziste. Au contraire, cette asymétrie crée la possibilité de construire une dualité inachevable entre les éléments de la dualité. En effet, l'asymétrie entre les éléments de la dualité ou la nécessité hétérogène des éléments de la dualité conditionne la dualité ; l'absence d'asymétrie, en effet, s'aboutira à la destruction de la dualité qui se termine par une unité absolue.

De cette manière, la dualité véritable exprime l'irréductibilité d'un élément à l'autre, du Fini à l'Infini ; et cette irréductibilité est conditionnée par l'asymétrie entre les extrêmes. L'irréductibilité garantit l'existence unique et insurmontable de chaque élément ; c'est la réalité qui implique l'interdépendance existentielle et conceptuelle. Mais il faut prendre attention que ce n'est pas une interdépendance absolue parce que s'il y avait une interdépendance absolue le Fini serait autant nécessaire que l'Infini et la médiation autant nécessaire que la médiation ; comme on a déjà dit, ce serait la destruction de la dualité. Donc, il y a une interdépendance mais ce n'est pas une interdépendance absolue ; et en réalité, la dualité est possible, seulement parce que l'interdépendance entre les extrêmes n'est pas une interdépendance absolue. Cela veut dire que l'interdépendance absolue se termine par la destruction hégélienne de la dualité au cœur du concept de la médiation. En outre, s'il y trouvait une indépendance absolue entre l'Infini et Fini, il n'y aurait pas une dualité véritable non plus ; cette vérité marque la difficulté philosophique de Levinas. Dans ce sens, nous proposons une troisième voie entre Hegel et Levinas, comme un voie qui contient à la fois l'interdépendance et l'indépendance. Dans cette troisième voie, ni l'interdépendance ni l'indépendance sont absolues ; parce que si l'un était absolu, ni l'un ni l'autre ne resterait.

L'interdépendance entre les éléments exprime l'immanence et la contextualité, et l'indépendance des éléments exprime la transcendance et l'essentialité. Autrement dit, au cœur de l'interdépendance, l'Infini gagne la possibilité de se manifester dans le Fini. En fait, l'interdépendance aussi exprime une contextualité entre l'Infini et le Fini car la réalité se donne par la manifestation de l'Infini dans le Fini. De cette manière, la manifestation de l'Infini dans le Fini exprime l'immanence de l'Infini dans le Fini. Cependant, si l'interdépendance était absolue, elle se terminerait par une contextualité absolue que nous avons pensée à partir de l'idée de l'incarnation, comme la position qui implique la conception philosophique de Hegel. Cette position exprime la vérité immanente liée à la contextualité absolue. D'autre part, au cœur de l'indépendance, l'Infini se montre comme une altérité absolue qui n'a la possibilité de se manifester. C'est la transcendance qui peut se penser à partir de l'essentialité si le concept de l'essence, exprime toujours l'excès unique appartenant à chaque concept fondamental, spécifiquement au concept de l'Infini. Cependant, si l'indépendance était absolue, de même, elle se terminerait par une transcendance et altérité absolue dans laquelle la possibilité d'une manifestation de l'Infini et d'une relation avec l'Infini se détruit. En fait, cette destruction se montre dans la philosophie de Levinas ; parce que, chez lui, l'Infini se retire de manière absolue. On a dit que, à cause de ce retrait absolu, le seul monde qui reste est le monde fini et la Finitude ; et l'absence de l'autre élément s'aboutit à l'infinisation du monde fini en le transformant à un infini ponctuel.

De cette manière, nous proposons un troisième chemin entre l'interdépendance absolue hégélienne et l'indépendance absolue levinasienne. Ce chemin essaye de tenir ensemble l'interdépendance et l'indépendance comme une dualité dont l'élément plus essentiel est l'indépendance ; mais de la manière qu'il est impossible de réduire l'interdépendance à l'indépendance. Donc, nous parlons d'une interdépendance conditionnée par l'indépendance et d'une indépendance conditionnée par l'interdépendance. Au cœur de ces concepts, nous proposons de tenir la transcendance en même temps que l'immanence comme une dualité dans laquelle l'absence de l'un veut dire l'absence de l'autre. Dans notre conception dualiste, l'immanence est conditionnée par la transcendance, et la transcendance est conditionnée par l'immanence dans le lieu où l'élément plus essentiel est la transcendance. Comme l'élément plus essentiel, la transcendance doit toujours garder

son altérité mais cette altérité ne doit pas se terminer par une réduction de l'immanence à la transcendance. Donc, la transcendance liée à l'essentialité se préserve toujours mais cette essentialité ne doit pas détruire la contextualité. Si l'essentialité et la contextualité co-existent et co-définissent comme les éléments d'une dualité, l'existence de l'un ne détruirait pas l'autre, il conditionnerait son existence.

Notre thèse fondamentale se formule donc de manière suivante: la relation entre l'Absolu et l'Être peut se penser dans le cadre de l'idée de la dualité. Si l'Absolu représente l'Infini et l'Être représente le Fini ; il faut dire que, la dualité de l'Infini et du Fini, la dualité de l'Absolu et de l'Être seront aussi des dualités inachevables. Comme l'élément plus essentiel, l'Absolu se manifeste dans l'Être. Nous devons accepter un mystère dans cette relation en deux sens : l'un est le mystère lié à l'Absolu à partir de son altérité ; l'autre est le mystère lié à l'Être à partir de son irréductibilité à l'Absolu bien qu'en même temps, son principe soit l'Absolu. De toute façon, nous affirmons que la relation entre l'Absolu et l'Être se dérive d'une dualité inachevable ; parce que quand cette dualité est achevée ou bien l'Absolu se dissout dans l'Être ou bien l'Être se dissout dans l'Absolu. Dans cette manière, en fait, il n'y resterait ni l'Absolu ni l'Être.

L'existence réelle et conceptuelle de l'Absolu et de l'Être se fonde sur cette dualité inachevable. Certes, la conceptualisation de la dualité inachevable n'est pas seulement relative à la relation entre l'Infini et le Fini et entre l'Absolu et l'Être ; mais elle est relative à toutes les dualités fondamentales de la philosophie. Bien qu'il soit impossible de discuter et expliquer ces dualités dans le cadre de cette thèse ; on ne peut que les signaler comme le fondement de notre conception. Pour notre conception, comme la dualité de l'Infini et du Fini, toutes les autres dualités sont inachevables telles que la dualité de dieu et de l'homme ; de l'Absolu et du savoir ; de l'être et du savoir ; de l'essence et de la qualité ; de l'esprit et du corps ; du savoir et de la méthode ; de la connaissance et de la perception. Comme la dualité fondamentale de l'Infini et du Fini, toutes ces dualités se trouvent dans une asymétrie. En fait, la dualité hégélienne de l'attraction et de la répulsion peut être pensée comme une représentation de la dualité que nous avons proposé. Si l'attraction représente l'essentialité de l'Un et la répulsion la détermination de l'Un ; on peut dire que l'attraction représente la transcendance de l'Un et la répulsion représente

l'immanence de l'Un. Nous proposons que le mécanisme de l'attraction et de la répulsion peut être pensé comme le mécanisme à partir duquel il peut être possible de tenir la transcendance et l'immanence ensemble. Toutefois, l'attraction et la répulsion ne sont pas les éléments du même niveau ; car l'attraction est plus essentielle que la répulsion.

La dualité de l'Être et du Néant peut être entendu à partir du même mécanisme dans le sens où l'attraction exprime le Néant et la répulsion l'Être dans un lieu où le Néant est plus essentiel que l'Être. Autrement dit, ce qui représente la transcendance n'est pas l'Être mais c'est le Néant. L'essentialité obscure de la transcendance se rapproche au Néant au cœur de l'indétermination liée à la transcendance et à l'essentialité. De même, il est aussi possible de voir le même mécanisme dans la dualité de l'ignorance et du savoir dans une manière que l'ignorance représente l'essence de la connaissance comme l'indéterminé absolue et le savoir représente la détermination de la connaissance. Donc, l'ignorance est plus essentielle que le savoir ; mais il est impossible de réduire le savoir à l'ignorance. Comme toutes les dualités, cette dualité aussi est inachevable. Au cœur de cette réalité inachevable, nous dirons qu'il y'a un savoir conditionné par l'ignorance et une ignorance conditionnée par le savoir.

Enfin, Pourquoi la dualité ? Il faut dire que la nécessité fondamentale de l'idée de la dualité est relative à la finitude. Cela veut dire que l'idée de la dualité est nécessaire d'abord pour entendre la finitude ou le monde fini. Quand nous avons commencé de discuter la relation entre l'Absolu et l'Être, nous avons parlé de l'impossibilité d'un Être à l'extérieure de l'Absolu comme quelque chose limitant l'Absolu, le détruisant. C'est pourquoi, nous avons dit qu'il est impossible de penser l'Être à l'extérieure de l'Absolu. Dans le cas contraire, cependant, si l'Être est pensé ,a l'intérieure de l'Absolu ; l'Être, lui-même, deviendrait la limite englobant et limitant l'Absolu, c'est-à-dire qui le détruirait. Deuxièmement, au cœur de la proximité absolue entre l'Absolu et l'Être ; il devient impossible d'entendre la finitude de l'Être, la génération et la corruption, le devenir et le mouvement. Donc, pour pouvoir entendre l'existence finie et le devenir dans l'existence, il faut que l'existence se sépare de l'Absolu. De cette manière, nous proposons la dualité de l'Infini et du Fini comme une dualité dont les éléments sont qualitativement différés.

En réalité, l'idée de la différence, elle-même, se fonde sur cette séparation entre l'Infini et le Fini et sur cette dualité parce que l'unité indifférent et indéterminé de l'Absolu détruit la possibilité de la différenciation et de la conceptualisation, car la conceptualisation aussi se fonde sur la différence et sur la *définition*. Donc, brièvement, nous dirons que l'idée de la dualité est nécessaire pour l'acte d'entendre, pour entendre l'acte de penser, pour entendre l'acte de parler et pour entendre l'existence en tant que devenir. Seulement au cœur d'une telle dualité, il est possible d'entendre tous ces phénomènes qui, en eux-mêmes, appartiennent à la définition de l'être humain dans son essence. Cela veut dire que, la définition essentielle de l'être humain se dérive de l'acte d'exister, d'entendre, de penser et de parler. En considérant que tous ces actes se fondent sur l'idée de la dualité ; nous dirons que la constitution fondamentale de l'être humain est conditionnée par l'idée de la dualité. En outre, tous ces actes –exister, entendre, penser, parler- se fondent sur le concept de la mesure parce que tous doivent contenir une totalité, une contextualité et un ordre. Seulement en possédant une idée de la mesure, qu'il serait possible de construire une totalité et un ordre. Si la totalité et l'ordre s'organisent par l'unification des éléments définis, limités, différenciés et hétérogènes ; l'idée de mesure est nécessaire pour tirer une totalité à partir de ces éléments différenciés.

La possibilité d'une mesure, se fonde sur l'idée de l'hierarchie et de l'asymétrie entre les éléments. En l'absence d'une telle hiérarchie ; tous les éléments deviendraient identiques, et il serait impossible de construire une totalité à partir de cette indifférenciation. De cette manière, toutes les totalités sont organisées à l'entour d'un principe ; dans un lieu où le principe veut dire la transcendance, l'hierarchie, l'asymétrie et l'essentialité. Donc, la construction de la totalité et l'ordre – l'immanence- se fonde toujours sur un principe transcendantal ou sur la transcendance. Pour mesurer quelque chose il faut une mesure et une mesurée. Dans cette relation, la mesure représente le principe et la transcendance et la mesurée représente la qualité changeante et l'immanence. Nous proposons l'idée de la dualité sur cette pensée : pour l'acte de penser et de parler il faut une totalité dans le lieu où toutes les totalités se forment à partir des deux éléments –l'un est un principe statique et nécessaire, l'autre est une qualité changeante et contingente. En fait, l'idée de la distance peut parfaitement exprimer la réalité dont nous parlons. L'idée de la distance implique l'Infini et le Fini en même temps, la transcendance et l'immanence

en même temps, et la séparation la médiation en même temps. L'idée de la distance exprime que les deux choses sont séparées parce qu'il y'a une distance entre ces choses. Cependant, pour la possibilité d'une distance il faut qu'il y existe un fond commun entre ces choses ; donc, il faut qu'il y existe une médiation entre les deux choses. De cette manière, nous dirons que le concept de la distance peut tenir à la fois la transcendance et l'immanence; l'Infini et le Fini ; l'Absolu et l'Être . Finalement, cette idée de la distance, en réalité, exprime notre position par rapport à la dualité de l'Infini et du Fini. Autrement dit, la relation entre l'Infini et le Fini –et la relation entre l'Absolue et l'Être- est une relation de distance. Au cœur de cette distance, l'Infini et le Fini se séparent et s'unifient à la fois.



BIBLIOGRAPHIE

BIARD, BUVAT, KERVEGAN, KLING, **Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel, 1, l'Être**, Aubier-Montaigne, Paris, 1987

BOURGEOIS, Bernard, "*Hegel et la déraison historique*", dans **Etudes Hégéliennes**, Paris, P.U.F, 1992

BOUTON, Charles, **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**, Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 2000,

CALIN, Rodolphe, **Levinas et l'exception du soi**, PUF, Paris, 2005

CUSANUS, Nikolaus, **De Docta Ignorantia (on learned ignorance)**, The Arthur J. Banning Press, second edition, USA, 1990

D'HONDT, Jacques, **Hegel: Philosophie de l'histoire vivante**, Press Universitaires de France, 1987, deuxième édition, Paris

HEGEL, G.W.F, **Phénoménologie de l'Esprit**, tome 1-2, traduit par Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1995

HEGEL, G.W.F, **Science de la Logique**, tome 1-2, traduit par S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949

KAIN, Philip J., **Hegel and the Other**, State University of New York Press, USA, 2005

LEVINAS, Emmanuel, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, Kluwer Academic, 1978

LEVINAS, Emmanuel, **Totalité et Infini**, Kluwer Academic, 1987

LLEWELYN, John, **Emmanuelle Levinas**, Routledge, USA, 1995

NANGA-ESSOMBA, Jean Thierry, **Emmanuelle Levinas : la philosophie de a'altérité**,
L'Harmattan, Paris, 2012

PAPERZAK, Adriaan, "*Levinas' Method*" dans **Imanneulle Levinas**, tome 1, edited by Claire
Elise Katz, Routledge, USA, 2005

PINKARD, Terry, **Hegel's Phenomenology**, Cambridge University Press, USA, 1996

SCHNELL, Alexander, **En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité**,
Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 2010

TAYLOR, Charles, **Hegel**, Cambridge University Press, 17. edition, 2005, New York, USA

ZIELINSKI, Agata, **Lecture de Merleau-Ponty et Levinas**, PUF, Paris, 2002

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi
Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı M. İkbal Bakır
Tez Başlığı L'Absolu et l'Être Chez Hegel et Lévinas
Savunma Tarihi 22.6.2012
Danışmanı Prof. Dr. Zeynep Direk

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı
Prof. Dr. Zeynep Direk
Prof. Dr. Melih Başaran
Doç. Dr. Özkan Gözel
Yrd. Doç. Dr. Emre Şan
Yrd. Doç. Dr. E. Burak Şaman

İmza




Prof. Dr. E. Burak Şaman ÖZTEK
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRÜ