

【ジョスラン・ブノワ氏特別セミナー】

**Métaphysique comme œuvre humaine :
« mourir pour l'invisible » dans *Totalité et infini***

Tomohiro Inukai

Introduction

Cet exposé a pour objet de présenter des circonstances d'une expression de « mourir pour l'invisible » dans *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas¹⁾. C'est une direction de la métaphysique qu'il donne au début de ce livre. Quel est le sens de cette tournure ? Afin de le mettre en lumière, nous prenons pour point de départ un enseignement sur l'égoïsme de Léon Brunschvicg que Levinas a reçu. Dans cette perspective, il s'avère que la notion d'apologie qui revendique la justice est constitutive de « mourir pour l'invisible ». Cependant, pour raison de temps, nous ne pouvons pas ici traiter de la fécondité qui est un autre volet de la métaphysique.

1. Métaphysique levinassienne et la question de l'égoïsme

Dans le premier paragraphe de *Totalité et infini*, Levinas cite un vers de Rimbaud : « La vraie vie est absente »²⁾. Ce vers signifie que le monde où nous sommes est un point de départ de la métaphysique levinassienne, et qu'il est une condition du désir, opposé au besoin³⁾. La métaphysique levinassienne s'oppose au régime traditionnel de l'onto-théologie, et consiste à revendiquer « le bien au-delà de l'être » platonicien et « l'idée de l'infini » cartésienne. Cela veut dire que l'entreprise de Levinas est « ré-immanenter » la métaphysique, si l'on emprunte un terme de Monsieur Benoist⁴⁾. Cette métaphysique est éminemment une œuvre humaine ou terrestre en tant qu'elle ne suppose pas un monde transcendant, et qu'elle se joue dans la relation sociale, ou le discours⁵⁾.

La métaphysique qui va ailleurs, à un pays où « nous ne naquîmes point » et à une « hauteur » n'est pas caractérisée par un mouvement qui aurait une fin ou un terme, mais a une orientation : « mourir pour l'invisible ». Levinas admet que cette prétention à l'invisible est folle, mais elle montre la misère de l'humain et une « infime différence entre l'homme et le non-homme »⁶⁾. Afin d'interpréter pleinement l'expression « mourir pour l'invisible », il faudrait une lecture exhaustive de *Totalité et infini*, et on pourrait l'examiner à partir des différents aspects⁷⁾. D'une part, on peut rapprocher le « mourir pour » à une conception de la mort chez Heidegger, comme le fera Levinas dans une fameuse conférence en 1987. D'autre part, il est aussi possible d'interroger sur le statut de l'invisible en termes de la phénoménologie husserlienne. Cependant, il y a une autre perspective dont un sens de « mourir pour l'invisible » provient. Cela ne veut pas dire que ce sens soit exclusif aux autres perspectives. En effet, il se rapporte étroitement aux analyses phénoménologiques⁸⁾. Dans le cadre de cette présentation, nous voulons uniquement insister sur le développement de l'égoïsme ou l'athéisme qui se pose comme la condition d'avoir l'idée de l'infini⁹⁾. De ce point, une attitude de Levinas émerge par rapport à un de ses maîtres, Léon Brunschvicg¹⁰⁾.

Il n'est pas, certes, difficile d'observer des points opposés à Brunschvicg, à savoir la subjectivité idéaliste affranchie de la sensation¹¹⁾, l'universalité de la connaissance par rapport à la culture¹²⁾, et la communion ou la participation à l'être¹³⁾, mais il semble que l'enseignement de Brunschvicg sur l'égoïsme s'impose à Levinas comme non négligeable. Dans *Difficile liberté*, Levinas écrit :

Que la vie spirituelle soit une vie sans égoïsme – l'égoïsme fût-il aspiration au salut – voilà d'après Brunschvicg l'enseignement de l'Occident¹⁴⁾.

Que le souci du salut, même quand il s'élève au-dessus du besoin immédiat et ne cherche qu'à triompher de la mort, tienne encore au *moi* biologique ; que le moi biologique ne puisse se passer de mythologie et de guerre – voilà les points où l'intransigeance de Brunschvicg nous est infiniment proche¹⁵⁾.

La proximité entre Levinas et Brunschvicg consiste à mettre en question l'égoïsme¹⁶⁾. Levinas n'admet pas une protestation de l'égo aspirant à son salut comme Kierkegaard, mais celle de l'Autre quand il oppose l'eschatologie à la totalité de l'histoire¹⁷⁾. Il retrouve une source de l'attitude opposée au salut de l'égo dans la pensée de Brunschvicg. L'enseignement de Brunschvicg accompagne l'athéisme qui refuse le dogmatisme et l'analogie dépendante de l'imagination primitive et anthropomorphique. Il insiste sur la conversion à l'athéisme qui garde « la fidélité du Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité »¹⁸⁾. Cela signifie que « Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service »¹⁹⁾. Levinas interprète ce Dieu comme celui de Descartes, non pas comme celui de Pascal, ni celui des philosophes. Selon lui, Dieu cartésien n'est pas réduit à celui d'autres philosophes²⁰⁾. On trouve ici un accord entre Levinas et Brunschvicg que l'intériorité de la vie se refuse au mysticisme et à l'inquiétude religieuse.

Il faut remarquer tout de suite qu'il y a une différence entre eux. Celle-ci est manifeste dans la conception de la religion. Brunschvicg affirme la convergence de la science vraie et de la religion vraie²¹⁾. Elle s'accomplit à travers le progrès de la conscience scientifique. Cette démarche est inspirée, par exemple, par Spinoza dans la mesure où la connaissance de Dieu arrive à l'unité simple et pure de l'humain et de Dieu²²⁾. Il n'y maintient pas la séparation entre les termes, mais revendique la communion où « l'individu s'arrache à l'égoïsme de la nature »²³⁾. La distinction des termes y disparaît. Au contraire, Levinas insiste sur la transcendance où les termes se maintiennent dans la séparation. Selon lui, ce qui exprime précisément une telle relation est la religion. Il la considère comme la structure ultime de l'être en tant qu'elle se joue dans l'éthique. Levinas écrit : « La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout – l'idée de l'infini – est la structure ultime »²⁴⁾. Pour lui, le Même et l'Autre ne forment pas la totalité, c'est-à-dire qu'ils sont séparés. Un tel rapport qui s'appuie sur la séparation entre les hommes est appelé religion.

2. La métaphysique comme discours

2-1. L'apologie et la mort

Nous venons de montrer comment Levinas reçoit l'enseignement de Brunschvicg sur l'égoïsme. C'est dans la séparation entre les termes qu'il s'oppose à son maître. Alors, comment dépasser l'égoïsme tout en n'abolissant pas cette structure entre le Même et l'Autre ? Levinas proclame que la parole, plus précisément, l'apologie la conserve en décentrant la gravité de l'égo. Elle permet ainsi à un sujet de s'ouvrir à l'autre. Pour Levinas, l'égoïsme est un moment nécessaire à la production de l'infini, car l'altérité ne surgit que dans l'être séparé.

Levinas présente d'abord la notion d'apologie comme un moyen de lutter contre la mort dont une volonté subit la violence par excellence. Il écrit : « Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir »²⁵⁾. La volonté s'expose à la mort sans qu'elle n'y puisse échapper. La mort est, en ce sens, un événement où l'Autre vient à la volonté. Il existe donc un moment où la volonté est trahie et aliénée parce qu'elle ne peut exercer son pouvoir. Toutefois, elle ne meurt pas maintenant. Cela signifie qu'elle se situe dans une patience où elle ajourne la mort, et a un temps non seulement pour elle-même, mais pour l'autre. Levinas ne nie pas « la fondation des institutions »²⁶⁾ pour la défendre contre la mort, mais elles conduisent finalement à l'ordre impersonnel, ou tyrannie.

C'est pourquoi la volonté fait son apologie dans la passivité de l'imminence de la mort, ou la patience. Apologie qui ne se fait pas seulement pour soi-même, mais pour la justice. En outre, elle demande le jugement pour la vérité et la justice. Levinas remarque la possibilité d'avoir « le temps d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort. Cette existence pour Autrui, ce Désir de l'Autre, cette bonté libérée de la gravitation égoïste, n'en conserve pas moins un caractère personnel »²⁷⁾. Nous allons donc voir la modification de la volonté devant deux formes de jugement.

2-2. Jugement de l'histoire et jugement de Dieu

À la dernière section de la troisième partie de *Totalité et infini*, Levinas analyse la situation d'une volonté qui est condamnée aux deux types de jugement : jugement de l'histoire²⁸⁾ et celui de Dieu. Dans le premier, la volonté est jugée à partir de son œuvre ou son évidence dans son absence, et par là même, elle ne peut répondre au jugement. Cela signifie l'aliénation, la mort, ou le silence de la volonté, c'est-à-dire que son être est réduit à la totalité de l'histoire, et qu'il en fait partie. En d'autres termes, l'histoire est un ordre visible où le jugement est énoncé.

L'énonciation du jugement de l'histoire accompagne nécessairement l'invisible qui offense la subjectivité. Levinas écrit : « L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement »²⁹⁾. Or, que veut-dire l'invisible comme offense ? Il est très difficile de l'interpréter, mais nous pourrions le lire comme le regard du visage d'Autrui qui me dénonce et met en question. Levinas décrit, en effet, la façon de la manifestation de l'invisible comme suit : « elle [l'invisible offense] se produit cependant comme le jugement même, quand elle me regarde et m'accuse dans le visage d'Autrui – dont l'épiphanie même est faite de cette offense subie, de ce statut d'étranger, de veuve et d'orphelin »³⁰⁾.

Le jugement de Dieu est au-delà de l'histoire. Levinas y propose l'apologie comme un mode de la volonté qui parle pour se justifier « à la première personne » contre l'offense ou l'accusation par le visage. L'apologie s'accomplit dans le jugement de Dieu où le regard du visage confirme l'unicité du sujet. Levinas

appelle cette situation élection, où la liberté du moi est investie. Le passage du jugement de l'histoire au jugement de Dieu coïncide avec le décentrage de la gravité du moi dans lequel je n'ai plus peur de ma propre mort, mais de la mort de l'autre³¹⁾. Nous rejoignons ici l'interprétation de Raoul Moati. Dans ce passage, le centre du moi qui « ramène tout à soi »³²⁾ est décentré par la responsabilité dans laquelle « la mort d'autrui me concerne plus que ma propre mort »³³⁾. C'est pourquoi le moi a « peur de commettre un meurtre »³⁴⁾. En ce sens, le moi se vide (la « bonté »), en même temps, il se confirme comme moi au lieu de se dissoudre dans l'histoire et l'ordre universel.

Conclusion

Afin de comprendre une expression de « mourir pour l'invisible », nous avons brièvement montré le développement de l'égoïsme à partir de l'enseignement de Léon Brunschvicg. Levinas le reçoit sérieusement, mais prend une autre voie que celle de Brunschvicg. Pour tous les deux, l'égoïsme est à surmonter, mais la différence entre eux réside dans leur conception de la subjectivité. Brunschvicg proclame que l'égo doit disparaître au dépassement de l'égoïsme, alors que Levinas insiste sur une sorte de son subsistance. Cette démarche aboutit à l'apologie. Celle-ci est faite non seulement pour soi, mais pour l'autre et la justice qui n'est pas simplement une loi universelle et impersonnelle. Le moi apologétique est exigé pour cette justice. Le décentrage de sa gravité a lieu dans le jugement de Dieu. Cela signifie que la préoccupation de son propre mort perd la priorité, et que le moi a « peur de commettre un meurtre ».

Or, la mort qui menace la volonté apologétique ne se réalise pas encore, car le moi vit, et a le temps de répondre à autrui. Ainsi, il reste une question de mort dans une transcendance qui s'ouvre à l'avenir absolu à travers la fécondité. Dans cet exposé, nous n'avons pas pu l'examiner. Par la relation entre la mort et la fécondité, c'est-à-dire la discontinuité des générations, « mourir pour l'invisible » ne s'accomplit-il pas ?

Notes

1) Les œuvres de Levinas seront désignées par les abréviations suivantes ; **TI**: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; **EN**: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le livre de Poche, 2010 ; **DL**: *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*. Troisième édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 2003 ; **HAH**: *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, 2012.

2) TI, p. 3. Nous trouvons une variation de cette expression dans « Éternité à domicile », *Evidences*, N°28, 1952, p. 35-36, p. 35.

3) Jocelyn Benoist, « Apologie de la métaphysique », in *Relire Totalité et infini*, D. Cohen Levinas et A. Schnell (ed.), Paris, Vrin, 2015, p. 49.

4) *Ibid.*, p. 50.

5) Cf. TI, p. 9.

6) TI, p. 5.

7) Emmanuel Levinas, « Mourir pour... » in EN, p. 204-214.

8) Levinas pense que la phénoménologie husserlienne rend « possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique » (TI, XVII).

- 9) Cf. Jocelyn Benoist, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et phénoménologie*, Paris, P.U.F, 2000, p. 105-122.
- 10) Sur le rapport de Levinas à Brunschvicg, voir Tomokazu Baba, « Réception de Brunschvicg chez Levinas. « Athéisme » et « la religion d'adulte » » (en japonais), *Études de langue et littérature françaises*, no. 100, 2012, p. 255-272 ; Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 43-65 ; Pietro Terzi, *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism. Philosophy, History and Science in the Third Republic*, Bloomsbury, 2022.
- 11) TI, p. 166.
- 12) Cf. HAH, p. 59.
- 13) Brunschvicg distingue deux formes de participation : l'un est « participation, dans la nuit, à l'espérance d'une clarté surnaturelle », l'autre est celle « à la lumière elle-même », *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, Paris, P.U.F, 1951, p. 198.
- 14) DL, p. 81.
- 15) DL, p. 82, souligné par Levinas.
- 16) Cette tendance commune se réfère à Pascal dont Brunschvicg compile l'œuvre.
- 17) TI, p. XIV et p. 282.
- 18) Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 210.
- 19) *Ibid.*, p. 258. C'est une réponse à la question de Gabriel Marcel qui pose une question : « Comment ne pas reconnaître que M. Brunschvicg établit son Dieu en deçà de l'existence et ne lui prête qu'une réalité diminuée pour ainsi dire larvaire, si on la compare à celle de l'être incarné ? », *Ibid.* p. 251.
- 20) DL, p. 77, « La vie intérieure pour Brunschvicg ne se confond ni avec le mysticisme, ni avec l'inquiétude religieuse. Intériorité de la raison et de la lumière. Et sa méfiance concerne bien plus les religions et le Christianisme que Dieu. Vers Lui, il connaît un autre accès, celui de l'activité rationnelle et de la conscience morale qui coïncident. Dieu de Descartes, pas celui de Pascal certes, ni le Dieu-Objet des philosophes ».
- 21) Cf. Léon Brunschvicg, *La raison et la religion* [1939], nouvelle édition, Paris, P.U.F, 1964, p. 1, « à la raison vraie, telle qu'elle se révèle par le progrès de la connaissance scientifique, il appartient de parvenir jusqu'à la religion vraie, telle qu'elle se présente à la réflexion du philosophe, c'est-à-dire comme une fonction de l'esprit se développant selon les normes capables de garantir l'unité et l'intégrité de la conscience. ».
- 22) Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, op. cit., p. 110, « Spinoza surmonte l'imagination toute spatiale, sinon toute matérialiste, de la pluralité des substances, et renverse l'obstacle qu'une métaphysique illusoire dressait devant l'union intime à la simple et pure unité. Dès lors que nous connaissons Dieu, il nous est devenu impossible de nous considérer comme un autre pour lui, pas plus qu'il n'est un autre pour nous. À la conclusion de l'*Éthique* les valeurs de raison et d'amour, de vertu et de béatitude, n'ont plus de contraire ».
- 23) Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 209.
- 24) TI, p. 53.
- 25) TI, p. 211.
- 26) TI, p. 213.
- 27) *Ibid.*

28) Cf. Masami Ishii, « Développement et transition de la théorie anti-historique de Levinas » (en japonais), *The Annals of Ethics*, no. 70, 2021, p. 147-160.

29) TI, p. 221.

30) TI, p. 222.

31) Cf. Raoul Moati, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2012, p. 292-293.

32) *Ibid.*, p. 292.

33) *Ibid.*, p. 293.

34) TI, p. 224. Comme ce décentrage le montre, il est notable que Levinas et Brunschvicg ne considèrent pas la mort comme redoutable. En effet, pour tous les deux, même si la mort est une tragédie, « [l]a préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égoïsme naturel à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu. », Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 258, cité par Levinas, DL, p. 82. Pourtant, Levinas suit une autre voie que celle de Brunschvicg.