

Emmanuel Levinas, lecteur d'Auguste Comte ?

Masato Gôda

Ça fait plus de 35 ans que j'ai lu les textes d'Emmanuel Levinas ; j'ai même traduit ses plusieurs textes. Malgré tout cela, il y a encore là pas mal de passages que je ne suis pas arrivé à bien comprendre. Pour n'en citer qu'un seul, Levinas écrit comme suit dans son article de 1951 intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale ? »

La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons religion. [...] En choisissant le terme religion — sans avoir prononcé le mot Dieu ni le mot sacré —, nous avons pensé d'abord au sens que lui donne Auguste Comte au début de sa *Politique Positive*. Aucune théologie, aucune mystique ne se dissimule derrière l'analyse que nous venons de donner de la rencontre d'autrui. (*Entre nous*, Gresset, 1991, p. 19).

À ma connaissance, c'est le seul passage où Levinas mentionne Auguste Comte. Du moins en ce qui le concerne, tout semble clair ; rien d'équivoque. Et pourtant, cela ne m'empêche pas de me demander depuis longtemps pourquoi Levinas fait ici exprès de relever le nom de Comte. Levinas a-t-il lu *Le système de la politique positive* de Comte ? Et comment ? Pourquoi Comte pour commencer ? Parmi les chercheurs innombrables de Levinas, presque personne n'a posé une telle question. Il se peut donc bien que je me méprenne sur ce point ; et pourtant aventurons-nous dans une mer peu connue. En confrontant *Le système de la politique positive* avec *Totalité et infini*, je voudrais, si l'on peut dire comme ça, les forcer d'inventer des quelques points de connexion entre eux. Néanmoins, il ne s'agirait point ici simplement de rapprocher deux grands textes, ni de penser à une grandeur de la portée des influences de la part du « positivisme » de Comte ; à ce sujet, il est vrai qu'il y a une tentative d'un Andrew Wernick qui consiste à le situer par rapport à Bataille, Foucault, Derrida, Baudrillard, etc.. Et pourtant ce n'est pas que de cela qu'il s'agit. Le passage suivant de Michel Houellebecq par exemple nous ferait savoir sans

exagération qu'il s'agirait ici de la situation mondiale d'aujourd'hui elle-même où nous vivons.

Nous ne sommes toujours pas sortis de l'état métaphysique, dont la disparition lui [à Comte] paraissait imminente — nous avons même, moins que jamais, l'intention d'en sortir ; (...). on pourrait plus sérieusement se demander si l'état métaphysique, loin d'être comme le pensait Comte une phase transitoire de dissolution des théologies antérieures, n'aurait pas pour conséquence de les maintenir en survie artificielle par le moyen de l'incertitude inhérente à toute métaphysique. (« Préliminaire au positivisme », in *Théorie générale de la religion*, Éditions Mille et une nuits, 2005, p. 5)

Avant d'entrer dans la matière, je voudrais vous faire part de ce fait peut-être peu connu que Levinas donna les cours sur Auguste Comte à l'Université de Poitiers dans l'année académique 1964-65. Ce fait je suis arrivé à le savoir grâce au bureau d'administration de l'Université de Poitiers.

1.

Réagissant à une prétention de l'« Überwindung der Metaphysik » chez F. Nietzsche aussi bien que chez M. Heidegger, et en même temps en s'inspirant de la notion de l'« expérience métaphysique » chez Jean Wahl, Levinas a proposé *Totalité et infini* comme essai de métaphysique ; en effet ce texte commence par déclarer que « Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre*. » (*TI*, p. 3) Contrairement aux tentatives de « dépassement de la métaphysique » de Comte à Nietzsche, de Nietzsche à Heidegger — Nietzsche lui-même s'inspirait de Comte —, Levinas garde ou plutôt renouvelle résolument la ou le métaphysique ; après avoir dénoncé l'identification de la métaphysique avec la négativité par rapport aux phénomènes — à ce sujet Comte a dit que « (son rôle [de métaphysique est négatif] » —, Levinas écrit comme suit :

Il est prématuré et, en tous cas, insuffisant de la [relation métaphysique] qualifier, par opposition à la négativité, de positive. Il serait faux de la qualifier de théologique. (*Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p. 12)

Je ne suis pas sûr qu'ici Levinas lui-même soit conscient des trois stades chez Comte ; mais de toute façon ce passage lui-même nous sollicite de tenter le rapprochement entre Levinas et Comte. Pour Levinas, la métaphysique n'est ni théologique ni positive ; non,

comme le terme « insuffisant » le suggère, la métaphysique devrait être pour ainsi dire hyper-positive au-delà de la corrélation positif-négatif. De même que Hisashi Matsui a pris la tournure hybride de Bergson « métaphysique positive » et l'a discuté par rapport au positivisme de Comte⁽¹⁾, nous pourrions tenter de faire la même chose avec la métaphysique hyper-positive chez Levinas. À ce sujet, nous voudrions relever quatre points où se croisent nos deux philosophes ou penseurs.

D'abord, « la métaphysique précède l'ontologie » (*TI*, p. 12) pour Levinas. Car, l'ontologie chez Heidegger par exemple réduit l'Autre au Même en prétendant la suprématie de L'Être sur l'étant. Il ne s'agit point ici de vérifier la pertinence de l'interprétation que Levinas a donné à l'égard de Heidegger ; ce qu'il nous faudrait constater d'abord, c'est que selon Levinas l'ontologie est égoïste par essence, tout comme la métaphysique est égoïste et individualiste pour Comte. Puis, la métaphysique dont parle Comte suppose derrière les phénomènes les entités abstraites et obscures telles qu'être, substance, etc., comme producteurs des phénomènes. Ne pourrait-on pas y trouver un procédé analogue à celui que trouve Levinas dans l'ontologie ?

Si tel était le cas, ne pourrait-on pas dire que ce que la métaphysique est au positivisme chez Comte est ce que l'ontologie est à la métaphysique chez Levinas. Dans la préface de *Totalité et infini*, Levinas parle du passage de l'ontologie de la guerre à l'eschatologie de la paix messianique ; je crois que *mutatis mutandis* Comte aurait l'accepter. Ce n'est pas tout. Comme vous le savez bien, Comte redéfinit, dans *le Système de la philosophie positive*, le stade du positivisme comme religion de l'Humanité ou du Grand-Être, et la prend pour épanouissement de l'instinct altruiste, réalisation de la socialité ou solidarité universelle. Dans ces conditions, ne pourrait-on pas dire sans exagération que ces trois passages extraits de la *Totalité et infini* peuvent s'appliquer à la religion de l'Humanité ?

La métaphysique se joue là où se joue la relation sociale. (*TI*, p. 51)

La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels. (*Id.*)

Tout ce qui ne peut se ramener à une relation interhumaine représente, non pas la forme supérieure, mais à jamais primitive de la religion. (*Ibid.*, p. 52)

Pour Levinas aussi bien que pour Comte, la vraie religion devrait en congédier la « violence du sacré » — c'est l'expression de Levinas — ou du « numen » et réaliser

universellement le « vivre pour autrui ». En ce qui le concerne, je voudrais ajouter deux choses. D'abord sur Nietzsche ; dans *L'Aurore* (§132), Nietzsche dit que les motifs secrets des penseurs libres français de Voltaire à Comte consistaient à dépasser l'idéal du christianisme en professant le culte basé sur l'amour de l'Humanité sans dogme chrétien et qu'ils ont ainsi hyper-christianisé le christianisme avec la formule du vivre pour autrui. Dans la pensée de Levinas, Nietzsche occupe une place beaucoup plus grande qu'on ne le pense ; il se peut assez bien que Levinas fût conscient des positions de Nietzsche envers Comte, et il prenait l'hyper-christianisme dénoncé par Nietzsche pour le propre de la religion.

Puis sur Lucien Lévy-Bruhl. Levinas comme philosophe de la « séparation » est un grand lecteur de Lévy-Bruhl comme penseur de la « participation » ; néanmoins ce n'est que tout récemment que j'ai découvert et lu *La philosophie d'Auguste Comte* (1900) de Lévy-Bruhl, où celui-ci souligne l'aspect éthique — vivre pour autrui — de la religion positive chez Comte. Pour le moment, on n'a pas le moyen de vérifier si Levinas lit ce texte ; mais du moins je voudrais prendre Lévy-Bruhl pour intermédiaire entre Comte et Levinas, dans un sens opposé au cas Nietzsche.

À lire les textes rassemblés dans *Difficile liberté*, on s'apercevrait que la religion dont parle Levinas n'est rien d'autre que le judaïsme, plus précisément le judaïsme universaliste de la littérature rabbinique. Or qu'en est-il de Comte à ce sujet ? En ce qui le concerne, je suis vraiment tenté de demander des avis aux spécialistes de Comte parmi vous. Je pourrais m'y tromper ; et pourtant, du moins dans le *Système de la politique positive*, je n'ai trouvé presque rien d'important sur le judaïsme. Ou pire, Comte me semble le sous-estimer ou dédaigner. Car, en discutant la séparation ou la division entre puissance politique et puissance morale, il écrit comme suit après avoir constaté la « supériorité du monothéisme occidental sur le monothéisme oriental » tel que l'islamisme :

La tendance spontanée de tout monothéisme, même juif, vers une telle culture [prépondérance normale des sentiments sur les pensées et les actes] ne put devenir décisive qu'en Occident (...). (*Œuvres d'Auguste Comte*, Éditions Anthropos, 1970, VIII/106-107)

J'ai trouvé un autre passage où Comte juxtapose le polythéisme et le judaïsme en parlant de la « universelle persuasion de la supériorité du catholicisme sur le polythéisme et le judaïsme » (VII, p. 61) : le judaïsme serait ainsi à peine monothéique. Un spécialiste de Comte m'a appris que pour Comte le judaïsme n'était qu'une théocratie qui hérita le culte égyptien ; de toute façon, le judaïsme selon Comte n'est ni entièrement oriental à la

différence de l'islamisme ni entièrement occidental à la différence du catholicisme ; et il ne put pas réaliser la suprématie de la morale même s'il n'eût pas été une théocratie militaire comme islamisme. À l'égard du monothéisme occidental, Comte considère Paul comme son fondateur ; Comte ne connaissait-il pas que Paul fut un des pharisiens dont Levinas déplore l'absence dans le monde d'aujourd'hui en s'opposant au préjugé chrétien qui les accuse d'être hypocrite. Le fait que Levinas a défini la « religion » d'après Comte deviendrait intéressant d'autant plus que du côté du judaïsme, Levinas rejeterait toutes les descriptions que lui donna Comte. Pour Levinas, c'est précisément le pharisien qui constitue le vrai sacerdoce de la religion de l'Humanité comme métaphysique.

Avant de passer au 2ème chapitre, je voudrais parler un peu du culte des morts chez Comte, parce que dans *Autrement qu'être*, Levinas définit « il y a » comme « tout le poids de l'altérité », bien sûr y compris les morts. L'« il y a » comme bruissement du rien est précisément la présence de tous les absents ou les disparus. Il va sans dire qu'on peut le rapprocher du culte des morts chez Comte aussi bien que chez Alain.

2.

On sait bien que chez Comte le fétiche constitue le point de départ aussi bien que le point d'arrivée de la foi religieuse en passant par l'image et le signe. Comment ces trois, c'est-à-dire fétiche, image, signe, s'articulent-ils avec ce qu'appelle Levinas « visage » ? D'abord, le « visage » n'est point une image plastique ; tout comme Adorno, Levinas est un philosophe iconoclaste. Même s'il lui était demandé de traiter l'image, Levinas en souligne la musicalité. Mais il n'en est pas de même quant au rapport qu'a le visage avec le signe ; c'est beaucoup plus complexe. Il est vrai que le visage n'est pas le signe ; et pourtant cela ne signifie jamais qu'ils s'opposent. D'après Levinas, le visage parle, il est en lui-même parole ou expression ; et au sujet duquel Levinas écrit :

La parole est, en effet, une manifestation hors pair : elle n'accomplit pas le mouvement partant du signe pour aller au signifiant et au signifié. Elle déverrouille ce que tout signe ferme au moment même où il ouvre le passage qui mène au signifié, en faisant assister le signifiant à cette manifestation du signifié. (*TI*, p. 157)

Rappelons ici la figure que dessine F. de Saussure afin de rendre compte de ce que c'est que le signe ; la signification doit traverser la barre qui sépare le signifiant d'avec le signifié. Pour aboutir au signifié, le passage doit s'ouvrir et en même temps se clore. À la différence de cela, le visage comme signifiant assiste toujours à son signifié ; ou plutôt

comme le suggère le passage : « Le signifiant, celui qui donne signe — n'est pas signifié » (*Id.*), le visage se manifeste comme signifiant sans devenir signifié. Et quant au signe, il présuppose une telle auto-manifestation ou auto-expression de visage. D'ailleurs, Levinas arrive, dans *Autrement qu'être*, à se servir du terme signe pour décrire l'exposition du moi pour autrui, c'est-à-dire l'un-pour-l'autre.

Alors, que deviendrait le visage lui-même ? Selon Levinas, il est signifiant sans contexte ; autrement dit, le visage ne s'intègre jamais dans le système différentiel des signes. En effet, Levinas qualifie le visage d'en soi. Il est vrai que le visage est extériorité par excellence ; la demande du visage dessine nécessairement le mouvement du dehors au dedans, s'il y en avait un. Au contraire, le fétiche n'est rien d'autre que la projection du dedans au dehors ; oui, mais je crois qu'il n'est pas impossible de rapprocher le fétiche chez Comte et le visage chez Levinas. Car, le visage est l'en-soi singulier qui s'ab-sout des relations aussi bien que du contexte ; et comme tel, il résiste à la cruauté de la raison universelle et neutre. À cela s'ajoute que c'est la fraternité universelle qui le rend possible et que le face-à-face dont parle Levinas inclut l'humanité tout entière.

Comme vous le savez bien, Alain était un grand lecteur de Comte ; dans l'avant-propos de ses *Sentiments familiaux. Essai d'une sociologie de la famille* (1927), Alain a appelé la *Politique Positive* de Comte Bible des familles. À cet égard, on ne peut pas ne pas rappeler que Levinas était un philosophe de la féminité et en même temps de la famille. C'est précisément à ces points que se croisent de nouveau Comte et Levinas. Selon Juliette Grange, Comte envisageait de « poser comme idéal à réaliser une auto-fécondation féminine, une procréation sans sexualité. » (*Le vocabulaire de Comte*, Ellipes, 2002, p. 59) ; d'où les notions-clés telles que « Vierge-Humanité », « Mère commune des hommes ». Ce qu'appelle Levinas phénoménologie de l'éros ou fécondité s'oppose par leur conception même à l'idéal envisagé par Comte ; tout de même, Levinas lui-même relie essentiellement la féminité au vierge.

Le Féminin essentiellement violable et inviolable, l'« Éternel Féminin » est le vierge ou un recommencement incessant de la virginité, l'intouchable dans le contact même de la volupté, dans le présent — futur. (*TI*, p. 236)

Ce qu'appelle ici Levinas « futur » n'est rien d'autre que l'enfant ; en ce qui concerne son éducation, Comte souligne l'importance de l'office domestique de la mère, grâce auquel les enfants peuvent apprendre graduellement le « charme de vivre pour autrui » et ainsi développer l'altruisme, le sentiment sociable. Il est vrai que du moins dans *Totalité et infini*, Levinas met en relation le féminin et le chez soi, le qualifie de « tendresse », tandis que pour

lui c'est la paternité qui gouverne la fécondité et il affirme qu'« Elle (la fraternité) implique (...) la communauté de père. » (*Ibid.*, p. 189) C'est comme s'il y avait vraiment un chiasme entre nos deux philosophes !

Bien sûr, il nous reste beaucoup de problèmes à résoudre. Qu'en est-il de l'« instinct » ? Qu'en est-il du « cerveau » ? À ma connaissance, Levinas n'a jamais parlé de « cerveau. » Au lieu de ça, il parle de la « peau. » Et à ce moment-là, Levinas, lecteur de Paul Valéry, n'a-t-il pas rappelé les dialogues dans *L'idée fixe*, qui concerne l'embryon, l'ectoderme, la peau, la moelle et le cerveau ? « Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau », je m'arrête ici en vous promettant de poursuivre encore mes investigations sur ce sujet.

* Ce texte reproduit l'intervention que j'ai eu l'honneur de faire au colloque international *Le positivisme sans frontière* tenu à Paris le 19 novembre 2019.

(1) Hisashi Matsui : « La “métaphysique positive” de Bergson et la pensée positive en France au 19^e siècle », in *Tetsugaku : International Journal of the Philosophical Association of Japan*, 1, avril 2017, pp. 58-72.