

L'éthique de Levinas contre la politique ? D'une phénoménologie de la relation éthique à la pratique

Gabriel Malenfant, *Háskóli Íslands (Université d'Islande)*¹

La politique, si elle est bien le lieu de l'articulation raisonnable personne/société, si elle se tient en ce lieu articulé/articulant comme champ de rapports, réseau enchevêtré de hiérarchies, advient à partir d'une relation singulière qui la précède et qui est toujours plus vieille qu'elle. Cette relation, c'est le face-à-face, dans ses dimensions tout à la fois empiriques et non-empiriques².

Bien qu'il soit commun de le rappeler, le projet philosophique de Levinas ne fut pas de développer une éthique, mais plutôt de questionner la manière avec laquelle un intérêt pour ce que l'on nomme généralement «le Bien» se manifeste pour nous. Il est donc en effet question d'une *phénoménologie* de la relation éthique, relation dont le phénomène insigne est le face-à-face. Or comme le remarque Bensussan, le face-à-face renvoie à ce que Levinas décrit comme «l'éthique d'avant l'éthique», ou Derrida comme «l'éthique de l'éthique». Cette relation singulière est d'abord d'ordre métaphysique par sa structure; c'est-à-dire qu'elle ne se produit pas simplement «chronologiquement avant» la politique – ce qui légitimerait une compréhension banale du sens que donne Levinas à la formule «Politique après!³». Plutôt, le face-à-face métaphysique est «avant» parce qu'il est présupposé dans les thématisations faites au sujet des hommes par la politique. Sans le rapport d'un homme qui inquiète l'Autre⁴ puis le questionne, nulle politique n'est possible. Mais le face-à-face est aussi d'ordre physique, ou plutôt empirique. Il se produit par le biais d'un langage (dans le Dire qui

l'emporte sur le dit thématissant tout en permettant ce dernier) et d'un visage⁵. Or le visage n'est pourtant pas l'origine de l'éthique, bien que cela soit souvent cru aux premières lectures des textes de Levinas ; il en est plutôt la trace au sens derridien. Il est le signe d'une singularité mais aussi d'une extériorité absolue, d'un infini au sein du fini et surtout, d'une intransitivité. Ce que cela signifie est primordial à la compréhension de l'éthique lévinassienne : l'Autre n'est pas substituable à un tiers (*un* autre, indéfini, n'importe lequel) parce qu'il a une manière, un nom et un visage propre. Il n'est pas réductible au concept d'«humain» ou de «personne» (juridique, chez Kant notamment), d'«agent» ou de «patient» éthique (chez les conséquentialistes). L'autre n'est pas au sens où il ne peut être subsumé sous une catégorie qui l'ontologiserait et du coup lui ferait violence : la relation éthique survient parce que l'Autre m'est transcendant (il m'est non-possédable et contestera toujours son identification à un concept qui le décrirait en entier) dans l'immanent (il est aussi un corps thématissable dans un monde).

Ainsi nous nous approchons de la problématique, de la difficile question qu'il nous faudra aborder dans ce court essai. D'une part, l'éthique lévinassienne se veut être en deçà de tout, même de l'ontologie, surtout de l'ontologie, en ce sens précis qu'elle est une description phénoménologique (donc non normative) de ce qui sous-tend et permet tout discours, toute «éthique» (de la vertu, déontologique ou conséquentialiste) et toute politique. D'autre part néanmoins, par la nature même de cette description, l'éthique de Levinas nous paraît formuler de manière radicale – et peut-être pour la première fois dans l'histoire des idées – «l'impossibilité absolue de déduire une politique depuis le site éthique⁶». Voilà le paradoxe qu'il nous faut ici penser.

Pour ce faire, il nous faudra d'abord comprendre en quoi et pourquoi la politique au sens large (et donc, tout positionnement politique particulier) est non seulement une nécessité qui trouve son fondement dans la relation éthique que Levinas décrit, mais surtout un péril incessant pour cette même relation. Nous aborderons cette ambivalence dans les deux premières sections de ce texte. Dans la section suivante, nous verrons comment cette vision ambiguë de

la politique pousse Gérard Bensussan à suggérer certaines bornes pour contrer la perversité de celle-ci – bornes fortement inspirées par Levinas lui-même. Nous verrons de surcroît comment ces limitations peuvent être interprétées de manière à permettre deux orientations pratiques radicalement contraires, la première refusant absolument la politique au profit de la relation à deux, la seconde embrassant l'inévitabilité de la politique de telle façon qu'elle peut s'y complaire jusqu'à favoriser une politique totalisante. Enfin, nous terminerons par la suggestion d'une application minimaliste de la philosophie de Levinas.

I. « Politique après ! » mais « Politique quand même ! »

Il a été dit que l'éthique de Levinas n'est pas normative, mais qu'elle rend manifeste l'impossibilité de toutes les possibilités de sa traductibilité en une politique s'inscrivant dans un contexte constitutionnel ou étatique. La question de Bensussan est donc la bonne : « mais alors comment porter l'exigence de cette altérité si l'on constate l'impossibilité de déduire une politique depuis le site éthique si l'on s'en tient au principe d'intraductibilité en tant qu'il coupe court à "l'alliance" ontopolitique de la raison et de l'État » ? Comment, autrement dit, ne pas abdiquer de ma responsabilité politique au profit de celle, éthique et radicale, qui me lie à mon voisin par ce face-à-face qui m'implore de lui éviter toute la violence pouvant naître de sa réification par moi en un concept faisant de lui une totalité fermée ?

Un aparté est ici de mise pour clarifier certaines choses à venir. D'abord, Levinas reconnaît l'inexorabilité du – et la nécessité de la – politique. Il ne vise pas l'anarchie au sens politique même s'il utilise ce terme pour décrire son éthique (mais plutôt sous la graphie « an-archie », faisant référence à l'*an-arché*, à l'absence de fondement ontologique de son éthique). Aussi, l'extrême gauche politique pourrait être tentée de retrouver chez Levinas un fondement métaphysique aux critiques marxistes de la situation politique capitaliste, notamment par le biais du concept de « fétichisation » cher au jeune Marx des *Manuscrits*. À première vue, il pourrait en effet être facile de conclure que ce que Levinas au fond critique est

l'aliénation de l'homme qui lui fut apportée par une politique trouvant sa légitimité dans une vision économique du monde promouvant la formation de sociétés aux acteurs anonymes, ne désirant que des chiffres toujours plus imposants et se démultipliant tant dans la recension de leurs avoirs que dans le nombre de leurs employés et clients – eux aussi anonymes de toute façon. Il y a là quelque chose d'attrayant.

Pourtant, il n'est pas question pour Levinas de jeter les bases d'une critique de la droite, ni d'un plaidoyer pour la gauche. L'éthique est pour lui *dualiste* ; elle passe par une temporalité propre à la rencontre de *deux* individus dont l'un d'entre eux interrompt les thématisations que l'autre fait du monde pour ouvrir la possibilité de la rencontre, de la conversation, du respect (à tout le moins formel). Par conséquent, l'arrivée d'un tiers dans cette intimité achoppe *eo ipso* la relation éthique : elle brise l'interruption du flux objectivant pour ramener ce dernier à l'avant-scène. Or la politique (comme l'éthique au sens traditionnel) n'échappe pas à cette situation, à cette ré-institution de la priorité du thème qui prive l'Autre de sa singularité vulnérable pour laquelle je suis responsable. Tout cela parce que l'objet privilégié de la politique est justement la considération des tiers abstraits plutôt que de celui qui me fait face en tant qu'il est intransitif, non interchangeable. Pour cette raison, les deux côtés du spectre politique participent pour Levinas de la même tentative impossible d'actualiser une relation fondamentalement non générique en une pratique relevant d'une communauté qui elle, au contraire, l'est totalement. Ainsi, concernant la gauche radicale :

Son vieux refrain «tout est possible», outre qu'il résorbe la moindre poche d'impossible, ce qui emporte quelques désastreuses conséquences (disons en gros : le «totalitarisme»), signifie en réalité, et très tenacement, «rien n'est actuel» : la totalité des possibilités est inactualisable en une politique... Lorsqu'en effet la gauche radicale s' imagine faire de la politique, elle substitue à ce faire, c'est-à-dire à l'approximation interminable du réel, une posture, et à un exercice, voire à une blessure, une impuissance transfigurée en rigueur omnipotente⁷.

Pour Levinas, ni la gauche, ni la droite ne peuvent faire en sorte de changer la nature de la politique elle-même. Soit, dans les totalitarismes (de droite comme de gauche), on tombe dans un autoritarisme niant l'existence des extériorités à la politique et à l'économique ; ou alors, à gauche, on se cache sous l'idée qu'il est impossible qu'il y ait des impossibilités, en niant du coup les limites conjoncturelles, offrant un espoir plutôt creux, mais gros d'une « mécanique de la contestation » ; ou encore, à droite, on refuse toute vision non intéressée, non autarcique du monde sous prétexte que « tout est actuel » et que les conjonctures prévalent sur les idéaux. Le tout rendu possible par la même injustice : celle de considérer l'Autre comme un autre.

Bref, la politique, de quelque allégeance, demeurera une entreprise de « management » prise entre l'actuel et le possible. Elle est donc, pour Levinas, totalisante *de facto* en ce que ses acteurs sont vus d'en haut, traités comme interchangeables. Et pourtant, comme avec le langage qui se structure d'une double manière – à la fois comme Dire (le geste langagier qui marque la rencontre de l'Autre avec moi) et comme Dit (le nécessaire usage des thèmes qui *enferment* le sens, même s'ils le libèrent aussi)⁸ – la politique ne peut être évitée, parce qu'au-delà de ce que la multitude dit, chacun d'eux fait aussi entendre un Dire, une injonction. Même si « l'engagement agglomère les hommes, à leur insu, en partis » et que de ce fait « leur parler se mue en politique⁹ », il faut bien répondre au Dire de l'Autre lorsque ce dernier demande *justice*¹⁰. Or l'État est nécessaire à l'offre d'une pareille réponse. Ainsi, la politique est un rouage aux facettes multiples qu'il faut faire tourner – pour Levinas comme pour Rosenzweig –, ne serait-ce que pour ne pas laisser cette mécanique à elle-même et lui rappeler, constamment, sa raison d'être : garantir la justice.

Presque exclusivement pour cela, au demeurant.

II. De la responsabilité en politique en tant que politique de la responsabilité

Et pourtant, une politique « éthique » est-elle possible ? Pas si l'éthique est entendue au sens strictement lévinassien. La relation

qui naît de cette éthique de l'Autre homme que Levinas a dite, dédite et redite tout sa vie – soit une responsabilité absolument dirigée vers cet Autre qui m'impose de lui répondre – ne peut céder le passage à une politique qui à son tour ne peut que désigner l'Autre comme un homme parmi d'autres. La différence est marquée et importante : me faire dé-visager par quelqu'un dans la rue, que ce soit par attirance ou par mesquinerie, c'est me sentir nu – moi et personne d'autre – devant lui ou elle sans possibilité d'échapper à ce regard. À l'opposé, attendre en ligne dans un bureau de l'État, que ce soit pour recevoir une aide sociale pourtant bienveillante ou alors une reconnaissance de citoyenneté, c'est être pris en charge par une structure qui ne peut que rendre manifeste ceci : si ce n'était pas moi, c'en serait un autre. La politique ne peut échapper à cet usage latent de thèmes descriptifs tendus entre l'anonymat et la catégorisation. Le regard et l'appel de l'Autre *ne peuvent être transigés*, alors que la politique assurant des mesures citoyennes est en propre transitive, et ce, malgré les bonnes volontés qui sont à son origine. C'est au fond l'exercice d'un pouvoir économique, transactionnel.

Cela ne veut pas dire que tout pouvoir politique ou économique soit associé à un mal ; les mesures sociales ne sont pas mauvaises du fait de leur contenu bien sûr. Mais reste que tout pouvoir qui se manifeste par la thématization ou l'essentialisation des hommes en catégories porte en lui la possibilité d'un ostracisme, d'une brutalité. Cette violence est toute contenue dans la possibilité de me voir refusé, au bureau de l'État ou d'une banque par exemple, non pas parce que je suis moi, mais parce que je ne satisfais pas à certains critères qui me qualifieraient, si je les remplissais, comme représentant d'un ordre supérieur établi selon quelque contingence (citoyen, chômeur, investisseur, travailleur, autochtone, minorité visible, femme, homme, humain, etc.). Les appels de l'Autre, lors des moments éthiques que Levinas définit comme des interruptions – parce qu'elles coupent sous les thèmes qui me sont imposés du dehors –, sont « ces requêtes hétérogènes et aléatoires [qui] ne sont pas traitables tout uniment depuis un universel qui en policerait les aspérités trop visibles et en effacerait les incompatibilités¹¹ ».

L'éthique de Levinas affirme l'infini au sens de l'absence de limites à la responsabilité que j'ai pour l'Autre. Or, contrairement à ce qui est parfois cru au sujet des éthiques de la tradition, il ne fut que très rarement question, au sein de celles-ci, de la responsabilité *en tant que telle*. Plutôt, il fut sans cesse question d'une systématisation visant d'abord à la limiter ou à tout le moins à l'orienter. Par exemple, la formule généralement admise selon laquelle « nul n'est tenu à l'impossible » ne tient pas selon Levinas : que cette responsabilité que j'ai envers l'Autre se trouvant face à moi me tienne à l'impossible ou non n'est pas ce qui est important ici, et ce, précisément parce que la considération des possibilités ou des impossibilités d'action lui sont étrangères. La considération de ce qui est possible ou non n'est elle-même possible qu'*après* l'événement de la responsabilité. Soyons clairs : je ne suis pas infiniment responsable parce que « tout est possible » pour Levinas, mais bien parce que ma responsabilité n'a pu prendre naissance que dans l'absence d'attention portée à ma juste imputabilité. Je suis en fait responsable en-deçà et au-delà de la justice puisque ma responsabilité permet l'inauguration et le dépassement de cette dernière. La politique et l'éthique, au sens de la tradition philosophique cette fois, encadrent cette responsabilité première de manière à lui réserver une place au sein d'une thématization du monde, d'une logique, d'une justice, d'une politique. Pour Levinas par contre, la responsabilité proprement éthique est justement celle que la logique, la justice et la politique ne peuvent border ou évacuer. Ainsi, si l'éthique levinassienne nous ramène toujours au particulier d'une rencontre, la politique tend inversement à l'universel, même lorsqu'elle tente de promouvoir les particularismes : elle vise à symétriser un ensemble d'hétérogénéités en une totalité qu'elles ne formeront pourtant jamais. La totalité de fait (l'État, à la fois politique et juridique) n'est au fond que cette entreprise injuste pour Levinas : celle qui consiste à poser des limites à une responsabilité pourtant infinie. En politique, il est donc impossible d'être responsable au sens levinassien ; on ne peut y faire qu'une politique de la responsabilité.

III. Des limites à la politique – le nationalisme et le cosmopolitisme

Je reproduirai longuement, ici, trois garde-fous proposés par Bensussan quant à la possibilité d'une politique de l'étranger. Il ne prétend pas que ces préceptes se trouvent chez Levinas lui-même, mais tente plutôt d'identifier certaines limitations à la politique – les seuls outils politiques dont on puisse se servir en partance d'une éthique lévinassienne :

1. Une politique de l'étranger ou des étrangers n'est ni pensable ni praticable si elle est oublieuse de l'inspiration qui lui donne son élan, soit la défection de toute identité subjective [puisque l'Autre est d'emblée présent en moi¹²] et a fortiori de toute identité collective ;
2. L'identité, dès lors qu'elle est conceptuellement manipulée et politiquement administrée, est sans cesse exposée au risque, sans doute fatal, de sa réduction sous et à son essence et toute politique essentialiste tendra forcément, sans préjuger de ses intentions morales, à enfermer les sujets dans une essence immuable et pré-disposée... ;
3. Puisque les identités ne sont jamais déterminables dans une essence, puisqu'elles sont en tout état de cause traversées par l'étranger, c'est-à-dire, au sens fort, il n'y a pas d'identités, le discours sur le choc des identités culturelles s'en trouve compromis – mais tout autant celui qui promeut le dialogue des cultures car l'un et l'autre prennent leur départ d'une même croyance identitaire mise en gage selon la double logique de la guerre ou de la paix solidaire¹³.

Ces limites négativement définies sont à la fois faibles et sérieuses. Mais comme une politique ne peut être dérivée de l'éthique de Levinas, nous en sommes là. La première est au fond banale, bien qu'elle doive toujours être rappelée : nous sommes tous l'étranger de quelqu'un, et en fait, de tout le monde (et même de nous-mêmes). C'est en réalité un plaidoyer contre l'existence des identités au sens fort. La seconde dénote la possibilité qui a été évoquée plus haut et qui est en fait celle de la guerre : la politique, si elle est laissée à elle-même, jouera avec et sur les identités, ce qui nous portera face au

danger politique ultime : celui de rendre les individus prisonniers de leurs appartenances, de leurs essences.

La troisième est cependant plus difficile à cerner et même à accepter, bien que logiquement valable. Si les identités n'existent pas et que nous sommes tous des étrangers, l'analyse des rapports culturels perd son sens, que ce soit pour tendre à la guerre ou à la paix. N'assistons-nous pas, sous une éthique belle et intimiste, hospitalière au sens de Derrida, à une négation des collectivités, à un individualisme rendu sacré ? Ne tombons-nous pas, par là, dans un solide repli sur la relation à deux dont la prison serait pire que celle des étiquettes totalisantes ? Nous y reviendrons bientôt, moyennant un détour au travers d'une courte discussion au sujet du nationalisme et du cosmopolitisme.

C'est qu'au cours des années de l'après-guerre et même des décennies subséquentes, on reprocha beaucoup à Levinas son silence sur la question israélo-palestinienne¹⁴. On l'accusait notamment « d'osciller entre idéalisme et légitimisme, entre ferveur utopique et discipline communautaire¹⁵ », de ne pas vouloir condamner les actes de guerre commis par le nouvel État hébreu sans non plus vouloir appuyer ce dernier inconditionnellement. Il faut bien sûr comprendre les circonstances de la sortie de cette guerre, de cette époque où le seul fait de posséder un nom (ou un ancêtre) juif menait à la mort autant en Lituanie qu'en Allemagne. Or, bien que fortement sympathique à la tentative sioniste de créer un État fondé sur une éthique juive, une morale qui l'avait, au fond, sauvé de la folie des camps, Levinas finit en 1982¹⁶ par invectiver les Sionistes qui confondaient les enseignements éthiques de la tradition judaïque en attribuant une priorité spirituelle et politique à une mystique de la terre et du terroir (le fameux « retour à la terre sainte d'Israël ») sur celle qui confère aux hommes leur dimension unique et éthique. Il rappela sévèrement que de « se réclamer de "l'holocauste" pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances est aussi odieux que le *Gott mit uns* qui figurait sur la ceinture des bourreaux¹⁷ ». Comment donc interpréter la double volonté de cautionner la création d'un nouvel État – et donc de nouvelles frontières – et de refuser les justifications de ceux qui mettent celui-ci en place par le biais d'affrontements qui

furent peut-être inévitables au moment de la création de l'État juif? Comment rendre compte de son ambivalence à la lumière de sa production philosophique? Comment comprendre, finalement, les positions politiques de Levinas prises entre un certain nationalisme et un certain cosmopolitisme, entre une tentative risquée d'affirmation nationale et une totale ouverture à l'étranger?

Cela rappelle les travaux passionnants et plus récents concernant les nationalismes et le cosmopolitisme critiqué ou souhaité et/ou annoncé par plusieurs philosophes politiques contemporains¹⁸. Ce cosmopolitisme nouveau, il nous semble juste de l'analyser comme le reflet actualisé du projet de symétrie et d'interchangeabilité que Levinas refuse au sein des nationalismes ou de la politique au sens large, mais cette fois-ci poussé à son paroxysme, soit à l'échelle mondiale. De nombreuses formes de cosmopolitisme sont aujourd'hui débattues et il est difficile d'en parler comme s'il s'agissait d'un courant unifié. Mais qu'une éthique ou une philosophie politique planétaire puisse ou non être instrumentalement souhaitable n'est pas l'enjeu ici, pas plus que celui consistant à élaborer ou à distiller le contenu éthique d'un tel appareil cosmopolitique. Autrement dit, un cosmopolitisme accru sous une forme ou une autre aurait probablement de nombreux aspects positifs, mais là ne réside pas le contentieux lévinassien. Ce que Levinas nous pousse à penser, c'est plutôt le danger insondable de la création d'une pareille structure cosmopolitique ou supraétatique, puisqu'il s'agit en fait soit d'aplanir les hétérogénéités communautaires (thématisées, concernant les nationalismes et les sous-cultures, par exemple) et éthiques (radicales et singulières, c'est-à-dire, foncièrement intimistes et non-thématisables, chez Levinas), soit de les *gérer*. D'aucuns pourraient dire que cette situation d'aplanissement et/ou de gestion des différences prévaut déjà dans les États contemporains et cela est sûrement vrai – voilà ce que Levinas craint dans les nationalismes d'ailleurs. Seulement, sous ce paradigme globalisant, il n'y aurait même plus d'extériorité thématizable: seulement *une* totalité plutôt qu'une multitude. Il est donc question, dans les faits, d'un totalitarisme formalisé, réformé, dont les tenants et aboutissants demeurent incertains.

N'est-ce pas là la possibilité d'une guerre civile mondiale dont on ne pourrait s'enfuir parce qu'il n'existerait plus d'extériorité politique? Si l'on considère que la philosophie de Levinas en est une qui a pour objet la sortie hors de soi (par la transcendance) en tant que l'infinie responsabilité (par la transascendance¹⁹) que j'ai envers l'étranger est toujours conçue comme non-appropriation, comme respect de son étrangeté radicale au moment où deux individus se «tiennent en respect» puis se rencontrent dans la conversation – si tout cela est considéré et pris au sérieux, le projet cosmopolitique qui a pour objectif de briser ou de rendre moins opaque les frontières politiques ne semble pas plus appartenir au registre de Levinas que celui qui consiste à en ériger de nouvelles.

Ainsi, on retrouve en aval des limites à la politique établies par un Bensussan s'inspirant de Levinas *ou bien* la possibilité d'un refus communautaire total, *ou alors* la possibilité d'échoir avec une communauté si large qu'elle pourrait permettre un «totalitarisme» mondial. Il ne s'agit surtout pas de présenter le cosmopolitisme comme s'il était déjà gros de cette idée dans son contenu – cela serait absurde. Il s'agit par contre de saisir que l'éthique «s'identifie en dehors de l'État», d'après Levinas, «même si l'État lui réserve un cadre²⁰». Du reste, ces deux extrêmes – le repli sur la relation éthique duelle ou sur les totalitarismes gestionnaires, nationaux ou autres – ne demeurent évidemment que les extrapolations d'une philosophie qui n'a jamais voulu prétendre à cela. Mais elles montrent malgré tout un dédoublement surprenant qui survient lors d'une tentative d'interprétation politique, sans doute vaine d'un point de vue pratique, de l'éthique de Levinas.

IV. L'éthique avant, la politique ensuite, mais l'éthique à nouveau

Ce qui est suggéré ici par Bensussan comme par Levinas n'est cependant pas un repli ni un totalitarisme. Il y a ces dangers, à n'en point douter; et si l'ambiguïté de Levinas était si grande quant à la question d'Israël (bien qu'il ait adhéré au projet étatique), c'est en grande partie parce qu'il était conscient de tous ces risques: ceux-ci sont les dangers appartenant à toute la (et les) politique(s), justement. Malgré tout, il n'est pas question de ne pas faire de

politique ou de refuser toute appartenance sous peine de se tenir au bord du précipice de la guerre. Les appartenances et la politique nous viennent de l'extérieur – des tiers – et il est impossible d'y échapper complètement ; le fait que des Juifs ne pratiquant pas (ne se considérant même pas comme juifs) aient été tués en raison de cette étiquette montre bien l'impossibilité de rejeter toute identification. Plutôt, il est question pour chacun d'être et de demeurer toujours conscient de la non-identité des appartenances, de la subjectivité toujours traversée par l'étranger se trouvant en face pour éviter de sombrer dans ce précipice.

La politique est donc nécessaire bien qu'elle soit précédée, chez Levinas, d'une relation éthique qui lui est étrangère et qu'elle ne peut traduire ou assimiler, nous l'avons dit. Or, ce qui est important, c'est par surcroît le retour de cette éthique *après* que la politique ait eu lieu, puisqu'il faut bien qu'elle ait lieu. Bref, *il faut choisir*. L'État d'Israël fut probablement le choix d'un moindre mal pour Levinas, conscient des risques, espérant qu'ils ne se réaliseraient pas.

Mais peu importe les choix politiques des États ou des individus – que l'on parle d'États multiples au nationalisme non exclusif (puisque le nationalisme rigide est d'emblée rejetable pour Levinas, évidemment) ou d'un possible cosmopolitisme de gouvernance –, le retour de l'éthique lévinassienne *après* la politique s'instaure en une permission d'interruption de la politique ; interruption toujours nouvelle et toujours à refaire, donc :

Jankélévitch a raison de dire que le travail n'est pas une expression. En acquérant l'œuvre, je désacralise le prochain qui l'a produite. L'homme n'est vraiment à part, non-englobable, que dans l'expression où il peut « porter secours » à sa propre manifestation.

[Or, d]ans la vie politique, sans contrepartie, l'humanité se comprend à partir de ses œuvres. Humanité d'hommes interchangeables, de relations réciproques. La substitution des hommes les uns aux autres, irrespect originel, rend possible l'exploitation elle-même. Dans l'histoire – histoire des États – l'être humain apparaît comme l'ensemble de ses œuvres – vivant, il est son propre héritage. La justice consiste

à rendre à nouveau possible l'expression où, dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit de parole²¹.

L'action juste, éthique, se fonderait donc au cœur de la promesse de l'écoute et de la réponse. Mais est-ce tout? La justice n'est-elle *que* cela?

Cela peut sembler être pour nous une conclusion décevante, mais elle a le mérite d'identifier sinon ce que la justice a de substantiel ou de normatif, à tout le moins ce que l'injustice institutionnalisée – l'injustice, pourrions-nous dire, *de masse* – a d'extrême et de dramatiquement réel. Si l'éthique lévinassienne ne peut nous aider à solutionner un dilemme éthique, elle semble nous indiquer où et en quoi réside l'absolue injustice: le refus de la *reconnaissance*, de la *rencontre*.

Certains pourraient être tentés de dire que cela n'a que trop peu de prise sur les problèmes éthiques actuels puisque les systèmes judiciaires d'aujourd'hui prennent en compte tous les partis, et que même d'un point de vu géopolitique, les États ont des lieux et des moments où le dialogue est possible – ce qui est un fait relativement nouveau dans l'histoire humaine, justement issu des deux guerres mondiales. Tout cela est sensé, mais omet des pans politiques importants concernant les injustices courantes: dans certaines circonstances, la rencontre elle-même est considérée comme une inutilité ou même une *traîtrise*. Dans la dernière décennie par exemple, la peur du terrorisme a poussé plusieurs États à refuser le dialogue et la négociation; le blocage fait par certaines corporations au droit d'association des travailleurs leur permet encore aujourd'hui d'éviter le dialogue avec ces derniers; ou alors, la ghettoisation de certaines communautés immigrantes, par un repli des immigrants eux-mêmes ou par ostracisme social, marque aussi le refus d'une rencontre avec l'Autre, l'étranger – ces exemples montrent à quel point la possibilité d'une rencontre demeure difficile. Levinas ne nous dit pas s'il faut prendre position pour le travailleur ou l'employeur dans un conflit de travail, ou pour tel ou tel État lors d'un conflit géopolitique. Nous sommes très loin de ces considérations. Mais moins loin qu'il n'y

paraît au sens où l'absence de rencontre (ou tout travail fait pour rendre celle-ci impossible) est elle-même la manifestation d'un manque de respect, d'un refus de la paix – d'un refus de l'éthique au profit d'une « politique avant ! ». Ou plutôt d'une politique qui, même si elle a été inévitablement précédée par l'éthique de par sa structure même, fut laissée à elle-même et oubliée de retourner en deçà d'elle-même.

Au fond, ce que Levinas exige au-delà des choix politiques qui sont les nôtres, c'est cette même ambivalence qu'on lui reprocha il y a de cela des années déjà, car la quiétude et la certitude sont ce qui nuit le plus à la justice telle qu'il la conçoit : « plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis²² ».

-
1. Sincères remerciements à Björn Þorsteinsson (Háskóli Íslands) pour ses commentaires.
 2. Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg : Éditions de La Phocide, 2008, p.62.
 3. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1979, p.221.
 4. L'inquiétude de l'homme par l'Autre, c'est aussi de façon complémentaire l'inquiétude pour l'Autre : « La subjectivité du sujet, écrit Emmanuel Levinas, c'est la vulnérabilité, comme exposition à l'Autre dont je suis responsable et pour lequel je suis irremplaçable. À la quiétude de l'être-soi (porté par le souci pour soi, obsédé par sa propre image), à la logique purement égoïste des temps contemporains, à la quête de soi, la responsabilité pour autrui oppose l'inquiétude pour l'Autre et constitue de fait une extrême vulnérabilité (comment répondre pour Autrui ?) ». Vivianne Châtel, « Agir en situation de vulnérabilité : un essai de problématisation ? » dans *Agir en situation de vulnérabilité*, Vivianne Châtel et Marc-Henri Soulet (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p.23.
 5. Cf. Emmanuel Levinas, « Phénomène et visage » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1974, pp.143-148.
 6. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p.39.
 7. *Ibid.*, p.48.
 8. Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ...*, *Op. cit.*, pp.16-20, 64-67, 78-100.
 9. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p.371.

10. Sur le Dire et le Dit: «L'intrigue de la communication n'est pas une modalité de la connaissance. Le déverrouillage de la communication – irréductible à la circulation d'informations qui le suppose – s'accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s'inscrivant dans le Dit et transmis à l'interprétation et au décodage effectué pas l'Autre. Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité». Maintenant, le lien entre cette caractérisation du langage et l'alliance «ontopolitique», comme écrit Bensussan, se clarifie lorsque Levinas écrit: «Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie. Par contre, à partir de la subjectivité de Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice». Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être...*, *Op. cit.*, pp.82, 77.
11. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p. 51.
12. «La subjectivité, c'est l'Autre-dans-le-Même...L'Autre-dans-le-Même de la subjectivité est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre... Allégeance qui se décrira comme responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même – perception ou écoute de l'être – et le dialogue à partir du questionnement». Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être...*, *Op. cit.*, p.47.
13. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p.88-89.
14. Cf. Alain Finkielkraut, «Le risque du politique» dans *Cahier de l'Herne: Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de poche, 1991, pp.559-571
15. Alain Finkielkraut, *Op. cit.*, p.563.
16. Cf. Numéro spécial des *Nouveaux Cahiers* consacré à Lévinas, no.82, automne 1985. *Études phénoménologiques*, T. VI, no.12: Emmanuel Lévinas.
17. Emmanuel Lévinas et Alain Finkielkraut, «Israël: éthique et politique» dans *Les Nouveaux Cahiers*, vol.18, no.71, 1982, p.3.
18. Voir les travaux de Kok-Chor Tan, Wayne Norman, Michel Seymour, Daniel Weinstock, Ryoa Chung ou Nigel Dower, par exemple. Notamment, Daniel Marc Weinstock, «Susciter l'émergence du *demos* mondial», Gabriel Malenfant (trad.), dans *Le paradigme cosmopolitique en éthique des relations internationales*, Ryoa Chung (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, à paraître en 2010.
19. Levinas, au premier chapitre de *Totalité et Infini*, affirme reprendre ce terme de Jean Wahl pour exprimer une dimension particulière de

la relation à l'Autre : «La transcendance signifie étymologiquement un mouvement de traversée (*trans*), mais aussi de montée (*scando*) : elle exprime un double effort : d'enjamber le vide de l'intervalle et de l'enjamber en s'élevant, en changeant de niveau». Emmanuel Levinas, «Sécularisation et faim» dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de poche, 1991, p.19.

20. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1961, pp.342-343.

21. *Ibid.*, p.332.

22. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p. 67.