

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

Éthique et politique chez Emmanuel Lévinas

par
Joël Madore

**Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de
la maîtrise ès arts en science politique**

Directeur : professeur Gilles Labelle

**Université d'Ottawa
avril 2001**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-66085-0

Canada

Résumé

L'erreur du vingtième siècle a été de croire que l'on devait dissocier le politique de sa dimension éthique. On a donc cherché la transcendance ailleurs : dans un enchaînement au corps ou à l'idéologie. On a voulu dépasser l'humain en le replongeant plus profondément dans son être, avec les conséquences désastreuses qu'une telle approche a pu engendrer. Pour Lévinas, il est temps de pénétrer le politique de la préoccupation éthique; au nom du refus de la violence totalitaire, c'est la justice envers l'Autre, et non pas l'anonymat d'une raison impersonnelle, qui doit guider nos esprits et inspirer nos actions.

Ainsi, proposant une réflexion s'ancrant dans la responsabilité infinie envers autrui, altruisme propre à l'enseignement du Premier Testament, Lévinas est généralement considéré comme un penseur de l'éthique. Et pourtant, reconnaît l'auteur, l'Autre n'est jamais seul : le sujet aperçoit dans les yeux d'autrui un tiers qu'il doit également servir. Il doit alors étendre à tous son dévouement absolu, il doit comparer les incomparables. Le politique chez Lévinas est précisément cet espace de questionnement où se pose la double exigence d'une responsabilité infinie envers l'Autre absolu et la présence d'un tiers commandant le même dévouement. Le politique n'est donc pas absent de la philosophie lévinassienne, mais il émerge de l'éthique et doit en tout temps demeurer subordonné à son exigence. Est-ce à dire qu'il ne constitue qu'une catégorie de l'éthique? Certes le politique est issu de l'éthique et orienté vers l'horizon de sa justice, mais étant une contrainte inéluctable de ce monde que l'humanité doit assumer seule, il est simultanément séparé de l'éthique. Le politique, chez Lévinas, est à la fois dépendant et indépendant de l'éthique.

Dieu merci, nous n'allons pas prêcher de suspectes croisades pour « se serrer les coudes entre croyants », pour s'unir « entre spiritualistes » contre le matérialisme montant! Comme si, à ce tiers monde ravagé par la faim, on devait opposer quelque front; comme si on devait penser à autre chose qu'à assouvir cette faim; comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don – qu'il reçut tout de même – de souffrir par la faim d'autrui.

-Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*

Table des matières

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 – RENCONTRE ÉTHIQUE	11
1. INTRODUIRE LES TERMES.....	12
1.1 <i>Le Même et l'Autre : relation de la non-relation</i>	12
1.2 <i>L'ego et l'élémental</i>	16
1.3 <i>L'égoïsme de la jouissance</i>	19
2. LA RENCONTRE DE L'AUTRE	21
2.1 <i>Accueillir l'Autre, accueillir l'Infini</i>	21
2.2 <i>Le Désir métaphysique et son paradoxe</i>	26
2.3 <i>Comprendre l'Infini</i>	30
3. L'APPEL DU VISAGE.....	32
3.1 <i>Le visage d'autrui comme révélation de l'Infini</i>	32
3.2 <i>Réflexions sur la nature du commandement</i>	34
3.3 <i>L'Autre comme justification de la liberté</i>	37
4. JUSTICE INFINIE.....	39
4.1 <i>Quand reconnaître c'est servir</i>	39
4.2 <i>« Le pieux, c'est le juste »</i>	43
4.3 <i>Dire la justice</i>	45
CHAPITRE 2 – DE L'ÉTHIQUE AU POLITIQUE.....	49
1. LE TIERS ET L'ESPACE SOCIAL	50
1.1 <i>La question du politique</i>	50
1.2 <i>Justice éthique et justice politique</i>	52
2. DE L'ÉTHIQUE AU POLITIQUE	54
2.1 <i>L'éthique comme fondement du politique</i>	54
2.2 <i>Liberté, égalité, fraternité</i>	56
2.3 <i>L'élection du sujet</i>	62
2.4 <i>Sortir de soi</i>	65
2.5 <i>L'institution de l'État</i>	69
2.6 <i>Résister à la tyrannie</i>	75
2.7 <i>Faut-il s'éloigner du politique?</i>	83
3. SÉPARATION ET POLITIQUE	88
3.1 <i>Le politique comme catégorie de l'éthique?</i>	88
3.2 <i>Exister divinement, exister séparément</i>	90
3.3 <i>Séparation et discours</i>	97
CONCLUSION	102
BIBLIOGRAPHIE	109

INTRODUCTION

C'est des cendres de l'Holocauste que naît la pensée d'Emmanuel Lévinas. L'horreur d'Auschwitz, loin de le rapprocher de la philosophie grecque, l'entraîne vers l'altruisme propre à l'enseignement du Premier Testament. Devant le refus des nazis de reconnaître l'humanité du Juif, face à leur haine viscérale pour leurs frères humains, Lévinas choisit d'explorer les avenues d'une philosophie mettant l'accent sur la justice absolue et l'obligation infinie. Au refus de l'autre, symptôme d'une pensée «englobante» réduisant tout en une seule totalité, Lévinas présente une défense de la subjectivité ancrée dans l'idée de l'Infini : il introduit une altérité inabsorbable et inassimilable venant rompre la tendance occidentale de tout réduire à du *même*.

Qui est cet Autre réfractaire au Même pour Lévinas? En quoi et comment peut-il demeurer inintégrable face à la tyrannie de la Totalité? Lévinas distingue deux types d'altérité : une première, entre un individu et son prochain; et une deuxième qui caractérise la relation entre le sujet et les éléments de la nature qui l'entourent. Cette dernière est plutôt formelle : le *moi* est en mesure d'« agir » sur son environnement, de la façonner ou de l'absorber à sa guise pour en faire du Même; le pain est digéré pour nourrir le corps, le bois scié et cloué afin de construire la demeure. L'individu est donc en mesure de transformer la nature selon ses besoins. Il est, dans ces circonstances, « pour soi » ou égoïste, c'est-à-dire d'abord et avant tout préoccupé par son intérêt personnel. C'est en agissant sur cette altérité mondaine que se constitue l'identité propre du moi; le

moi, c'est un individu qui est *a priori* replié sur lui-même, et qui habite un monde qu'il transforme et exploite selon ses besoins.

Or autrui ne relève pas du même type d'altérité : l'Autre « métaphysique », pour utiliser une expression proprement lévinassienne, est inassimilable et inaltérable. Réfractaire, il se dresse dans toute sa hauteur devant l'impérialisme du Même. L'altérité de l'Autre absolu, étant infinie, vient rompre avec l'ordre de la Totalité; en fait, Autrui *est* Infini et, par conséquent, il échappera toujours à l'entendement du moi et aux catégories du Même. L'Autre, étant « infiniment » plus grand que le moi, est insaisissable par ce dernier et demeure irréductible au Même.

Voilà qui explique pourquoi le rapport qui se tisse entre le moi et l'Autre absolu est radicalement différent de celui que le moi entretenait avec l'altérité formelle du monde habité. En fait, on pourrait même dire que le rapport entre le moi et l'Autre est, paradoxalement, une relation de la non-relation. C'est-à-dire que l'Autre, étant infini et inintégré, s'absout constamment de tout rapport, ou encore, ne se laisse jamais saisir à l'intérieur de ce rapport. Puisque nous sommes incapables de concevoir autrui, puisque même la vision ne nous permet pas de saisir toute la profondeur de son être, toute relation à lui devient, non pas impossible, mais impensable : l'Autre étant Infini, est irréprésentable : «...l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée, alors que pour les choses, la coïncidence totale de leurs réalités "objective" et "formelle" n'est pas exclue; de toutes les idées, autres que l'Infini, nous aurions pu, à la

rigueur, rendre compte par nous-mêmes¹ ». Le rapport à l'Autre est inconcevable et sans cesse à refaire.

Cependant, cette séparation entre le moi et autrui ne laisse pas sous-entendre une indépendance de l'un par rapport à l'autre : le moi est infiniment séparé de l'Autre, mais il ressent néanmoins un profond Désir de le rencontrer et de le servir. Il ne faut pas confondre ce désir avec le besoin que le moi égoïste cherche à satisfaire; si le besoin est un « vide de l'Ame » dont on peut prévoir la satisfaction - tel que manger du pain pour apaiser sa faim -, le Désir « métaphysique » de l'Autre quant à lui est insatiable car se nourrissant de sa propre faim. Un tel Désir n'est pas motivé par un besoin, nous dit Lévinas, puisqu'il « est désir dans un être déjà heureux² ». L'être assouvi est plutôt arraché de son confort et confronté à la grandeur de l'Autre qu'il « désire » à ce point qu'il pourrait même lui sacrifier son bonheur. Radicale inversion de la vie qui ne tire plus son sens de la satisfaction d'un besoin mais de l'ineffable relation à une altérité toujours grandissante.

Le Désir métaphysique est la voie « concrète » qu'emprunte le moi ébahi devant la splendeur d'autrui, et mystérieusement attiré à lui, pour le rejoindre; mais l'Autre étant par définition inaccessible car infiniment plus grand, le moi est poussé à sans cesse répéter le mouvement. Le Désir métaphysique suppose donc l'asymétrie de la relation entre le moi et l'Autre : la séparation entre l'individu et autrui qu'il désire est fondée sur une distance incommensurable, un rapport qui relève de la transcendance. C'est

¹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (1961), p. 40. (En italique dans le texte.)

² *Ibid.*, p. 57.

précisément ce lien qui s'établit entre le Même et l'Autre - sans pour autant se réduire à une totalité - qui constitue l'éthique chez Lévinas.

Le Désir de l'Autre n'a donc rien d'abstrait! Bien au contraire, il suppose une relation qui s'accomplit dans « un monde dont je peux faire don à Autrui, c'est-à-dire comme une présence en face d'un visage³ ». Désirant infiniment autrui, tout l'être devient conditionné par ses besoins; l'être devient « pour l'autre ». La *justice*, selon Lévinas, émerge de cette situation éthique où je reconnais autrui comme transcendance inappropriable à qui je dois tout. Rendre justice à l'Autre, c'est le servir « jusqu'au bout », c'est « l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité⁴ ». La justice, au sens lévinassien du terme, exige non seulement que je donne tout à l'Autre, mais que je me donne tout entier à lui, y compris jusqu'à la mort. La justice implique une responsabilité infinie envers autrui.

Nul doute alors que l'éthique soit l'*orientation première* de la pensée lévinassienne. L'auteur propose une philosophie subversive bouleversant les assises traditionnelles de la philosophie classique en remettant en question la priorité de l'ordre universel sur la singularité d'autrui. Ce qui préoccupe Lévinas, au-delà des nécessités du politique, c'est la responsabilité envers l'Autre. Le respect d'autrui par la justice infinie, voilà le leitmotiv des écrits de Lévinas. Mais la prédominance de l'éthique implique-t-elle l'effacement du politique? Certes, nous ne pouvons faire de Lévinas un penseur du

³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 74.

politique. L'intention même de sa philosophie – celle qui consiste à subordonner le politique à l'éthique – nous en empêche. Mais y a-t-il dans son œuvre une réflexion sur le politique? Voilà la question qui nous préoccupe pour ce travail.

L'éthique, c'est le moi qui se donne entièrement à autrui. Et pourtant, Lévinas nous apprend que l'Autre n'est jamais seul. Le visage d'autrui « atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent⁵ ». Déjà, nous dit-il, « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui (...)»⁶. Dès lors, si la justice me commande de tout donner à l'Autre, que reste-t-il à offrir au tiers? Si la justice éthique est cette responsabilité infinie envers autrui, qu'en est-il du tiers - de cet autre de l'Autre - qui lui aussi a soif de ma justice? Qui donc saura le désaltérer? S'il y a une réflexion sur le politique dans l'œuvre de Lévinas, c'est d'abord ici qu'elle nous apparaît; elle coïncide avec l'émergence du tiers.

L'apparition du tiers provoque le passage de la justice éthique à la justice politique, à une justice qui calcule et qui compare l'incomparable. Comment me donner entièrement à l'Autre si la présence du tiers exige le même dévouement infini? L'émergence du tiers place le moi devant une contrainte politique incontournable lui demandant d'équilibrer ses efforts pour que tous en profitent, de rendre sage son obligation infinie afin de l'étendre à tous ceux qui sont en société avec lui. Avec l'apparition du tiers doit s'instaurer un ordre garantissant une redistribution équitable de la justice à tous et chacun. Le politique exige donc une certaine organisation de la nature

⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 235.

⁶ *Ibid.*, p. 234.

et de la société, la mise en place d'un ensemble d'institutions qui viendraient assurer l'« effectuation » concrète de la justice.

Dès lors, la question se pose : si ce sont les yeux de l'Autre qui me révèlent la présence du tiers et me confrontent à la contrainte politique; si c'est le visage d'autrui qui m'ouvre à l'humanité et impose, de ce fait, l'universalisation de ma responsabilité absolue, doit-on conclure que le politique découle de l'éthique? Voilà sans doute la question fondamentale qui sous-tend notre travail : le politique existe-t-il séparément de l'éthique, ou n'est-il qu'une conséquence de l'éthique?

Pour reformuler la question : peut-on penser le politique dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas indépendamment de l'éthique? Peut-on dégager de ses écrits une réflexion sur le politique qui ne l'absorbe pas à l'intérieur de l'exigence éthique? Sa pensée ne prône-t-elle pas plutôt une subordination du politique à l'éthique? N'affirme-t-il pas que le politique, laissé à lui-même, porte en soi une tyrannie⁷? Autrement dit encore, en accordant le primat à une pensée hébraïque soucieuse de servir autrui aux dépens de la philosophie helléniste davantage préoccupé par les nécessités de l'ordre universel, ne réduit-il pas le politique à une catégorie de l'éthique? Ces questions pénètrent avec acuité au cœur de notre travail : on ne peut pas définir la conception lévinassienne du politique sans réfléchir à la relation qu'il entretient avec l'éthique.

Pour répondre, on devra, dans un premier temps, bien saisir le concept d'éthique chez Lévinas. Nous avons d'ailleurs déjà tenté de tracer les grandes lignes de ce moment

⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 335.

essentiel dans sa pensée. Cette tâche incontournable sera divisée en quatre parties. D'abord, il nous faudra définir les « acteurs » à l'origine de la relation éthique, soit le Même et l'Autre, ou encore le moi et l'Infini. Une fois ces termes introduits, on se penchera sur la nature de la relation qui se tisse entre eux. Non pas un rapport qui englobe le Même et l'Autre dans un tout, mais un rapport qui les maintient séparés, une relation de la non-relation.

Quelles sont les conséquences pour le moi d'entretenir une relation asymétrique avec une extériorité infiniment plus grande? C'est cette question que nous étudierons dans la troisième partie de notre premier chapitre. On réfléchira alors sur l'autorité du visage d'autrui m'imposant un commandement et justifiant, par le fait même – et paradoxalement –, ma liberté. La quatrième partie sera consacrée à l'étude de la justice éthique chez Lévinas tel qu'exigée par la reconnaissance de ce même visage. La justice, c'est se dévouer à autrui jusqu'à donner sa vie pour lui.

Une telle justice, cependant, est en quelque sorte compromise lorsque le moi aperçoit dans les yeux de l'Autre un tiers, cet autre de l'Autre, que le moi doit également servir. S'il y a une réflexion sur le politique à dégager des propos de Lévinas, c'est à partir du tiers qu'il faut commencer à la comprendre. En effet, la présence d'une tierce personne vient brouiller les eaux claires de la relation éthique. Désormais, si le moi donne tout à l'autre, comme le mouvement éthique lui commande de faire, il se présentera devant le tiers les mains vides. Ainsi, en société, l'éthique est limitée par ce qui pourtant la définissait : tout donner à l'Autre signifie faire violence aux autres. Il faut donc que le

moi se mette à calculer l'incalculable, à comparer l'incomparable. Il doit répartir ses efforts afin de servir à la fois autrui et le tiers. L'exigence éthique ne disparaît pas pour autant; elle est toujours aussi présente, mais elle s'articule différemment.

Pour notre deuxième chapitre, nous comptons analyser plus en profondeur les conséquences qui découlent de l'émergence du tiers. Nous verrons dans la première section que le tiers exige un dévouement absolu au même titre qu'autrui. Le sujet doit conséquemment universaliser sa responsabilité, il doit calculer la part des uns et la part des autres. Le moi fait alors face à une contrainte insoutenable : comment donner à l'Autre sans négliger le tiers, et comment servir le tiers sans léser autrui? Le politique est un espace de questionnement où le sujet est confronté à une double exigence : comment me dévouer à la fois au tiers et à autrui? Quelle justice me permet de servir autrui sans être injuste envers les autres?

Le tiers suscite l'émergence d'un espace social où le moi est contraint de calculer et comparer son devoir éthique. C'est à l'intérieur de cet espace que s'articulent les concepts clés de la réflexion lévinassienne sur le politique, soit la fraternité, l'être-ensemble (ou encore la pluralité et la multiplicité) ainsi que l'égalité. Il réserve à tous ces termes des définitions bien particulières que nous tâcherons de comprendre et d'expliquer le plus clairement possible dans la deuxième section de notre deuxième chapitre.

Cependant, nous verrons que Lévinas conçoit les catégories du politique comme découlant toutes du mouvement éthique : l'État protège ma liberté de servir et me permet d'équilibrer ma responsabilité éthique; l'égalité n'a de sens que par rapport à l'asymétrie

de la relation que j'entretiens avec autrui; et l'être-ensemble est une communauté de frères dévoués à autrui. Doit-on conclure, dans ce cas, que le politique n'est qu'une extension de l'éthique? Que la contrainte politique est absorbée à l'intérieur de l'exigence éthique?

Nous hésitons à partager cette interprétation. D'abord, s'il ne fait aucun doute dans notre esprit que le politique est subordonné à l'éthique, nous croyons que considérer l'un comme étant une catégorie de l'autre contredit l'essence même de la pensée de Lévinas. Ce dernier consacre son œuvre philosophique à dénoncer toute forme de totalité. En considérant le politique comme étant englobé par l'éthique, ne fait-on pas de la relation entre ces deux termes une totalité conceptuelle? Il faut maintenir la priorité de l'éthique sans pour autant lui prêter un mouvement d'assimilation semblable à l'impérialisme du Même. Il faut que le politique soit à la fois dépendant et indépendant de l'éthique. Il faut que le politique puisse exister séparément de l'éthique. Un peu comme le concept d'athéisme chez Lévinas suppose une créature issue du Créateur mais en même temps hors de celui-ci, nous croyons que le politique naît de l'éthique mais demeure néanmoins indépendant. Autrement dit, la relation entre l'éthique et le politique est le reflet de la relation qu'entretiennent l'homme et Dieu. De même que l'homme créé à l'image de Dieu existe hors de Lui, de même le politique issu de l'éthique lui est extérieur. Cette hypothèse sera mise à l'épreuve dans la dernière section du deuxième chapitre.

Étant donné l'ampleur et l'évolution des écrits de Lévinas, nous nous pencherons exclusivement sur Totalité et Infini, son premier ouvrage majeur publié en 1961, ainsi que sur les quelques articles qui le précèdent et où Lévinas esquisse déjà les grandes lignes de sa philosophie. Ce sont surtout les publications qui traitent du politique qui ont retenu notre attention. Ces dernières ont été identifiées dans notre bibliographie.

CHAPITRE 1 – RENCONTRE ÉTHIQUE

L'intention de ce premier chapitre consiste à introduire le lecteur à la philosophie lévinassienne ainsi qu'au vocabulaire particulier qui l'articule. L'exercice nous apparaît incontournable si nous souhaitons analyser avec acuité le sujet qui nous intéresse pour ce travail, soit la conception du politique dans l'œuvre de Lévinas. Mais avant de s'engager résolument dans les méandres de sa pensée, sans doute serait-il important de rappeler l'objectif de ses écrits, une visée fort ambitieuse, commune à l'ensemble de ses textes philosophiques précédant et incluant Totalité et Infini : rompre avec la tendance lourde à l'homogénéisation qui caractérise les sociétés occidentales, au profit d'une valorisation de la multiplicité; remettre en question la puissante domination du Même, de la Totalité, en exaltant la place et l'importance de la diversité et de l'altérité politiquement séditeuses, car invitant sans cesse à dépasser le cadre déterminé de la loi universelle. Il ne faut pas comprendre ici que Lévinas veut banaliser l'importance de la Cité et des lois qu'elle prescrit; au contraire, il cherche plutôt à mettre l'accent sur la particularité de chaque individualité qui compose cette dernière, sur l'« exceptionnelle exception » que chacun d'entre eux constitue face à l'État, pour qui le divers n'est, bien souvent, rien d'autre qu'une source d'irrationalité et d'imprévisibilité.

1. INTRODUIRE LES TERMES

1.1 Le Même et l'Autre : relation de la non-relation

De Platon à Heidegger, prétend Lévinas, les individus se réduisent à des esprits malléables, à des « porteurs de force » servilement suspendus aux ficelles de systèmes de pensée les commandant à leur insu. Or les êtres particuliers, demande-t-il, « livrent-ils leur vérité dans un Tout où s'évanouit leur extériorité?⁸ » Lévinas s'engage alors dans une audacieuse tentative de rupture avec la tradition hellénique qu'il considère étouffante : s'opposant à la violence contraignant l'individu à se plier à l'ordre imposé, dénonçant l'engloutissement du particulier au nom d'une raison universelle et impersonnelle, il propose une alternative hébraïque préconisant le dévouement envers autrui et le respect de la particularité.

L'auteur présente ainsi une vigoureuse défense de l'altérité s'ancrant dans l'idée de l'Infini : autrui, suivant Lévinas, résiste inlassablement aux tentatives d'assimilation du Même; c'est devant l'extériorité infinie et inassimilable de l'Autre absolu que se fracasse le système monolithique de la philosophie classique. En d'autres termes, tant au niveau de la pensée qu'au niveau plus concret de la Cité, il s'agit toujours, pour la philosophie du Même, d'homogénéiser le divers, d'aplanir les différences et de réduire la pluralité, de la « fondre », pour ainsi dire, dans une entité ordonnée et représentable, comme le « concept » ou la « citoyenneté ». L'Autre absolu –autrui–, selon Lévinas, est celui dont l'altérité infinie vient secouer le fondement même du régime de la totalité, en

⁸ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini : essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (1961), p. 11.

instaurant du divers dans l'homogène, de l'altérité dans l'unicité. L'Autre absolu, c'est la différence par excellence venant remettre en question l'autorité jusqu'alors incontestable de la tyrannie du Même; étant infiniment autre, il ne peut être ni compris⁹, ni représenté, ni saisi : par conséquent, il échappe sans cesse à toute tentative d'assimilation ou d'intégration.

Autrui ou l'Autre infini, d'un côté, et le Même ou la Totalité, de l'autre : voilà les incontournables de la pensée lévinassienne. Comprendre la relation qui anime ces « termes », c'est aller droit au cœur des plus profondes préoccupations de Lévinas, car c'est étudier le socle sur lequel repose l'ensemble de sa philosophie, soit la relation éthique. S'agit-il d'un rapport de co-dépendance? La conjonction du titre de l'œuvre magistrale de Lévinas Totalité et Infini, par exemple, marquerait-elle l'union entre totalité, d'un côté, et infini, de l'autre? Cette affirmation nous paraît incohérente puisque aucun terme ne saurait comprendre l'Infini qui, par définition, déborde le cadre de toute relation. Indiquerait-elle alors une opposition diamétrale entre les deux termes? Ce serait là prétendre que totalité et infini sont des termes antagonistes et que Lévinas prône l'émergence d'une philosophie de l'altérité par opposition à la philosophie du Même qu'aurait connue l'Occident jusqu'ici. Ce n'est pas la disparition de la philosophie du Même que recherche Lévinas, mais un éclatement de son hégémonie par une figure que nous avons déjà introduite : l'Autre infini et inassimilable.

⁹ Bien plus qu'une fantaisie sémantique, nous croyons que la racine du mot comprendre révèle la véritable nature du mouvement du Même : *com-prehendere*, c'est-à-dire « prendre avec », saisir tant par la main que par la pensée ce qui se distingue, ce qui n'est pas intégré au système. Comprendre, c'est prétendre que rien ne nous échappe. Cependant, la pensée de Lévinas introduit une altérité qui résiste continuellement aux tentatives d'assimilation du Même : la figure de l'Autre infini. Il y a toujours quelque chose chez autrui qui m'échappe, une intériorité qui, dès qu'elle se dévoile par la parole, redevient aussitôt secrète.

Qui plus est, parler en terme d'opposition entre le Même à l'Autre reviendrait à soutenir qu'une relation unit les deux parties : il y aurait bien un rapport entre la totalité et l'infini, mais un rapport d'opposition. Or, comme le souligne Lévinas, « si le Même s'identifiait par simple *opposition à l'Autre*, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre¹⁰ ». Un rapport, qu'il soit d'opposition ou non, ne peut se tisser entre ces termes puisque l'Autre, infini et inintégré, échappe au mouvement englobant de la Totalité. La philosophie du Même cherche constamment à intégrer ce qui diffère, mais l'Autre absolu est d'une différence telle qu'il est impensable de pouvoir le faire au gré de notre volonté. Non pas qu'autrui soit par définition absout de toute relation au Même : il est plutôt absolvant. Le Même est toujours à la recherche de l'Autre mais ne peut jamais le saisir; la totalité ne pourra jamais se vanter d'avoir saisi l'Infini, il lui échappera toujours.

Mais si l'Autre ne se laisse pas absorber par le Même, le Même ne disparaît pas devant l'Autre. Bien au contraire, c'est parce qu'il y a de l'identique, du Même, qu'il peut y avoir de l'altérité. Pour « écouter ce qui vient du dehors¹¹ », pour entendre la voix d'autrui et témoigner de sa présence, il doit y avoir une intériorité propre – c'est-à-dire un « moi »¹² –, qui assiste à sa révélation. Par conséquent, la relation qu'entretiennent le moi et l'Autre, relation dont l'Autre s'absout immédiatement, ne se peut que dans la mesure où il y a ce moi reconnaissant autrui comme tel, c'est-à-dire comme autre que soi. La relation avec une extériorité absolue suppose la présence d'une intériorité.

¹⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 27. (En italique dans le texte.)

¹¹ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1997 (1963), p. 50.

¹² L'utilisation de la majuscule pour ce terme (i.e. Moi) par Lévinas n'est pas constante. Nous ignorons le contexte et les raisons justifiant l'orthographe particulière du mot. Par conséquent, nous avons choisi de l'écrire avec une minuscule (moi) pour l'ensemble de ce travail.

Mais comment, dès lors, définir le rapport entre le Même et l'Autre, entre le moi et autrui, s'il ne relève pas de l'opposition? Que l'altérité d'autrui soit infinie, que l'Autre soit absolument transcendant, répond Lévinas, signifie que la relation du moi à autrui se joue sur le plan de la séparation¹³ : « L'idée de l'Infini suppose la séparation du Même par rapport à l'Autre. (...) Une transcendance absolue doit se produire comme inintégré¹⁴ ». La séparation n'est pas une simple caractéristique de la relation entre le Même et l'Autre, elle en est la nature même : que la distance entre ces derniers soit incommensurable, que le moi ne puisse jamais espérer combler la hauteur infinie l'éloignant absolument d'autrui, exige cette séparation et confirme l'impossibilité de la totalisation. Cette séparation absolue s'initie et s'assume à partir du moi : « L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. *Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi*¹⁵ ».

¹³ Prétendre ici que « la relation du moi à autrui se joue sur le plan de la séparation » pourrait paraître contradictoire, alors que nous venons à peine d'affirmer « qu'une relation ne peut se tisser entre ces deux termes ». (*Supra*, p. 13.) Nous préférons plutôt parler d'un paradoxe inhérent à la pensée lévinassienne. Certes, il n'y a pas de relation possible entre le Même et l'Autre au sens conventionnel du terme : c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir de rapport unissant les deux entités, ou les englobant dans un Tout. Autrui, étant infini, est irréductible à une telle relation. Mais un rapport du Même à l'Autre est tout de même possible dans la mesure où ce dernier est maintenu dans son extériorité, où il n'est pas réduit à du Même, où il demeure, somme toute, absolument différent. Un tel rapport est composé de deux caractéristiques bien particulières : l'asymétrie – autrui se révèle au moi dans une hauteur absolue, voire divine – et l'irréversibilité – c'est le Même qui va vers l'Autre, l'Autre ne va pas vers le Même –. Le respect de ces conditions est rencontré, on le verra, dans la justice.

¹⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25. (En italique dans le texte.)

1.2 L'ego et l'élémental

Il n'est pas sans importance de comprendre pourquoi Lévinas identifie le moi au « Même absolu » et à son mouvement d'aplanissement de la différence. Rappelons que c'est à partir du moi que s'initie la relation éthique vers l'Autre infini et qu'on ne peut discuter du politique chez Lévinas sans d'abord saisir l'essentiel de ce rapport. Et pour ce faire, nous suggère l'auteur, pour démontrer comment le moi est identifié au Même, il faut partir de sa relation concrète avec le monde¹⁶.

Le moi est autochtone. Par là, il faut entendre qu'il se retrouve dans le monde comme dans son chez-soi et s'y installe confortablement en tirant profit de ce qui l'entoure. Tout de ce monde est offert à sa possession; « tout lui appartient », toute altérité peut être suspendue selon ses besoins. Je peux, par exemple, convertir le sol en un jardin et vivre des produits de ma culture. Je peux également scier le bois de l'arbre pour ériger un édifice quelconque. Il s'agit là d'exemples tirés d'un monde où l'altérité n'est que formelle, en ce sens qu'elle peut à tout moment être suspendue et modifiée. Le moi, c'est celui qui s'installe dans ce monde en le transformant selon ses besoins particuliers, c'est celui dont les actions sur l'extérieur sont dictées par ses intérêts personnels. C'est en cela qu'il s'identifie au Même : en s'emparant, possédant et transformant les objets de ce monde, il réalise concrètement le mouvement du Même, il est le « concret de l'égoïsme ».

¹⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 26.

Ce monde qui s'offre à moi, cependant, ne se présente pas comme monde d'objets soigneusement ordonné; il est plutôt caractérisé par un désordre originel, chaotique, que l'individu cherche à organiser. Cette sombre confusion, ce « sourd bruissement du néant où refluent et se perdent les éléments¹⁷ », c'est l'« élémental ». Non pas le vide absolu, mais la terrifiante anarchie de l'être, ou de l'« exister », pour être plus fidèle au vocabulaire lévinassien; un « exister » à la fois impersonnel et désordonné. Car ce n'est pas l'anéantissement du monde qui est le plus à craindre, nous enseigne le Talmud, mais son chaos premier, c'est-à-dire « (...) le lieu nébuleux et uniforme où tout se mêle : le bien et le mal, la vérité et le mensonge, la justice et la cruauté, l'innocence et le crime. C'est l'abîme où tout est noyé, et la lumière aussi¹⁸ ».

Dépourvu de frontières, l'élémental n'a ni commencement ni fin. Toute possession à partir du monde, par conséquent, « se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé¹⁹ », écrit Lévinas. La main, par exemple, s'empare de l'oiseau, non pas du ciel. Le poisson est arraché à la mer, mais la mer, elle, échappe sans cesse à la prise. On ne possède donc pas l'élémental, on ne peut que s'y soustraire. Sans figure, sans bornes et inabsorbable, l'élémental est marqué d'une profondeur indéfinie qui l'éloigne du Même mais ne le rapproche pas pour autant de l'Infini, car si on peut se faire une idée de la mer ou du ciel, si on peut se les représenter, il n'en est pas de même avec l'altérité d'autrui qui demeure absolument insaisissable, par la main comme par le concept.

¹⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 156.

¹⁸ Élie WIESEL, « La joie de l'étude : *Zil g'mor* », in *Difficile justice : Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Albin Michel, 1998, p. 33.

¹⁹ Emmanuel LÉVINAS, *op. cit.*, p. 138.

Par conséquent, le rapport entre le moi et le monde qu'il habite ne ressemble en rien à celui qui se tisse entre le Même et l'Autre : la relation entre la subjectivité (c'est-à-dire le moi ou l'ego) et l'élémental est fondée sur la possession et l'exploitation. Par sa main, le moi pénètre avec témérité le vide de l'espace, non pas pour s'approprier l'élémental, lequel, sans formes ni frontières, est imprenable, mais des objets qui s'y trouvent et qui sauront satisfaire ses besoins. La main est donc ce tâtonnement hésitant s'aventurant timidement dans les profondeurs obscures de l'inconnu. Par cette saisie sur l'élément et par la possession qu'elle rend possible, la main met de l'ordre dans ce chaos originel qu'est l'élémental.

La vision, également, permet une prise sur le monde; tout comme la main, elle constitue la possibilité d'oublier l'horreur de l'anarchie élémentale, d'échapper au « vertige » des profondeurs insondables; elle est « contentement du fini sans souci de l'infini²⁰ ». Cependant, si la main ou l'œil permettent au moi d'organiser ce chaos insoutenable, la mer, l'air, le vent, bref, les éléments, demeurent à jamais insoumis et imprévisibles. Indéterminable, l'élémental en vient à signifier l'insécurité au-delà de la satisfaction du besoin qu'il permet pourtant de combler. Il est évanescent, fugitif : perfide, il se donne en s'échappant et inquiète ainsi le moi de ses lendemains menaçants. Cette dangereuse imprévisibilité, cette « dimension nocturne de l'avenir », Lévinas la nomme l'« il y a ».

L'« il y a », c'est non seulement la « neutralité impersonnelle de l'être », « le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou

²⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 209.

comme le murmure du silence²¹ », c'est également le frisson de la nuit glaciale terrifiant le moi. En d'autres termes, le soleil qui aujourd'hui mûrissait les fruits peut très bien, le lendemain venu, les assécher; la pluie si chère aux plantes peut les désaltérer un jour, mais les noyer un autre. L'« il y a », c'est précisément cette imprévisibilité du lendemain, cette impossibilité de déterminer l'avenir suscitant l'inquiétude du moi.

L'œil et la main permettent à l'existant, non pas de se libérer du joug de l'« il y a », mais de se tenir debout devant cet abîme vertigineux. Le moi s'empare des objets de l'élémental, et grâce à l'exploitation et à la transformation qu'il en fait, il lui est permis d'organiser son existence et de se protéger des aléas des éléments. Mais il ne s'affranchit pas pour autant de sa dépendance vis-à-vis du monde extérieur. La véritable liberté est seulement possible, on le verra, lorsque le moi est confronté à une altérité inassimilable exigeant un dévouement absolu, lorsque autrui invite le moi à sortir de son égoïsme, à « sortir de soi ». La saisie des objets de l'« il y a », l'exploitation des éléments en vue de la satisfaction de ses besoins, par conséquent, n'assurent pas la liberté de l'ego, mais lui permettent de se constituer comme intériorité repliée sur elle-même. Le moi émerge de l'« il y a » comme identité possessive exploitant ce qui l'entoure en vue de satisfaire ses besoins.

1.3 L'égoïsme de la jouissance

Nous avons montré que le propre du moi consiste à suivre le mouvement d'assimilation du Même : il cherche d'abord et avant tout à s'approprier ce qui lui est

²¹ Emmanuel LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige/PUF, 1996 (1979), p. 26.

extérieur, et ce, à des fins d'exploitation personnelles. Ce n'est qu'à partir de cette intériorité repliée sur elle-même que peut s'établir ensuite la relation avec un Autre absolu dont l'altérité ne serait pas, cette fois-ci, saisissable et transformable. En fait, l'extériorité d'autrui est infinie, ce qui exige que le rapport entre celui-ci et la subjectivité égoïste se joue sur le plan de la séparation. Or, la séparation, selon Lévinas, « est d'abord le fait d'un être qui vit *quelque part, de quelque chose, c'est-à-dire qui jouit*²² ». Par conséquent, pour comprendre la séparation absolue entre le Même et l'Autre, c'est-à-dire la relation éthique, il faut comprendre comment le moi se retire de l'élémental dans lequel il est originellement submergé. En d'autres mots, nous connaissons les termes nécessaires à la relation éthique, mais nous ignorons toujours les modalités de la rencontre. Notre discussion doit donc quitter le terrain de l'« il y a » pour se tourner du côté de la jouissance.²³

Vivre, selon Lévinas, c'est d'abord aimer la vie, en jouir. Évidemment, pour vivre, je dépends des choses que m'offre le monde, mais cette dépendance n'est pas souffrance, elle est jouissance; vivre, alors, ce n'est pas seulement assurer ma survie sur Terre, mais bien jouir des contenus qu'elle m'offre. Lorsque je mange la pomme, je ne fais pas que répondre aux exigences physiques d'un corps qui a faim, je croque à pleines dents dans la vie, je savoure chaque moment de mon existence. De la même façon, je ne mange pas une nourriture quelconque uniquement pour satisfaire ma faim : je cherche à me régaler en la préparant soigneusement, en l'assaisonnant à mon goût et en l'arrosant,

²² Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 238. (En italique dans le texte.)

²³ Cette discussion nous permettra d'aborder de front la relation éthique et de chercher à la définir encore plus précisément, ce qui se fera dans notre prochaine section.

peut-être, d'un peu de vin; bref, je tente de tirer un plaisir de mes repas. Je veux vivre dans la jouissance, et non pas survivre austèrement.

Certes, le moi vit des différents objets qu'il puise de l'élémental, mais en se réservant ces petits plaisirs de table, par exemple, il marque une distance par rapport à la nécessité de survivre, il s'éloigne de l'élémental en profitant de ce qui est offert. Ce dont nous vivons ne nous asservit pas, nous en jouissons; « vivre de... » fruits, d'eau ou d'air indique une dépendance transformée en souveraineté, en bonheur égoïste. En d'autres termes, l'indépendance relative²⁴ du moi provient de cette vie qui trouve le bonheur en jouissant des éléments d'un monde dont, paradoxalement, il dépend. En saisissant et manipulant les objets de l'élémental, le moi veut non seulement combler ses besoins, il cherche à savourer la vie autant que faire se peut; exploiter les éléments ne vise pas seulement à assurer la survie du moi, mais également à lui permettre de passer de la dépendance à l'égard du monde à « l'indépendance joyeuse de la jouissance. » Le mouvement de la jouissance permet au moi de se retirer du monde qui le fait vivre.

2. LA RENCONTRE DE L'AUTRE

2.1 Accueillir l'Autre, accueillir l'Infini

La distance que prend le moi par rapport à l'« il y a », se traduit concrètement par sa retraite en une demeure : en tant qu'endroit où je peux me réfugier, la Maison

²⁴ *Indépendance relative* puisque pour demeurer retiré de l'élémental, le moi doit, paradoxalement, y retourner.

accomplit la sortie de l'élémental. Bien sûr, l'ego doit sporadiquement replonger dans l'« il y a » afin de saisir et d'exploiter les objets nécessaires à sa jouissance, mais cette percée dans l'élémental, s'effectue à partir de la demeure et s'y termine également, lorsque le moi revient emmagasiner ce dont il s'est emparé. Tout commence à partir de la Maison, c'est elle qui rend à la fois l'acquisition et le travail possibles; dans le confort rassurant de la demeure, le moi est emmuré dans une intériorité avec fenêtre sur l'extérieur. Le domicile permet donc le recueillement de la subjectivité; il est à la fois le confort du foyer protégeant contre l'imprévisibilité de l'« il y a », et l'agréable douceur rassurant le moi avant sa sortie dans l'élémental. En ce sens, la Maison nous est familière, chaleureuse; elle est empreinte de toute la quiétude et la discrétion nécessaires à l'accueil intime et réconfortant. Elle se découvre, dans la pensée de Lévinas, sous des traits proprement féminins.²⁵

Il ne s'agit pas là d'une constatation empirique « bravant le ridicule » : même en l'absence de la femme, la Maison continue d'être habitée de la présence discrète du féminin. Si la Maison est la Femme, c'est en raison de l'intimité et de la chaleur hospitalière qu'elle procure, c'est parce que l'être féminin constitue l'« accueillant par excellence ».²⁶ Ainsi, la Maison remplit deux mandats dans la pensée de Lévinas. D'une part, elle permet de rompre avec l'élémental en protégeant le moi des intempéries et en lui permettant d'accumuler les objets dont il s'empare. D'autre part, par ses qualités féminines, la Maison est le lieu d'accueil par excellence. Voilà donc la table mise pour que s'effectue la première rencontre avec l'Autre absolu, pour que se réalise la relation

²⁵ « La Maison, c'est la femme », écrit Lévinas en s'inspirant du Talmud, *in* Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 53.

²⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 169.

éthique. Non seulement le moi peut-il accueillir autrui en toute quiétude et dans une familiarité intime et chaleureuse, il peut également l'aborder les mains pleines, en lui faisant don de ce qu'il possède, ce dont la relation éthique ne saurait se passer. En somme, la Maison est une condition de l'éthique : elle permet d'accueillir autrui dans le confort et l'intimité, ainsi que dans la bonté et la générosité.

Cette ouverture vers l'absolument Autre s'amorçant dans la féminité de la demeure permet au moi de découvrir la véritable liberté. Si par la jouissance le moi se distance de l'« il y a », il ne s'en sépare que temporairement. Peut-être le corps, le travail et la possession permettent-ils au moi de quitter l'élémental en jouissant des contenus qu'il offre, mais la séparation n'en reste pas moins incomplète puisque le moi continue de dépendre des objets dont il jouit. La Maison permet au moi de se retirer du monde de l'« il y a », mais ce départ ne dure que l'instant d'un besoin : afin de continuer à jouir de la vie, le moi doit replonger dans l'élémental pour saisir les objets nécessaires à sa jouissance. Je ne suis pas libre dans le monde de l'« il y a », je suis seulement momentanément repu ou désaltéré, jusqu'à ce que le besoin égoïste m'entraîne de nouveau vers l'élémental. Il n'y a donc pas de liberté dans ce monde, mais une indépendance relative issue d'une jouissance personnelle. La subjectivité demeure repliée sur elle-même, prisonnière à l'intérieur du mouvement du Même.

Or, par l'accueil dans la demeure, la subjectivité se heurte à une altérité que la main ne peut saisir, une altérité indéfinissable et inaltérable échappant sans cesse à toute conquête. C'est alors que le moi envisage la véritable séparation : non pas seulement un

éloignement provisoire de l'élémental s'effectuant dans l'égoïsme de la jouissance, mais une distance incommensurable s'intercalant entre un ego possessif et une altérité insaisissable. Cette rencontre avec l'absolument Autre s'annonce d'abord dans l'accueil chaleureux que je réserve à Autrui dans la Maison, dans la « présence discrète du Féminin ». En accueillant autrui, je suis désormais en relation avec quelque chose dont je ne vis pas, avec une extériorité qui, plutôt que d'être exploitable, m'apparaît dans une hauteur absolument insaisissable et inaltérable.

La Maison, en ce sens, est une condition nécessaire mais non suffisante de la rencontre de l'Autre. En effet, la subjectivité peut choisir de s'enfermer dans la Maison en refusant l'hospitalité qu'elle doit à l'Autre; mais cette « possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui – de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (...), d'en bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi – atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation²⁷ ». Le moi, étant infiniment séparé d'autrui, peut choisir de demeurer isolé et inhospitalier, il peut refuser de donner l'accueil qu'il doit à l'Autre absolu : *difficile liberté*, dira Lévinas, qui s'avère la conséquence parfois douloureuse de l'existence « séparée ».

La séparation absolue entre le moi et l'Autre infini est également visible dans le paradoxe de la Création où « l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre²⁸ ». La création *ex nihilo* pose « l'existence créée » hors de tout système, c'est-à-dire comme extériorité indépendante de toute catégorie. Elle est même

²⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 188.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

séparée de l'Infini. Mais il s'agit là d'une séparation qui n'est pas « simple négation mais position d'un autre que soi par le Créateur, autolimitation de la part du Créateur pour que l'autre ait lieu : non pas simple négation donc, mais altérité²⁹ ». Se tisse ici la trame, ou le drame, de l'humanité : à l'image du rapport qu'entretiennent le Même et l'Autre, la créature affirme et dit son Créateur, mais par le fait même s'en sépare infiniment en étant autre ou, comme dit Lévinas, en étant athée. Encore une fois, cette séparation n'indique pas une opposition entre les deux termes, ce qui supposerait, comme on l'a vu, un rapport qui les engloberait dans un Tout, mais la possibilité pour la subjectivité de s'installer dans ce monde et de suivre son propre destin.

Il ne faut pas comprendre ici que la créature, « abandonnée » par Dieu, le laisse à son tour en niant l'existence de toute divinité. Il s'agirait plutôt d'une position « antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin », d'une « séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Etre dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance³⁰ ». Ainsi, l'athéisme chez Lévinas ne signifie pas que Dieu n'existe pas, mais que l'humain existe en dehors de Dieu, comme séparé de Lui. Il incombe à chacun, par conséquent, d'assumer la responsabilité de ses actions et des conséquences, heureuses ou pas, qui en découlent. L'absence de Dieu signifie que nous sommes les seuls responsables du monde dans lequel nous vivons : « Quand j'entretiens une relation éthique, je me refuse à reconnaître le rôle que je jouerais dans un drame dont je ne serais pas l'auteur, ou dont un

²⁹ Silvano PETROSINO, « D'un livre à l'autre. Totalité et Infini - Autrement qu'être », in ROLLAND, Jacques *et. al.*, *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Verdier, 1984, p. 207.

³⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 52.

autre connaîtrait avant moi le dénouement, à figurer dans un drame du salut ou de la damnation, qui se jouerait malgré moi et de moi³¹ ».

2.2 Le Désir métaphysique et son paradoxe

L'altérité entre l'homme et Dieu, ou entre le Même et l'Autre, ne se compare donc pas à l'altérité que l'on retrouve dans le monde habité, dans l'élémental. Dans l'« il y a », l'altérité formelle est exploitée par le moi et transformée selon ses besoins égoïstes. Il faut se tourner du côté de l'Autre infini, c'est-à-dire autrui, afin de dépasser les catégories du Même et rompre avec la totalité. L'altérité absolue d'autrui, contrairement à l'altérité mondaine sur laquelle un pouvoir peut être exercé, est insaisissable et inaltérable. Réfractaire, elle se dresse dans toute sa hauteur devant l'impérialisme du Même; l'Autre métaphysique refuse l'ordre de la Totalité qu'il fait d'ailleurs éclater par sa grandeur infinie.

Le monde habité de l'altérité formelle, où l'individu est chez-lui, est caractérisé par le besoin qui, par définition, peut être assouvi ou apaisé. Le besoin est faim, soif, envie qui, une fois satisfait, perd sa raison d'être; il est appétence d'éléments dont l'altérité « se résorbe dans mon identité de pensant ou possédant³² ». Or, si le besoin est un « vide de l'Âme » dont on peut prévoir la satisfaction, ou du moins sa possibilité, le désir de l'Autre absolu – le Désir métaphysique –, de son côté, est d'une tout autre nature car il est insatiable et se nourrit de sa propre faim; car il désire « l'au-delà de tout ce qui

³¹ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 78.

³² Ibid., p. 21.

peut simplement le compléter³³ ». Le Désir métaphysique est un désir « parfaitement désintéressé ».

Par exemple, si j'ai faim, je sors dehors, je cueille quelques fruits et légumes, je reviens chez moi afin de les apprêter, et je les mange. Le besoin était précis, et les démarches pour le satisfaire l'étaient tout autant. Le mouvement du Désir métaphysique, cependant, entraîne le moi dans une marche qui est loin d'être aussi déterminée : les chemins que nous empruntons pour satisfaire nos besoins sont souvent bien délimités et la destination est fixée d'avance; la route du Désir, par contre, nous entraîne vers un horizon qu'on ne peut espérer ni atteindre ni saisir. On ne rejoint jamais l'horizon, on tend vers lui. « Le mouvement du désir ne peut être ce qu'il est que comme paradoxe, comme renoncement au désiré³⁴ », relève Derrida.

L'essentiel dans le mouvement du Désir ne réside donc pas dans un objectif concret à atteindre, mais dans un cheminement continu où le moi n'est guidé que par l'horizon infini de la grandeur d'autrui, par *la trace de l'Autre*. La véritable vertu salvatrice pour Moïse et les Hébreux ne se trouve pas dans le départ d'Égypte; ce n'est pas en s'installant en Terre promise que ces derniers ont cheminé comme peuple, comme individus, mais bien dans la pénible marche qui les a vus traverser les épreuves du désert.

Le Désir de l'Autre absolu nous entraîne à la suite d'Abraham, non pas d'Ulysse : l'aventure du premier, interminable, nous ouvre à l'absolument inconnu, à ce qui est

³³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 22.

³⁴ Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 138.

« radicalement autre »; celle du deuxième nous entraîne aussi vers les rivages de la différence et de l'altérité, mais elle souhaite revenir à bon port, elle prévoit un retour au foyer. Alors qu'Ulysse finit par retourner chez lui, dans le confort du familial, Abraham quitte à jamais la terre de ses aïeux, la séparation est donc totale. C'est ce départ radical qui permet à Abraham de rencontrer l'Autre infini : Dieu d'abord, ses frères et sœurs ensuite : « Ce retournement de l'utopie, cette dénucléation du sujet, ce retournement de l'égoïsme, cette déneutralisation nous reconduisent à son retour vers l'autre homme, hors de tout enracinement, hors de toute domiciliation, signifiante sans contexte, en dehors des limites de l'être et du non-être³⁵ ».

Ainsi, le Désir métaphysique anime « un être déjà heureux », un ego déjà repu et satisfait. Il est motivé par l'appel d'un Autre invisible et irréductible à la volonté égoïste du moi. Ce qui explique pourquoi Lévinas voit dans ce Désir « le malheur de l'heureux ». L'être assouvi est arraché de son confort et confronté à la grandeur du Désir, à un point tel qu'il pourrait même y sacrifier son bonheur. S'aimer soi-même, c'est voir chez autrui le même agrément que l'on trouvait dans les objets dont on jouissait, c'est se jouer de l'Autre malgré les conséquences douloureuses qui peuvent en découler. L'amour-propre implique le refus de l'ouverture vers autrui. Lévinas suggère donc une radicale inversion

³⁵ Miguel ABENSOUR, « Penser l'utopie autrement », in *Cahier de l'Hermé*, N°60, dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, Éditions de L'Hermé, 1991, p. 598.

Une petite remarque concernant nos propos sur le Désir métaphysique et la séparation « radicale » qu'elle suppose : nous tenons à préciser que Lévinas ne considère pas le départ de sa terre natale ou de sa patrie comme condition *sine qua non* de la relation éthique. Une telle interprétation pourrait remettre en question la position sioniste qu'il adopta très tôt et qu'il exprima à quelques reprises, particulièrement dans *Difficile liberté*. Seulement, l'histoire du peuple hébreu nous apprend qu'on croit beaucoup plus à travers la marche vers l'objectif, en l'occurrence la Terre promise, que dans son accomplissement réel et final. Israël déchu – nous apprend le Livre des Rois – c'est Israël qui a cessé de croire dans un horizon dépassant l'immanence du Royaume, fut-il celui de David. (cf. 2 Rois; 17-7;23) Nous nous pencherons de plus près sur cet au-delà de l'État au chapitre suivant.

de la vie qui ne tire plus son sens de l'apaisement d'un besoin mais de la relation à une altérité irréductible. Ce besoin de sortir de soi-même, besoin d'« évasion » nous dira Lévinas, vient « briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même³⁶ ».

Avec le Désir « métaphysique », l'ego replié sur soi est soudainement arraché de la tyrannie du Même et entraîné vers l'horizon infini du dévouement envers autrui; l'individu replié sur lui-même, heureux dans la jouissance que lui permet la saisie sur les éléments de l'« il y a », brûle désormais d'un désir pour autrui qui ne se consume pas, car désir inépuisable d'un Autre infini. La jouissance n'est que momentanée, elle finit toujours par s'éteindre à mesure que ce qui la nourrit s'envole en fumée, laissant à peine quelques braises tièdes, timide souvenir de la joie qui fut. Devant l'Autre absolu, cependant, le moi s'embrase du désir inextinguible de se dévouer entièrement.

Ainsi, le Désir de l'Autre absolu ne perd jamais de son intensité et de son ardeur : il s'avère toujours de plus en plus exigeant pour la subjectivité qui le ressent. Ce qui confirme que la séparation entre l'existant et l'Autre qu'il désire n'est pas un simple mouvement d'éloignement, mais un rapport fondé sur une distance incommensurable, un rapport qui relève de la transcendance dans lequel le Même et l'Autre se tiennent, mais du même coup s'absolvent, demeurant absolument séparés. Par conséquent, le Désir métaphysique suppose à la fois l'asymétrie de la relation et son irréversibilité. Le moi se fait petit devant autrui qu'il désire infiniment; il n'ose rien demander à cette ineffable altérité qui inspire une crainte divine, il préfère plutôt tout lui donner.

³⁶ Emmanuel LÉVINAS, « De l'évasion », in *Recherches philosophiques*, 1935-1936, p. 377.

2.3 Comprendre l'Infini

Par le désir métaphysique, Lévinas introduit la notion d'une relation avec un Autre absolu qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, mais à l'idée de l'Infini. Il n'est pas facile, on en conviendra, de définir un terme qui cherche toujours à déborder le cadre référentiel ou linguistique dans lequel il est abordé. Et pourtant, c'est ce que Lévinas cherche à faire en s'inspirant notamment des réflexions de Descartes sur le même sujet.

L'idée de l'Infini, chez Lévinas, renvoie à une relation « avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense³⁷ ». Nous ne possédons jamais l'idée de l'Infini en nous; elle nous dépasse complètement. La subjectivité ne peut intégrer l'idée de l'Infini par le biais d'une adéquation de la réalité à la pensée, c'est-à-dire d'une représentation, car la « distance de la transcendance n'équivaut pas à celle qui sépare, dans toutes nos représentations, l'acte mental de son objet, puisque la distance à laquelle se tient l'objet n'exclut pas – et en réalité implique – la *possession* de l'objet, c'est-à-dire la suspension dans son être³⁸ ». Voilà qui, dans le cas de l'Infini, s'avère impossible, puisqu'il s'agit d'un concept dont le contenu déborde à tout moment le contenant, qu'il fait d'ailleurs éclater. L'idée de l'Infini que nous avons, à défaut de pouvoir l'assimiler à notre conscience, est un constant rappel que nous n'avons aucune idée de ce que c'est que l'Infini; nous savons que nous ne savons pas ce que c'est que l'Infini. Cette idée soutient une séparation absolue entre le moi immanent, et l'Autre infiniment éloigné de toute possibilité de représentation.

³⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 42. (En italique dans le texte.)

³⁸ *Ibid.*, p. 41. (En italique dans le texte.)

Cette distance entre le moi et l'Autre ne vient pas détruire la relation pas plus que la relation ne vient détruire la distance. Il s'agit plutôt d'un éloignement si radical qu'il n'est pas permis au moi qui désire « d'anticiper sur le Désiré », c'est-à-dire de se représenter autrui, de prétendre qu'il le connaît entièrement; il y a toujours quelque chose qui échappe au moi chez l'Autre, un secret intérieur qu'il ignore. Ainsi, le fait qu'on ne puisse pas concevoir la relation entre moi et autrui, que l'Autre absolu reste invisible et insaisissable aux yeux de celui qui le désire, n'indique pas une absence de rapport; elle implique plutôt « des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée. La vision est une adéquation entre l'idée et la chose : compréhension qui englobe. L'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure du Désir³⁹ ».

L'Autre absolu transcende inlassablement le cadre théorique dans lequel on voudrait l'insérer; les catégories du Même se fracassent contre l'altérité infinie d'autrui : l'Autre demeure à tout moment irreprésentable pour le moi, il déborde toute classification conceptuelle. L'éthique, c'est précisément ce mouvement vers l'Autre nous entraînant au-delà du monde de la connaissance et de ses thèmes vers la transcendance irreprésentable d'autrui. La relation éthique, dira Lévinas, est relation religieuse⁴⁰ justement parce qu'elle ouvre sur la dimension du Très-Haut, sur l'inatteignable : « L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité. Tout le reste est chimère⁴¹ », conclut-il.

³⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 22-23.

⁴⁰ Nous discutons plus en détail de la conception lévinassienne du religieux plus loin.

⁴¹ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 147.

Ainsi définie, l'idée de l'Infini pourrait nous paraître purement abstraite. Et pourtant, elle ne se limite pas à une discussion existentielle ou à une tergiversation philosophique. Le « lieu » de l'Infini se produisant comme Désir n'est « ni supra-terrestre ni imaginaire, c'est au contraire le lieu suprêmement concret du *face-à-face* où Je me dépose, où l'Autre s'im-pose dans une altérité lumineuse, inaltérable⁴² ». Le Désir de l'Infini s'exprime par l'action posée par le moi envers autrui, il se produit « comme possession d'un monde dont je peux faire don à Autrui, c'est-à-dire comme une présence en face d'un visage⁴³ ». On pourrait croire que la transcendance de l'Autre absolu implique que sa relation avec le moi se place dans un monde supra-sensible, que le rapport qui se tisse entre les deux termes se situe hors du champ de la réalité mondaine, mais il n'en est rien : la relation éthique exige du moi un engagement concret envers l'Autre. Et c'est par le visage d'autrui que s'exprime cette obligation.

3. L'APPEL DU VISAGE

3.1 Le visage d'autrui comme révélation de l'Infini

Le visage de l'Autre est un terme incontournable dans la philosophie de Lévinas, car c'est lui qui exprime concrètement l'inassimilable altérité d'autrui. Le visage est la manière dont se révèle l'Autre, dépassant toujours l'idée de l'Autre en moi; il révèle l'extériorité infinie d'autrui. Il ne s'agit pas ici d'un visage plastique dont la forme

⁴² François POIRIER, *Emmanuel Lévinas: Essais et entretiens*, Paris, Babel, 1996 (1987), p. 27. (En italique dans le texte.)

⁴³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 42.

trahirait le contenu, mais d'un visage dont le contenu déborde toujours la forme. En d'autres termes, le visage de l'Autre renvoie à quelque chose de bien plus profond que les traits faciaux qui lui sont particuliers : il représente plutôt la grandeur d'autrui, son extériorité infinie et inviolable; le visage renvoie à de l'invisible. On ne peut prétendre connaître l'Autre en regardant son visage; l'identité d'autrui ne se limite pas à ce qu'il laisse paraître de l'extérieur. Bien au contraire, l'œuvre philosophique de Lévinas nous apprend « non pas à mieux voir le visage, ou à le voir autrement, mais à ne plus l'identifier avec ce que la vue peut en obtenir. (...) le visage est la seule proie que ne peut jamais atteindre le chasseur d'images⁴⁴ ».

Contrairement à la face d'un objet, le visage humain révèle une altérité insaisissable; le violent impérialisme du Même s'arrête brusquement devant l'inaltérable visage d'autrui qui échappe à toute saisie. On ne peut donc pas exploiter l'Autre absolu tel qu'on le faisait avec les objets de l'élémental; on ne peut pas le façonner à notre guise, ni le transformer selon les exigences de notre volonté, car, étant infini, il échappe sans cesse tant à la pensée qu'à la main. Toutefois, que le visage de l'Autre exprime ainsi l'infini et l'inatteignable ne signifie pas qu'il exclut toute relation au moi; il n'empêche pas le rapport au Même, mais s'y soustrait constamment : il est absolvant de tout rapport à la totalité, il dépasse inlassablement tout système. Le visage révèle la séparation absolue entre le Même et l'Autre.

C'est dans un dénuement complet que le visage se présente devant le Même. Sa nudité cependant n'est pas celle des objets de l'élémental; la chose est nue car dépourvue

⁴⁴ Alain FINKIELKRAUT, La sagesse de l'amour, Paris, Gallimard, 1984, pp. 29-30.

d'ornements, tel l'arbre de décembre dévêtu de ses feuilles. La nudité, dans ce cas, n'est rien d'autre qu'un qualificatif servant à désigner l'objet en question, à le caractériser afin de pouvoir se le représenter. La nudité du visage est tout autre chose : elle ne désigne pas la *particularité* d'une forme, mais l'*absence* de toute forme; le visage n'est pas nu parce qu'il est dépourvu de traits faciaux, tels le nez ou la bouche, mais parce qu'il transcende tout qualificatif qu'on pourrait lui attribuer, parce qu'il est indéfinissable; la nudité du visage n'indique donc pas une absence de caractéristiques particulières, mais bien l'impossibilité de le caractériser.

Platon nous enseigne un soleil éclairant les objets sur lesquels se jettent ses rayons, dévoilant par le fait même leur forme et leur contenu véritables. Le soleil permet la perception des choses en les offrant à la saisie par la vision; il est une perspective objective sur le monde de l'élémental. Autrui, cependant, jaillit de sa propre lumière. Le visage nu, c'est le visage qui se présente par lui-même et qui ne peut être exposé au grand jour par la clarté du soleil platonicien; inqualifiable et irréprésentable, le visage d'autrui ne se dévoile pas grâce aux yeux de celui qui le fixe; il se présente à moi en se tournant de lui-même vers moi, il s'expose de lui-même en me faisant face. Cette nudité audacieuse ne provoque pas l'indignation de celui qui l'observe, mais lui fait signe vers un au-delà inatteignable, vers l'absolument Autre.

3.2 Réflexions sur la nature du commandement

Or, bien que le visage révèle la grandeur infinie d'autrui, il laisse également transparaître, paradoxalement, sa vulnérabilité; il exprime, pour ainsi dire, la grandeur de

sa faiblesse. Le visage nu, c'est le visage qui a faim et qui à la fois supplie et exige qu'on le nourrisse; il est la faiblesse du mendiant affamé, le pathétique de la veuve attristée et la tristesse de l'étranger ostracisé qui, d'une même voix, nous implorent et nous ordonnent à leur secours. La supplication ne devient pas commandement par la coercition qui pourrait être exercée envers le moi en cas de désobéissance, mais par la crainte divine qu'inspire la grandeur de la révélation d'autrui. L'ego n'obéit pas aux demandes de l'Autre par peur de représailles hostiles ou des sévères sanctions qui pourraient lui être imposées suivant son refus, mais par respect que lui dicte le visage d'autrui. Le commandement venant d'autrui est commandement venant d'une hauteur, commandement céleste. Il puise sa légitimité du visage de l'Autre, source infinie de transcendance divine, car visage à la ressemblance de Dieu.

Cela signifie que le commandement d'autrui ne ressemble en rien à l'ordre du tyran adressé à son esclave : ce dernier n'obéit pas à son maître, il réagit aveuglément à ce qu'on lui impose. Il ne choisit pas de se mettre humblement au service de celui qui le commande : étant esclave, cette décision échappe à sa volonté; il n'est pas libre d'accepter ou non l'ordre qui lui est imposé, il est plutôt violemment contraint de se plier au moindre souhait, justifié ou non, de son maître : « Avoir une âme d'esclave, c'est ne pas pouvoir être heurté, ne pas pouvoir être commandé. L'amour du maître remplit l'âme à tel point que l'âme ne prend plus de distance. La crainte emplit l'âme à tel point qu'on ne la voit plus, mais qu'on voit à partir d'elle⁴⁵ ».

⁴⁵ Emmanuel LÉVINAS, Liberté et commandement, avec une préface de Pierre HAYAT, Paris, Le Livre de Poche, 1994, pp. 37-38.

La tyrannie atteint son apogée lorsque l'esclave cesse d'être conscience obéissante et se réduit à une substance malléable au gré de son maître : il intériorise l'ordre et la volonté du tyran à un tel point qu'ils finissent par lui apparaître comme émanant de lui-même. La tyrannie réussie ne fait pas qu'interdire la différence d'opinion, elle ne se limite pas à étouffer l'individualité; elle envoûte l'âme de l'esclave d'un amour infailible pour le maître qu'il sert, elle hypnotise sournoisement la conscience du sujet qui verra désormais dans la volonté du tyran sa propre volonté. La « suprême violence » de la tyrannie réside dans cette « suprême douceur ». Dans la tyrannie, il n'y a qu'un maître agissant seul, une volonté unique manipulant à sa guise l'ensemble des individus, de la même façon que l'ego, replié sur sa jouissance, exploite les objets de l'élémental. Dans les deux cas, l'« objet » est manipulé selon la volonté du maître.

Le commandement suppose donc l'absence de tyrannie car il attend une réponse; le moi reste libre de réagir ou non à l'appel qui lui est lancé. Alors que la règle tyrannique s'impose, le commandement d'autrui s'écoute, car il suppose un interlocuteur libre d'accepter ou non ce qui lui est demandé. Le commandement n'implique pas l'obéissance aveugle de celui qui le reçoit, il invite plutôt la subjectivité à choisir entre l'engagement à la suite de l'autre ou le repli égoïste sur la jouissance individuelle. Le commandement ne vient donc pas détruire ma liberté, il remet en question son exercice jusqu'alors arbitraire : le moi peut choisir de servir l'Autre, comme il peut décider de demeurer isolé dans le confort rassurant de sa demeure.

3.3 L'Autre comme justification de la liberté

Nous avons déjà expliqué que l'indépendance qu'acquiert l'ego en jouissant des éléments de l'« il y a » ne permet pas l'affranchissement du moi : sans doute parvient-il à se séparer provisoirement du joug de l'élémental, mais il doit néanmoins replonger dans le monde qui l'entoure afin de nourrir son indépendance provisoire. Le face-à-face avec autrui, cependant, en plaçant l'ego devant une altérité inassimilable et inintégrable, l'arrache de cette dépendance. Certes, le moi peut refuser de servir l'Autre : la liberté éthique est une difficile liberté. Mais cette décision suit, logiquement, l'appel d'autrui : la liberté n'est pas un *a priori*, elle est plutôt fondée sur la révélation de l'Autre absolu exigeant mon dévouement infini : « Mais l'Autre, absolument autre – Autrui – ne limite pas la liberté du Même. En appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie⁴⁶ ».

La liberté de la subjectivité est donc précédée d'une obligation pour l'Autre que le face-à-face avec autrui me commande de respecter, ce que confirmera Lévinas lors d'une entrevue : « Even if I deny my primordial responsibility to the other by affirming my own freedom as primary, I can never escape the fact that the other has demanded a response from me before I affirm my freedom not to respond to his demand⁴⁷ ». Tentons de mieux comprendre. Dans l'élémental, la liberté du moi n'était gênée que par la résistance parfois obstinée du matériau. Cependant, bien que la rigidité du fer puisse retarder les projets du forgeron, elle finit toujours par céder aux coups du marteau. Le moi n'est donc pas libre dans l'élémental, mais despote : il impose impitoyablement sa volonté sur les objets qu'il

⁴⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 214-215.

⁴⁷ Richard KEARNY, « Dialogue with Emmanuel Levinas », in *Face to Face with Levinas*, Richard COHEN éd., (SUNY Series in Philosophy), Albany, State University of New York Press, 1986, p. 27.

rencontre et qu'il veut exploiter. Cependant, cette liberté égoïste qui ne s'arrêtait devant rien, se voit subitement confrontée à une altérité que le moi ne peut plus saisir et manipuler à sa guise. L'impétueuse marche de la subjectivité s'arrête brusquement face à la hauteur infinie de l'Autre absolu; la liberté du moi, jusqu'alors sans scrupules, se découvre soudainement comme arbitraire devant la grandeur ineffable d'autrui. Lévinas ira jusqu'à dire que la liberté subjective s'inhibe alors comme coupable « mais [que] dans sa culpabilité elle s'élève à la responsabilité⁴⁸ ».

« Chacun de nous est coupable devant tous, pour tous et pour tout, et moi plus que les autres », fera dire Dostoïevski à l'un de ses personnages, une formule que Lévinas lui-même reprendra afin d'illustrer l'exigence incontournable de ma responsabilité pour l'Autre. Le mouvement vers l'Autre absolu, par conséquent, n'a rien d'abstrait; le visage d'autrui commande un altruisme concret où le moi se met humblement au service de l'Autre : « reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme "vous" dans une dimension de hauteur⁴⁹ ». Seuls le don ou la générosité constituent des réponses acceptables à l'appel de l'Autre; seule la bonté permet de dépasser la position égoïste du moi contenu dans le monde offert à la jouissance.

⁴⁸ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 223.

⁴⁹ Ibid., p. 73.

4. JUSTICE INFINIE

4.1 Quand reconnaître c'est servir

En raison de l'exigence infinie qu'il exprime, le visage vient remettre en question ma « joyeuse possession » du monde. Un peu comme si tout ne m'appartenait plus; ou, mieux encore, comme si tout ce qui m'appartenait, je le devais à l'autre. Confronté au visage d'autrui, je ne suis plus seulement maître chez moi, car en accueillant l'autre je deviens également son serviteur. Sa faim devient ma faim. Je ne peux me nourrir qu'en le rassasiant; je ne peux vivre ma vie qu'en la lui donnant. Ma vie prend un sens quand elle est donnée pour l'Autre. On pourrait être tenté de qualifier cette position du moi se mettant entièrement au service d'autrui – une position sans cesse plus exigeante pour celui qui l'adopte - d'utopique; cependant, « (...) its being utopian does not prevent it from investing our every day actions of generosity or goodwill towards the other⁵⁰ », soutient Lévinas.

Celui-ci ne serait-il alors qu'un rêveur incurable nourrissant un espoir crédule en une humanité dont il aurait, pourtant, toutes les raisons de désespérer? Rêveur, sans doute... mais naïf, loin de là! S'il a toutes les raisons de considérer le monde comme hypocrite et perfide, Lévinas, meurtri par l'histoire de son peuple, n'abandonne par pour autant son espoir en l'humain. « Il n'est pas de ceux qu'une lucidité facilement désespérée conduit au cynisme, à la guerre, au suicide, à la misanthropie ou à l'élevage des papillons. De gré ou de force, il fut présent, impliqué, meurtri, balayé ou actif, à

⁵⁰ Richard KEARNY, « Dialogue with Emmanuel Levinas » in Face to Face with Levinas, p. 32.

chaque déchirure du XX^e siècle, dont il a fait les exercices d'une patience repensée⁵¹ », écrit Lescourret. Sauf que pour Lévinas, la véritable manifestation de respect envers l'humanité ne passe pas d'abord par la prière, mais bien par l'engagement concret envers autrui, par la responsabilité de la subjectivité envers l'Autre qu'elle sert.

Ainsi, il ne suffit pas de « s'unir "entre spiritualistes" contre le matérialisme montant! (...) [C]omme si on devait penser à autre chose qu'à assouvir cette faim; comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don (...) de souffrir par la faim d'autrui⁵² », nous prévient Lévinas dans son avant-propos à Difficile liberté. Le moi est conditionné par les besoins d'autrui qu'il désire infiniment; il existe pour l'autre. Exigence infinie et donc sans répit que celle de servir l'autre où, possédé par un désir inassouvable, je me donne tout entier, y compris jusqu'à ma mort!

C'est dans la vulnérabilité du visage exigeant cette responsabilité infinie que Lévinas entendra la résonance du premier commandement : « Tu ne tueras point! » L'interdiction qu'oppose la transcendance du visage à l'impérialisme du Même n'est pas une résistance physique. Autrui échappe à l'emprise du moi, non parce qu'il est en mesure d'opposer une force physique à celle qui lui fait violence, mais parce que son visage fait signe vers l'Infini, vers l'inintégré et l'irreprésentable; le visage oppose une résistance intelligible à la volonté de pouvoir du moi. Si l'interdiction de tuer inscrite dans le visage reposait sur la force physique, il n'y aurait dès lors aucune différence à

⁵¹ Marie-Anne LESCOURRET, Emmanuel Lévinas, Paris, Flammarion, 1994, p. 12.

⁵² Emmanuel LÉVINAS, Difficile liberté, p. 10.

faire entre cette résistance et celle qu'offrirait le fer au forgeron : dans les deux cas, la résistance ne serait qu'éphémère et finirait éventuellement par se plier au souhait du maître. « La négation du visage est donc impossible, à moins d'être totale. D'où l'ordre de ne pas tuer qui s'entend dans le visage, mais aussi la tentation de la négation totale – le meurtre⁵³ », précise Pierre Hayat, en commentant Liberté et commandement.

Le visage nous présente une altérité qui résiste à toute transformation : on peut faire du bois une feuille de papier, on peut fondre le minerai pour en faire du métal, mais on ne peut pas exercer un pouvoir sur l'identité d'autrui, précisément parce qu'il n'est pas identifiable, parce qu'il brise toute idée que l'on pourrait se faire de lui; étant infini, je ne peux m'emparer de lui puisqu'il est, par définition, imprenable et inaltérable. Ainsi, je ne peux pas nier l'altérité infinie de l'Autre, mais je peux refuser de la respecter. Voilà pourquoi l'interdiction du meurtre est éthique et non pas imposée par la force. Il n'y a que les yeux « absolument sans protection » de l'Autre qui offrent une résistance absolue à l'exploitation et à la possession et qui invitent à la responsabilité infinie.

Seul l'athée, c'est-à-dire celui qui refuse de mettre son espoir en une intervention divine pour que se cicatrisent les plaies de l'humanité, peut assumer cette responsabilité. Seule la créature reconnaissant pleinement la séparation infinie entre elle et son Créateur accepte de s'engager sur le chemin de la justice. Douleur déchirure qui oblige l'homme à porter lui-même le lourd fardeau de ses crimes les plus cruels. Chaque faute humaine, dit un texte de la mystique juive, fait reculer d'un cran la présence divine. Et qui sera le premier à nier l'écrasante responsabilité de sa faute sinon Caïn? « Suis-je le

⁵³ Pierre HAYAT, « Préface » à Emmanuel Lévinas, Liberté et commandement, pp. 14-15.

gardien de mon frère? », s'écrit-il, après son meurtre. Par ces mots, Caïn cherche à s'acquitter de la responsabilité de son crime en accusant Dieu : le véritable assassin, c'est Yahvé qui n'a pas sauvé Abel et, par un extraordinaire renversement, la véritable victime est Caïn, issu d'un Dieu auteur de sa mauvaise nature et indifférent devant le malheur de ses fils. Et pourtant, c'est à Caïn que revenait le devoir de respecter la vie de son frère, et c'est en vain qu'il se cache derrière des prétextes « célestes » afin d'esquiver tout sentiment de culpabilité ou de remords à l'égard du crime qu'il a commis de ses propres mains.

Caïn n'est pas le seul à se cacher derrière une telle plaidoirie déresponsabilisante. D'autres, aujourd'hui encore, refusent d'accepter que de telles fautes puissent être le fruit d'un individu sain d'esprit, semblable à tous les autres. « Sûrement un fou! », se complait-on à dire, car en fait, seul un être anormal est capable d'atrocités. Il est impossible qu'elles soient le produit d'un être social partageant, comme nous, cette commune humanité. « Folie! », criera-t-on dans la rue. « Aliénation mentale », s'exclamera-t-on devant les tribunaux. Comme Caïn, on refuse la séparation qui confronte au jugement. En tant que premier meurtrier de l'histoire, Caïn cherche dans la religion cette échappatoire qui lui permettra de se disculper en s'aliénant devant Dieu. Mais le commandement « ne pas tuer » ne fait pas qu'interdire le meurtre, il impose à l'assassin la conscience de son crime, il contraint Caïn « de savoir ce qu'il fait et de savoir que c'est dans l'espace de la transcendance d'autrui qu'il tue ou ne tue pas⁵⁴ ».

⁵⁴ Jean-Luc MARION, « Exposé », in *Difficile justice : Dans la trace d'Emmanuel LÉVINAS*, Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Albin Michel, 1998, p. 59.

Cette lourde responsabilité, Caïn la refuse, mais il n'est pas le seul. Bien que de plus en plus sécularisé, l'homme moderne n'en accepte pas pour autant la responsabilité qui lui revient face à son frère; il se défend plutôt d'être « l'effet pathétique de son milieu vicié », « l'innocente victime de ses pulsions incontrôlées » ou « la triste conséquence de sa famille déchirée⁵⁵ ». « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres », citions-nous plus haut. Nous croyons pertinent de répéter ce passage. Mais il ne faut pas retenir le sens péjoratif que pourrait avoir ce mot aujourd'hui : si je suis coupable, c'est parce que je suis responsable devant autrui. « Qui est le responsable du malheur de ce sans-abri? », pourrait-on demander. Et nous tous, en tant qu'individus uniques, serions contraints de répondre : « C'est moi le coupable! » Voilà la lourde responsabilité à laquelle nous convie la pensée de Lévinas.

4.2 « Le pieux, c'est le juste »

La justice, selon Lévinas, s'accomplit précisément dans le face-à-face avec autrui suscitant la responsabilité du moi. Elle émerge de la situation éthique, c'est-à-dire de la rencontre avec l'Autre comme transcendance inappropriable à qui je dois tout. L'œuvre de justice réside dans la reconnaissance d'autrui comme maître, ce qui suppose la droiture du face-à-face. Reconnaître l'Autre comme absolument autre, m'abordant dans sa hauteur

⁵⁵ Loin de nous l'intention d'écarter toute explication sociologique, économique, politique ou psychologique pouvant expliquer le comportement et les actions criminelles. L'immigrant qu'on ostracise dans son pays d'adoption n'a-t-il pas tendance à recourir au crime afin de simplement survivre? Une très grande proportion de la population carcérale aux États-Unis est noire, alors que ce peuple ne constitue qu'une fraction de la population nationale. Sont-ils entièrement responsables de leur sort? Cette situation découlerait-elle de leur refus d'écouter l'appel d'autrui et de le servir? Plutôt que d'accuser les marginalisés, le mouvement éthique chez Lévinas implique, bien au contraire, une remise en question : Qu'ai-je à faire devant le malheur d'autrui? À chacun d'y répondre avec toute la sincérité et l'intégrité qu'exige la responsabilité infinie envers l'Autre. Nos propos sur le jugement, tel qu'entendu dans la philosophie lévinassienne, viendront éclairer ces questions délicates.

qui lui est propre et exigeant, par sa vulnérabilité, mon dévouement entier, fonde la justice éthique.

Si donc la justice se définit comme la réponse adéquate du face-à-face avec le visage de l'Autre, et que ce même visage révèle l'Infini, on peut conclure que la justice rendue aux hommes produit « la trouée qui mène à Dieu⁵⁶ ». Non pas que le visage de l'Autre se fasse l'incarnation de Dieu, mais plutôt que par ce visage se manifeste la hauteur où Dieu se révèle. « Dieu invisible, dira Lévinas, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible dans la justice⁵⁷. » Par conséquent, la relation entre l'être particulier et Dieu coïncide parfaitement avec la relation entre l'être particulier et l'Autre métaphysique : dans les deux cas, seule la justice, c'est-à-dire le don ou la bonté en guise de réponse à l'appel exprimé par le visage d'autrui, permet -et produit- le rapport. La différence entre Dieu et l'Autre ne réside donc pas dans la relation de transcendance qu'ils entretiennent avec le moi et dont ils s'absolvent constamment. Elle consiste plutôt en ceci que, si l'Autre et Dieu sont tous deux invisibles, l'Autre constitue cet « invisible visible » à qui l'on peut donner. L'Autre métaphysique, ce n'est ni l'incarnation de Dieu ni l'image charnelle de sa présence à nous, il en est la ressemblance; le visage d'autrui ne représente pas Dieu, il fait signe vers l'Infini, il est révélation du commandement céleste de respecter son frère, de lui rendre justice.

Ainsi, le rapport à Dieu passe nécessairement par la relation avec autrui. Rendre justice à Dieu, c'est servir l'Autre : « La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne

⁵⁶ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 77.

⁵⁷ Ibid., p. 76.

de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien. (...) Le pieux, c'est le juste⁵⁸ ». La religion, chez Lévinas, ne se limite donc pas aux normes culturelles prescrivant une conduite sociale ou un culte particulier; la religion est ce qui concrétise la relation éthique⁵⁹. Si le mouvement éthique consiste à reconnaître l'altérité infinie de l'Autre comme inintégrable et inassimilable, la religion vient réaliser ce mouvement par le don que le moi fait à autrui. La situation religieuse est situation première : « Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger⁶⁰ ». La justice accomplit la relation religieuse en responsabilisant le moi devant l'Autre qu'il rencontre.

4.3 Dire la justice

Aborder autrui dans la justice, c'est-à-dire dans une relation de transcendance où les termes ne forment pas une totalité, c'est aborder Autrui dans le langage. « Autrui s'exprime et, dans cette parole, il se propose comme autre. S'il y a un rapport où l'autre et le même, tout en se tenant en rapport, s'*absolvent* de ce rapport, termes qui demeurent ainsi *absolus* dans la relation même, comme le dit fortement Lévinas, ce rapport, c'est le

⁵⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 34.

⁵⁹ Précisons ici qu'il ne faut pas comprendre « religion » au sens traditionnel du terme. On pourrait en effet trouver contradictoire la place que prend la religion dans la pensée de Lévinas par rapport à son athéisme précédemment discuté (*Supra*, p. 25). Ces deux éléments de sa théorie ne sont pas irréconciliables, bien au contraire. L'athéisme, chez Lévinas, signifie la non-participation de Dieu en ce monde. Je suis responsable envers autrui et des actions que je pose. La religion, quant à elle, consiste précisément dans ce dévouement envers l'Autre infini. Est athée celui qui comprend qu'il n'y a que lui qui puisse servir l'Autre; est religieux celui qui s'engage concrètement à le faire.

⁶⁰ Emmanuel LÉVINAS, *op. cit.*, p. 36.

langage⁶¹ », écrira Maurice Blanchot. En d'autres termes, le langage dit l'éthique au sens lévinassien du terme car il « suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi⁶² ». Le langage, en somme, est le lieu de rencontre où l'Autre absolu se révèle à moi : le discours ne décrit pas cette apparition, il exprime l'ineffable altérité d'autrui. Autrui se dit mais ne s'explique pas; le langage évoque, mais ne montre pas. Ce n'est donc pas le moi qui découvre autrui, c'est autrui qui se dévoile, par la parole, au moi. Le moi assiste à la révélation de l'Autre.

Si le visage brise avec le régime du Même en s'imposant comme altérité inassimilable, il ne brise pas avec l'équivoque de la rencontre. C'est la parole qui, en interpellant le moi, en demandant une réponse à l'appel lancé, rompt avec le lourd silence de l'« il y a »; l'être parlant peut alors justifier sa présence, s'expliquer après s'être révélé, ou encore, comme l'a fait Yahvé lui-même devant Job, prononcer sa défense devant le moi : « Tout se passe, conclut Lévinas, comme si la parole, cette parole qui ment et dissimule, était absolument indispensable au procès, pour éclairer les pièces d'un dossier et les pièces à conviction⁶³ ».

La parole vient ainsi désensorceler le charme du silence; elle porte secours à celui qui se présente en lui permettant de s'expliquer. « Un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait an-archique, sans

⁶¹ Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, citation tirée du livre de François Poirié, *Emmanuel Lévinas : essais et entretiens*, pp. 23-24. (En italique dans le texte.)

⁶² Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 70.

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

principes, sans commencement⁶⁴. » L'objet saisi dans le chaos élémental n'appelle pas au secours, il ne supplie pas le moi de l'épargner et encore moins de le servir. L'étranger, la veuve ou l'orphelin, cependant, sont en mesure de s'exprimer et de crier à l'aide. Le commandement qu'ils prononcent est invocation, leur parole manifeste leur présence au moi. Ainsi, le langage maintient « l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre (...). Le langage ne peut se parler, en effet, que si l'interlocuteur est le commencement de son discours, s'il reste, par conséquent, au-delà du système, s'il n'est pas *sur le même plan que moi*⁶⁵ ». En tant que discours entre subjectivités séparées, en supposant des interlocuteurs qui ne forment pas pour autant une totalité, le langage fonde la pluralité.

Nous discuterons du concept de la pluralité, essentiel à ce travail, au prochain chapitre. Contentons-nous pour l'instant de souligner que le discours nous reconduit inévitablement devant la transcendance d'autrui. Et puisque la parole, comme première action, nous confronte inéluctablement à l'inassimilable altérité de l'Autre métaphysique, on peut conclure que l'événement éthique, chez Lévinas, est « l'intention profonde du langage⁶⁶ ». Le langage, on le répète, permet la rencontre avec autrui sans qu'il n'y ait fusion entre les termes; le dialogue est un rapport avec l'Autre infini se situant au-delà de tout effort de réification de la part du moi. Ainsi, dans le langage, autrui affirme à la fois sa proximité et son éloignement. Le langage suppose la séparation absolue avec autrui, mais également l'urgence de le servir; il rend concrètement possible la relation éthique. Le langage, en somme, est justice. La relation avec l'infini qui passe par le discours sous-tend une responsabilité sans cesse grandissante envers autrui : « La parole ne s'instaure

⁶⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 90.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 104. (En italique dans le texte.)

⁶⁶ *Ibid.*, p. 189.

pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. (...) L'essence du discours est éthique⁶⁷. »

Cependant, le discours avec l'Autre n'est pas discours amoureux, la relation de transcendance que j'entretiens avec autrui ne me confine pas à l'intimité d'un amour exclusif avec autrui, mais aboutit plutôt à une ouverture aux autres. La justice, en tant que dévouement inépuisable envers autrui, ne saurait ignorer les propres rapports que l'Autre entretient avec « les autres » de la société. Autrui n'est jamais seul, et cet autre de l'Autre – le tiers, nous dira Lévinas – vient désormais brouiller les eaux jadis limpides de la relation éthique.

Car la question se pose : si je donne tout à autrui, que me reste-t-il à offrir aux autres? Si la justice consiste à tout donner à l'Autre, qu'advient-elle lorsque le tiers exige lui aussi mon respect et ma bonté? La relation éthique me commande d'être infiniment responsable envers l'Autre; comment, suivant la présence du tiers, limiter mes efforts envers l'un afin de pouvoir donner à l'autre? Comment, en d'autres termes, calculer l'incalculable et comparer l'incomparable? Ces questions vont droit au cœur de notre problématique et feront l'objet de notre prochain chapitre.

⁶⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 238.

CHAPITRE 2 – De l'éthique au politique

La proposition de Lévinas, quoique utopique, semble claire : l'Autre infini – extériorité absolue et inassimilable – me commande de lui rendre justice. Et nous avons remarqué, dans notre premier chapitre, que la justice éthique prend un sens assez particulier chez Lévinas. Elle consiste d'abord et avant tout dans cette réponse que donne le moi à l'appel d'autrui. La justice, c'est l'ego qui donne tout à l'Autre, c'est le sujet qui se dévoue entièrement envers autrui, jusqu'à y sacrifier son bonheur, voire même sa vie.

Or l'Autre n'est jamais seul, nous avertit Lévinas. Le visage d'autrui commandant le service atteste également la présence du tiers, il ouvre à l'humanité tout entière⁶⁸. Un tiers « regarde le moi dans les yeux d'autrui (...) »⁶⁹ et exige à son tour un dévouement absolu. Dès lors, la responsabilité éthique ne peut plus s'articuler de la même façon : le moi ne peut plus tout donner à l'Autre sous peine d'ignorer le tiers; il est incapable de se dévouer entièrement – et uniquement – à autrui sans négliger les autres avec qui il est également en société. Les yeux d'autrui l'appellent à étendre à tous sa responsabilité infinie⁷⁰. C'est précisément l'émergence du politique et son rapport à l'éthique que nous nous proposons d'étudier pour notre deuxième chapitre.

⁶⁸ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini : essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (1961), p. 235.

⁶⁹ Ibid., p. 234. Cette citation est tirée de la sous-section *Autrui et les Autres*. À l'intérieur de ces quelques pages (pp. 233-236), lourdes de sens et de conséquences, Lévinas expose l'émergence du tiers et le fondement du social.

⁷⁰ Pourquoi le moi doit-il servir le tiers? Il faut d'abord comprendre qu'autrui également, de son côté, est un sujet au service d'une extériorité absolue; que le tiers est l'autre de l'Autre. Et nous avons déjà démontré comment autrui, par sa hauteur divine, me commande de le servir. Par conséquent, puisqu'il est lui-même au service du tiers, il me commande de le servir avec lui; autrui me commande de servir avec lui le tiers qu'il sert déjà. Je suis, en d'autres termes, responsable de la responsabilité d'autrui. Nous nous pencherons plus longuement sur les conséquences de cette « présence du visage » comme « commandement qui commande de commander » un peu plus loin dans ce chapitre.

1. LE TIERS ET L'ESPACE SOCIAL

1.1 La question du politique

La révélation du tiers ne signifie pas, pour le sujet, l'abandon de son cheminement vers l'horizon infini de l'Autre absolu, mais le surgissement d'un dilemme fondamental où, selon Lévinas, se joue tout l'enjeu du politique : si le moi donne tout à l'Autre, comme le mouvement éthique lui commande de faire, il se présentera devant le tiers les mains vides. Il doit donc équilibrer sa responsabilité éthique. Le moi n'arrête pas sa « marche éthique » devant le tiers mais ralentit le pas, hésitant devant cet « autre de l'Autre » qu'il découvre sur son chemin et qu'il doit également servir. La présence du tiers ne vient pas remettre en cause l'exigence éthique de la responsabilité infinie, elle vient plutôt indiquer à la subjectivité que cette responsabilité s'inscrit dans un contexte social, qu'elle doit s'étendre à tous. La subjectivité reconnaît désormais que son dévouement envers autrui ne peut plus être infini puisque cela signifie négliger la responsabilité, tout aussi importante, qui lui revient face au tiers. Il faut donc que le moi se mette à calculer l'incalculable, à comparer l'incomparable. Il doit répartir ses efforts afin de servir à la fois autrui et le tiers. Dans le politique, en somme, le moi est confronté à une question incontournable déjà présente dans les yeux de l'Autre : si la justice éthique est cette responsabilité infinie envers autrui, qu'en est-il du tiers qui lui aussi a soif de ma justice? Qui donc saura le désaltérer? Comment être responsable de l'Autre sans négliger le tiers?

Le politique chez Lévinas est précisément cet espace de questionnement où se pose la double exigence d'une responsabilité infinie envers l'Autre absolu et la présence d'un tiers commandant le même dévouement. Pas une réponse toute faite, mais une interrogation sur le sens de la responsabilité individuelle face à autrui et aux autres, sur la réconciliation entre le devoir éthique et la contrainte politique : « Qu'ai-je à faire? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité? Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre? Naissance de la question⁷¹ ».

Un tel questionnement est déjà la reconnaissance que la relation éthique ne confine pas le moi à un rapport exclusif avec autrui, mais l'ouvre à tous les autres. L'éthique n'est ni une société à deux excluant de son sillage la présence du tiers, ni une relation amoureuse se déroulant dans la clandestinité de la nuit, mais bien un rapport social se plaçant « en plein jour de l'ordre public⁷² ». « Le rapport intersubjectif de l'amour, dira Lévinas, n'est pas le début, mais la négation de la société⁷³. » Au contraire, le moi aperçoit dans les yeux de l'Autre qu'il sert, le tiers exigeant un dévouement tout aussi absolu; il voit « l'humanité tout entière » lui commandant de passer de la responsabilité infinie de la justice éthique au calcul raisonnable de la justice politique. Le sujet et autrui ne se replient pas à l'intérieur d'un rapport exclusif : un tiers les en empêche à tout moment.

⁷¹ Emmanuel LÉVINAS, « Paix et proximité » in Jacques ROLLAND *et al.*, Les cahiers de la nuit surveillée, Paris, Verdier, 1984, p. 345. Bien que cette citation soit tirée d'un article écrit après Totalité et Infini, nous trouvons qu'elle correspond fort bien aux enjeux du politique que nous tentons ici de mettre en lumière.

⁷² Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 234.

⁷³ Emmanuel LÉVINAS, « Le Moi et la Totalité » in Revue de métaphysique et de morale, octobre-décembre 1954, p. 359.

1.2 Justice éthique et justice politique

Ainsi, nous retrouvons deux définitions de la justice dans l'œuvre de Lévinas⁷⁴ : la première, précédemment définie⁷⁵, est celle de la justice éthique où la subjectivité se met entièrement au service de l'Autre. La deuxième, celle de la justice politique, se comprend à partir du moi qui reconnaît dans les yeux d'autrui le tiers envers qui il est également responsable. Exigence éthique, d'une part, s'érigeant au-dessus de tout, jusqu'à ce que se fasse sentir la présence de la contrainte politique qui, balance dans une main et glaive dans l'autre, exige que l'on équilibre la responsabilité absolue pour que tous en bénéficient, que l'on tranche litiges et différends d'une main ferme, sans partialité pour l'un ou l'autre des partis impliqués.

Rendre justice à autrui, c'est le servir « jusqu'au bout » : la justice éthique entraîne le sujet vers l'horizon inatteignable de l'extériorité infinie. Apercevoir le tiers ne signifie pas, pour le moi, changer de direction : la justice politique, c'est s'engager sur le même chemin que celui tracé par le mouvement éthique - c'est suivre la trace de l'Autre - mais c'est également croiser sur sa route les autres de l'Autre qui m'arrêtent et m'interpellent à leur tour, interrogeant par leur présence les modalités de mon action, la façon dont s'exerçait jusque là ma responsabilité infinie. La subjectivité ne détourne jamais son regard de l'Autre absolu, puisque c'est dans les yeux de celui-ci qu'elle aperçoit le tiers. Mais la présence du tiers signifie que la justice doit désormais s'articuler différemment : tandis que la justice éthique se donne entièrement à l'Autre, la justice

⁷⁴ Du moins dans les œuvres étudiées, c'est-à-dire Totalité et Infini et les articles qui l'ont précédé.

⁷⁵ *Supra*, Chapitre 1, p. 34.

politique tient compte du tiers; la première est rationnellement impossible, la deuxième est éthiquement injuste⁷⁶.

La tension qui sous-tend notre problématique prend forme : si, pour Lévinas, le politique procède de la présence du tiers qui se voit dans les yeux de l'Autre, si c'est la « l'épiphanie du visage comme visage, [qui] ouvre l'humanité⁷⁷ », et que « toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage⁷⁸ », doit-on conclure que c'est l'éthique qui fonde le politique? Que le politique serait à la fois issu et dépendant de l'éthique?

Une interprétation plausible des écrits de Lévinas abonde dans ce sens. Si l'éthique commence quand le moi prend conscience de sa responsabilité infinie envers autrui, le politique, quant à lui, « commence à l'instant où la subjectivité humaine pleinement éveillée à sa responsabilité pour autrui, grâce au face-à-face, prend conscience de la présence du tiers⁷⁹ ». Certes, il y a une dimension politique à la philosophie lévinassienne, mais elle est déduite du mouvement éthique et subordonnée à ses exigences. Autrement dit, le politique découle de la relation asymétrique que j'entretiens avec l'Autre absolu; ma responsabilité infinie envers autrui inclut déjà ma

⁷⁶ Éthiquement injuste puisque le moi ne pourra jamais remplir les conditions de sa responsabilité infinie envers l'Autre s'il tient compte de la présence du tiers. Tel que précédemment mentionné, le moi doit comparer ce qui ne devrait jamais être comparé, ce qui est incomparable; la présence des autres vient remettre en question la façon dont il exerce la justice éthique. Il est incapable d'entièrement se dévouer à autrui comme au tiers; son action sociale est partagée, et la portée de celle-ci, limitée.

⁷⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 234.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 235.

⁷⁹ Catherine CHALIER, *L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 113.

responsabilité envers tous les autres. Le politique, dans ce cas, ne serait qu'une catégorie de l'éthique, l'expression dérivée et tronquée d'une origine pure et inimitable.

À l'instar de plusieurs commentateurs, nous croyons nous aussi que le politique, chez Lévinas, est subordonné à l'exigence éthique. Cependant, ce que nous refusons d'admettre, c'est que cette dépendance réduise le politique à une catégorie de l'éthique. Le politique, selon nous, est à la fois subordonné et séparé de l'éthique, il est à la fois dépendant et indépendant. Nous exposerons cette hypothèse en deux temps. D'abord, dans les pages qui suivent, nous verrons comment l'éthique, dans la pensée de Lévinas, fonde les catégories du politique et leur donne un sens. Par la suite, nous entendons démontrer que l'éthique, pour infinie qu'elle soit, n'absorbe pas le politique, que ces deux termes entretiennent un rapport de séparation à l'image de celui existant entre l'homme et Dieu.

2. DE L'ÉTHIQUE AU POLITIQUE

2.1 L'éthique comme fondement du politique

Qu'est-ce que le politique chez Lévinas? On l'a déjà dit, il s'agit d'une comparaison des incomparables. Le politique est une interrogation sur le sens que prend la responsabilité éthique une fois confrontée à la multiplicité des individus avec qui je suis en société, une fois que le sujet constate que la relation éthique ne le confine pas à un amour exclusif entre lui et l'Autre mais l'ouvre à l'humanité tout entière. L'émergence

du politique découle du visage de l'Autre qui me révèle un tiers que je dois également servir.

Pourquoi être responsable du tiers si l'éthique me commande de rendre justice à autrui? Parce que l'Autre aussi, de son côté, est un sujet au service de quelqu'un; tout comme moi, il a une obligation infinie envers le pauvre ou l'étranger. Dans le dévouement, dans la responsabilité infinie, autrui se joint à moi. « Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander⁸⁰. » L'Autre me commande non seulement de le servir, il me commande aussi de l'accompagner dans son dévouement envers le tiers. Autrui me commande d'étendre ma responsabilité éthique à tous les autres membres de la société; il exige que je rende justice au tiers, ce qui implique même de le commander à mon tour de servir le tiers, de crier à l'injustice au nom de la veuve ou de l'étranger et d'exiger de l'Autre qu'il se mette à leur service.

Ainsi, le mouvement éthique rend le sujet responsable de la responsabilité d'autrui et, par le fait même, institue le rapport social. En m'engageant au service du tiers, l'éthique fonde l'être-ensemble. C'est ma relation à l'Autre qui m'ouvre sur la pluralité : « Pour que se réalise un pluralisme en soi que la logique formelle ne saurait refléter, il faut que se produise en profondeur le mouvement de moi à l'autre, une attitude d'un moi à l'égard d'Autrui (...) qui ne serait pas une espèce de la relation en général (...). J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non

⁸⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 234.

pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes⁸¹ ». Je suis en société avec autrui et le tiers dans la mesure où je reconnais l'altérité infinie de l'Autre absolu. En fait, puisque l'Autre ouvre nécessairement sur le tiers, le rapport entre le sujet et autrui est déjà social. L'être-ensemble est la relation que le sujet entretient avec un Autre l'ouvrant à tous les autres :

« Levinas's attempt to "deduce" the principles of a social and political philosophy from the asymmetric relationship that constitutes the intersubjectivity of the Other (you) and the Same (me) does not concentrate on the participation of human individuals in the life and the ethos of a people or nation; he focuses on the question of how the primordial relation of the other to me gives birth to my being related to all other possible others.(...) The dedication of the Same to the Other "founds" the being-with-one-another (their *Miteinanders-sein*) or the original *We (...)*»⁸²

2.2 Liberté, égalité, fraternité

En me commandant de le commander, l'Autre devient mon égal. Il y a, dans le commandement, égalité entre le sujet et autrui. Peut-on, dès lors, parler d'un Autre absolument différent si l'on se rejoint dans la responsabilité éthique? La communauté exclut-elle l'extériorité radicalement différente si l'on se « retrouve » tous dans le dévouement? L'altérité infinie d'autrui s'évanouit-elle dans l'autorité du commandement? Non, dans la mesure où l'égalité en question passe par ma reconnaissance de l'altérité infinie de l'Autre absolu et donc par l'asymétrie de la relation que j'entretiens avec lui. Car ne l'oublions pas, c'est le commandement de l'Autre qui est à l'origine de cette égalité. Au risque de nous répéter, « chacun de nous est coupable

⁸¹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 126.

⁸² Adriaan PEPPERZAK, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Purdue University Press, 1992, p. 166. (En italique dans le texte.)

devant tous, pour tous et pour tout, et moi plus que les autres ». Certes, il y a égalité dans la communauté, mais cette égalité passe par l'infini de la responsabilité éthique et elle suppose une asymétrie originaire : « Ou l'égalité se produit là où l'Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité; ou l'égalité n'est qu'une idée abstraite et un mot. On ne peut la détacher de l'accueil du visage dont elle est un moment⁸³ ».

En ancrant l'égalité sociale dans la différence éthique, Lévinas nous empêche de considérer la communauté comme étant homogène. L'Autre échappe à tout discours prétendant incarner en un seul corps la pluralité du social. La société est éclatée, fragmentée en une multiplicité de subjectivités irréductibles à une classification sociologique ou anthropologique. À l'origine du rapport social se trouve le mouvement éthique débordant infiniment toute connaissance, tout attribut qui réduirait les termes de la relation en une totalité « thématique ». La communauté est formée de sujets échappant sans cesse à toute définition : le rapport social est une relation avec l'inconnu car il est relation avec un étranger.

Les individualités formant la socialité demeurent donc séparées, mais en même temps, elles se rencontrent dans le service, elles se rassemblent à l'intérieur d'une communauté de sujets dévoués à autrui. Ce paradoxe, Lévinas lui donne le nom de fraternité. C'est le souci de servir la justice, et non une caractéristique biologique ou héréditaire commune, qui constitue la communauté fraternelle; c'est la responsabilité éthique qui nous rassemble et qui fonde l'être-ensemble : « La relation avec le visage

⁸³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 236.

dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social...⁸⁴ ».

La fraternité n'enchaîne pas le moi à une catégorie biologique ou génétique; elle ne « rive » pas le sujet à une existence corporelle, comme le suggérait, par exemple, la « philosophie » de l'hitlérisme⁸⁵. Au contraire, le projet que se donne Lévinas dès ses premiers écrits est de penser le rapport social comme sortie de l'exister (de l'être) : il faut rompre les chaînes de l'égoïsme – sortir de soi – si nous voulons rencontrer autrui et les autres; un besoin d'« évasion » doit transporter le sujet hors de tout déterminisme biologique et héréditaire. C'est précisément cette ligne de pensée qui éloigne Lévinas de l'idéalisme occidental : pour lui, le sujet ne trouve pas en lui-même la possibilité d'accomplir cette évasion, même la raison ne lui suffit pas. « Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes⁸⁶. » Cette nouvelle voie, c'est le mouvement éthique entraînant le moi hors de la communauté du genre vers la communauté du père. Qui est ce père autour duquel se rassemble la communauté? C'est l'Infini commandant la justice, c'est Dieu nous enseignant le devoir de servir. Lévinas nous rappelle ainsi que les hommes ne sont pas des frères parce qu'ils se ressemblent physiquement, mais parce qu'ils portent tous l'obligation de servir la justice absolue.

⁸⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 313.

⁸⁵ Pour mieux comprendre les conséquences de l'enchaînement du moi à la fatalité biologique d'une communauté consanguine, voir Emmanuel LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de Miguel Abensour, «Le Mal élémental», Paris, Rivages Poche, 1997 (1934).

⁸⁶ Emmanuel LÉVINAS, « De l'évasion », in *Recherches philosophiques*, 1935-1936, p. 392.

Que l'humanité soit une communauté de frères rassemblée dans la justice et non dans le genre, voilà, selon Lévinas, l'essence même du monothéisme. Le monothéisme, c'est une société à la fois éclatée et unie devant l'Infini; c'est la multiplicité regroupée autour de cette utopie messianique qu'est la responsabilité éthique : utopique car sans lieu, sans foyer national, et au-delà de toute frontière; messianique, puisqu'elle exige d'être sans cesse retrouvée et répétée. « Le monothéisme n'est pas une arithmétique du divin. Il est le don, peut-être surnaturel, de voir l'homme absolument semblable à l'homme sous la diversité des traditions historiques que chacun continue. Il est une école de xénophilie et d'antiracisme⁸⁷ », soutient Lévinas.

Je ne suis pas frère de sang, mais de service. La communauté fraternelle ne s'enracine pas dans l'égoïsme d'un sujet replié sur lui-même mais dans un monothéisme invitant chacun à sortir de soi pour aller vers l'Autre, vers l'Infini; ce sont des frères solidaires regroupés autour du père qui constituent la socialité. L'être-ensemble a donc une dimension divine incontournable : ce qui rassemble les individualités d'une communauté, ce ne sont ni les titres politiques, ni des traits physiologiques ou culturels, mais un père ineffable invitant chacun à servir leurs frères.

Ce n'est pas comme corps que le père unit la communauté fraternelle, mais comme « trace ». Il est difficile de préciser ce qu'entend Lévinas par cette notion. À notre avis, la trace renvoie à une présence-absence : présence du père rappelant à tous la nécessité de servir autrui; et absence du père disparaissant sans cesse vers l'horizon indépassable de la justice infinie. La trace du père nous ouvre à l'extériorité absolue, elle

⁸⁷ Emmanuel LÉVINAS, Difficile Liberté: essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1997(1963), p. 249.

nous fait signe vers la transcendance inappropriable⁸⁸ : « What prevents the community from becoming wholly immanent to itself is the transcendence of the relation with the Other, a transcendence that comes from the order of the trace, the trace as the opening of the divine as an absence⁸⁹ ».

Ainsi, l'exigence éthique est à l'origine d'une communauté fraternelle s'ouvrant sur deux horizons : la présence des autres exigeant une forme immédiate de justice politique, et la trace du divin m'orientant sans cesse vers l'absolu de la justice éthique. Le mouvement éthique nous entraîne à la fois vers la transcendance et l'immanence. Dès lors, convient-il d'affirmer que l'existence du sujet ne se pense pas en dehors d'une référence au divin? Son cheminement est-il déjà tracé d'avance, comme s'il n'avait qu'une seule route à emprunter, un seul comportement à adopter? Une telle perspective semble contredire la nature même de l'aventure éthique chez Lévinas. S'engager à la suite du père, c'est s'engager à la suite de l'inconnu. La trace du père n'est pas un trajet

⁸⁸ S'il y a une trace du père dans ce monde, c'est la parole divine. La Torah n'est pas un ensemble de prescriptions dogmatiques indiquant au sujet la recette toute faite pour une juste conduite. Par exemple, nous savons qu'il ne faut pas tuer, mais nous ne savons pas exactement en quoi consiste le respect de la vie (comme l'illustre fort bien la question controversée de l'avortement ou de l'euthanasie). Nous savons qu'il est mal de mentir à autrui, mais nous ne savons pas pour autant ce qu'est la vérité. L'unique certitude de la Bible, c'est que Dieu s'y révèle. Mais léguée par Yahvé, elle est déjà la marque de son départ. Dieu se donne dans le texte mais s'en absente aussitôt. Nous sommes dès lors contraints de « recevoir » la parole de Dieu et de la comprendre par nous-mêmes. Une humanité laissée à elle-même est une humanité élevée à l'interprétation.

En tant que marque visible de l'invisible, le visage d'autrui constitue un deuxième exemple de trace. Par le commandement qu'il impose, ce visage exige que je m'engage sur les chemins de la justice absolue, il m'appelle à sa suite vers l'horizon de la responsabilité infinie. Mais si le visage nous fait signe vers l'Infini, il ne l'incarne pas : « ...à travers le visage filtre l'obscurité lumineuse venant d'au-delà du visage, de ce qui n'est pas encore... ». Le visage de l'Autre ne représente pas Dieu, il est à sa ressemblance.

Pour la citation, voir Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 285.

⁸⁹ Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, U.K., Blackwell, 1992, p. 228.

déterminé d'avance, elle est un indice de présence, une marque évanescence de l'au-delà dans l'ici-bas⁹⁰ : « ... la révélation donne une clarté mais non pas des recettes⁹¹ ».

Le verbe tracer vient du latin *trahere* signifiant, entre autres, attirer. La trace du père m'attire vers l'inconnu de l'horizon éthique, mais le père ne peut pas marcher à ma place; sa trace me guide vers l'Infini, mais personne ne peut cheminer pour moi. Si le père invite ses fils à suivre ses pas, il ne peut pas se substituer à eux : ceux-ci doivent choisir eux-mêmes de s'engager à servir leurs frères. Il ne peut pas non plus les forcer ou les contraindre à se dévouer à l'Autre, cela contredirait l'esprit de son commandement qui, comme on l'a mentionné, est ancré dans la vulnérabilité et non dans la violence.

L'homme n'est donc pas un acteur au rôle déterminé par une mise en scène divine⁹²; il est certes appelé à servir autrui, mais il peut décliner l'engagement comme il peut l'accepter. Force est d'admettre, cependant, que les notions d'égalité et de fraternité nous révèlent le fond profondément métaphysique de la philosophie lévinassienne⁹³. Mais

⁹⁰ L'Infini ne s'exhibe pas, il se dévoile, il se laisse subtilement – voire érotiquement – deviner. Nous disons érotiquement puisque ce mot illustre bien la présence simultanée du montré et du caché. Dieu se découvre à l'humanité. Voilà ce que nous entendons par « indice de présence » : la trace du père n'est pas une certitude mathématique, elle est un indice du chemin à prendre pour se rapprocher de l'Infini, elle est un signe nous orientant vers l'absolu. L'indice est un signe visible de ce qui est toujours invisible; par le questionnement qu'il suscite, il propose une piste de réflexion pour trouver la réponse sans pour autant la donner. À la limite, nous croyons que la trace du père prend chez l'humain la forme d'une intuition : la trace est un sentiment de quelque chose qui n'est pas encore là, qui n'est pas encore entièrement découvert.

⁹¹ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 299.

⁹² *Supra*, Chapitre I, p. 26.

⁹³ Nous disons un fond « métaphysique » et non pas « théologique ». Certes la philosophie de Lévinas s'enracine dans la notion de l'Infini (c'est-à-dire Dieu), mais elle n'est pas théologique pour autant. La référence religieuse dans ses écrits, particulièrement dans *Difficile liberté*, est constamment subordonnée à l'éthique ou à la métaphysique (« Il faut aimer la Torah, – c'est-à-dire le commandement de respecter son prochain – plus que Dieu »). En discutant, non pas de Dieu, mais de l'idée de Dieu et de son accessibilité dans la justice, la pensée de Lévinas se détache de la mystique juive et même de la théologie. En fait, en identifiant la place du divin dans un au-delà de la connaissance, on pourrait même dire, à l'instar de Derrida, que Lévinas fait le procès de la théologie. Le Dieu de Lévinas n'est ni une divinité, ni un être suprême, ni un esprit; il est l'idée de l'Infini, l'idée qu'il y a quelque chose d'inappropriable qui nous

cette préoccupation pour la transcendance n'interdit pas l'indépendance de l'homme par rapport à l'Infini. Au contraire, nous verrons plus loin que l'essence même de Dieu suppose la séparation du sujet.

2.3 L'élection du sujet

Jusqu'à présent, nous avons tenté d'exposer que Lévinas fait une place au politique dans son œuvre, mais une place assignée et avant tout subordonnée à l'éthique comme « philosophie première ». Le politique, cette comparaison des incomparables, découle de l'apparition d'un tiers qui se révèle dans la relation que j'entretiens avec autrui. C'est l'Autre absolu qui m'engage au service des autres et c'est lui, par le fait même, qui fonde la communauté. Les individualités ne sont pas rassemblées par la race ou la culture mais par l'obligation éthique; la socialité est une pluralité de subjectivités porteuses d'une responsabilité absolue. Le politique apparaît précisément quand l'éthique ouvre le sujet à l'humanité et lui commande d'équilibrer ses efforts. Il est la « sagesse de l'amour » venant tempérer l'ardeur du Désir métaphysique. Il est nécessaire afin de servir à la fois autrui et le tiers, afin d'assumer les conséquences du surgissement de la pluralité.

échappe. « Levinas's God is not the God of onto-theo-logy, but rather, like Lefort's *lieu vide*, God "is" an empty place, the anarchy of an absence at the heart of the community. »

Par conséquent, la métaphysique lévinassienne, contrairement à la métaphysique kantienne par exemple, ne nous ramène pas à l'homme comme finalité première (l'homme rationnel) mais nous entraîne vers le visage de l'Autre absolu (c'est-à-dire le signe d'un Infini qui échappe à la science ou à la connaissance). Il y a des choses qui nous échappent! Voilà le postulat fondamental de la pensée de Lévinas et l'essence de sa métaphysique. Nous en discutons plus loin dans ce chapitre.

Pour la référence à Derrida, voir *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 123.

Pour la seconde, voir Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction*, p. 228. (En italique dans le texte.)

La multiplicité de frères constituant la société est à la fois rassemblée et séparée. Ce qui rassemble, c'est la responsabilité absolue envers autrui. Ce qui sépare, c'est l'impossibilité de déléguer cette même responsabilité à quiconque, il n'y a que moi qui puisse la porter. Certes, le père exige de tous ses fils qu'ils marchent à sa suite, mais personne ne peut marcher pour moi. La responsabilité éthique est à la fois sociale et personnelle, elle est singulière et universelle : tous sont remis en question par l'altérité infinie d'autrui exigeant le dévouement absolu, mais personne ne peut répondre à ma place. La révélation de l'Autre, on le rappelle, n'est pas intimité amoureuse et exclusive; elle se « place en plein jour de l'ordre public », elle dévoile à tous la grandeur du visage commandant le respect. Mais personne ne peut « accueillir » cette révélation pour moi.

Parmi toute la société, d'entre tous mes frères, c'est moi qui suis choisi pour servir l'autre. Le fils du père est fils élu; je suis irremplaçable pour assumer le devoir – universel – de servir l'Autre : « Lévinas élève l'élection biblique à l'universel : l'élection s'applique à la personne humaine, elle concerne *chaque* individu. (...) La responsabilité qui est un principe d'individuation, est en contrepoint une possibilité universelle de l'homme⁹⁴ ». Être élu, c'est être constamment confronté à sa responsabilité pour l'Autre, c'est être incapable de se délier de sa responsabilité éthique. L'élection est un « surplus d'obligation » empêchant le sujet de se dérober devant autrui.

⁹⁴ Pierre HAYAT, Emmanuel Lévinas, éthique et société, Paris, Kimé, 1995, p. 77. (En italique dans le texte.)

Puisque je me sens obligé à l'égard d'autrui, puisque personne ne peut prendre ma place pour le servir, « je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres »⁹⁵. Non pas que l'éthique mortifie le moi. Seulement, plus j'accueille l'Autre dans son ineffable altérité, plus je souhaite lui rendre justice; plus je reconnais la pauvreté de la veuve et la tristesse de l'orphelin, plus je désire me mettre à leur service. « Plus je suis juste, plus je suis sévèrement jugé », avance un texte talmudique. Oscar Schindler, vers la fin du film de Steven Spielberg, se réjouit-il d'avoir sauvé des centaines de Juifs des horreurs des camps de concentration? Loin de là! Il éclate en sanglots, souffrant de ne pas avoir réussi à en épargner plus encore. Schindler a la douloureuse conviction de ne pas en avoir assez fait.

Tout au long de ce film, nous cheminons vers l'élection, c'est-à-dire l'altruisme le plus radical qui soit car nous engageant chacun à risquer notre vie pour la justice. Avec Schindler, nous découvrons pas à pas l'humanité du Juif nous suppliant de l'épargner, prière qui éventuellement prend la forme d'un commandement; nous découvrons que derrière la main d'œuvre efficace et bon marché se cache un visage humain. Combien d'autres mères aurait-il pu sauver s'il avait vendu sa bague? Combien d'enfants seraient encore en vie s'il avait échangé sa voiture?

Et pourtant, il suffit de regarder les visages de sa *liste* qui se regroupent autour de lui vers la fin du film pour constater qu'il a déjà beaucoup fait, que sa générosité aura une progéniture qui dépassera sa propre vie. Atterré, défait, le héros de l'histoire baisse honteusement la tête, sachant que ce n'était pas assez, que ça n'aurait jamais été assez.

⁹⁵ Emmanuel LÉVINAS, Difficile Liberté, p. 39.

« *L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume*⁹⁶. » Un jugement s'abat sur lui, un jugement qu'il a prononcé lui-même et qui est accablant. Schindler aura fait l'expérience de ce dur constat de Lévinas : « Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable⁹⁷ ».

2.4 Sortir de soi

Voilà peut-être pourquoi Lévinas affirme se sentir « particulièrement » près de la philosophie de Kant : ce que nous dit l'élection, c'est que l'universel doit être assumé par le particulier. L'impératif catégorique constitue cette possibilité : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle⁹⁸ », nous dit Kant. Il ne s'agit pas ici d'une suggestion, mais d'un devoir incontournable, de la « nécessité objective d'une action qui procède de l'obligation⁹⁹ ». Tout comme Kant, Lévinas est convaincu que respecter autrui et les autres est un impératif de la moralité traversant les coutumes et les âges et que la subjectivité doit assumer seule.

S'engager individuellement à respecter l'impératif catégorique, être seul à pouvoir porter le devoir de la moralité, n'implique pas pour autant le repli de l'individu sur soi. À la fois Kant et Lévinas souhaitent étendre ce devoir à l'ensemble des sujets composant la

⁹⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 274. (En italique dans le texte.)

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Emmanuel KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, traduit et présenté par Alain RENAULT, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 97.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 123.

société. Pour ce faire, Kant reformule l'impératif catégorique pour inviter chacun d'entre nous à agir « de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen¹⁰⁰ ». Cette formulation met en rapport l'individu avec les autres membres de sa communauté, « for man's action do not take place in a vacuum, but always in relation to other men - thus implicitly suggesting a theory of politics, a system of principles governing organised human relations¹⁰¹ ». L'impératif catégorique a une portée sociale incontestable.

La pensée lévinassienne aussi, de son côté, étend la responsabilité éthique à tous les membres de la société. D'abord, la responsabilité infinie signifie nécessairement une sortie de soi pour aller vers l'Autre, une évasion du chaos élémental vers l'extériorité inassimilable d'autrui. Cette rencontre avec autrui m'amène à reconnaître les autres avec qui je suis en également en société car l'Autre absolu, lui-même au service du tiers, me demande de servir avec lui; il me commande d'étendre mon obligation éthique à tous les membres de la société. L'impératif catégorique imposé par le visage d'autrui nous concerne tous¹⁰². Ce n'est donc pas la préoccupation de sortir de l'ego pour aller vers les autres qui sépare les deux philosophes, mais la façon dont s'articule cette ouverture sur l'universel.

¹⁰⁰ Emmanuel KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, p. 108.

¹⁰¹ Hans REISS, *Kant: Political Writings*, Cambridge University Press, 1970 (1991), p. 19.

¹⁰² Par exemple, en commandant le sujet de respecter la vie de son frère, l'interdiction du meurtre est une responsabilité éthique s'adressant au particulier. Mais nous savons aussi que, selon Lévinas, « la présence du visage (...) est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) », et que « l'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique "matière" possible à la négation totale ». Ainsi, une violence faite à l'égard du visage d'autrui, fût-elle totale, est violence faite au tiers. Une violence faite à autrui est donc une violence faite à celui qu'il sert. Voilà pourquoi l'interdiction du visage a également une dimension sociale.

Pour les citations, voir Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 234 et p. 216 respectivement.

En effet, au cœur de la doctrine kantienne de la moralité se trouve la conviction que l'homme est son propre législateur, c'est-à-dire qu'il possède la capacité de rationnellement énoncer les lois « moralement justifiables » sur lesquelles il doit modeler son comportement. Aucune autorité extérieure à l'individu n'est requise en matière de moralité : nous connaissons déjà les principes d'une bonne conduite, même si cela implique bien souvent qu'il faille agir contre nos désirs et nos impulsions. De ce fait, la moralité sous-tend une lutte incessante contre les diverses tentations qui nous incitent à refuser la « bonne » conduite. De ce combat, nous dira Kant, il n'est possible à l'humain d'en sortir victorieux que dans la mesure où il est autonome.

Pour Lévinas, ce rationalisme ne brise pas « *l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*¹⁰³ ». S'il n'y a que la subjectivité qui puisse s'imposer les règles universelles de conduite, si l'« évasion » de l'égoïsme élémental relève uniquement de l'autonomie subjective, la sortie de l'« il y a » est incomplète : le sujet ne sort de l'être que pour mieux revenir en soi; il ne s'échappe de l'« il y a » que pour retourner en lui-même. Selon Kant, l'impératif catégorique s'impose de l'intérieur et est assumé par un sujet autonome; Lévinas prétend au contraire que l'obligation de respecter le devoir moral vient d'une extériorité inaltérable, elle vient du visage d'autrui m'appelant au dévouement et justifiant après coup ma liberté. L'un, comme Ulysse, effectue un voyage qui le ramène chez lui; l'autre fait route avec Abraham en quittant à jamais son pays, sa parenté et la maison de son père¹⁰⁴. C'est une sortie de soi aussi radicale, une évasion du familier aussi totale que celle d'Abraham que

¹⁰³ Emmanuel LÉVINAS, « De l'évasion », p. 377. (En italique dans le texte.)

¹⁰⁴ Genèse, 12;1

nous propose Lévinas. La moralité commence par la prise de conscience d'une altérité infinie m'appelant à cheminer vers l'inconnu : « Dur, long chemin de justice. Comme le cheminement d'Abraham parti seul, allant vers tous – de la particularité à l'universalité – sous la menace des nuits et l'espérance des jours¹⁰⁵ ».

En fixant la possibilité d'évasion hors du soi, Lévinas espère élever contre le totalitarisme un rempart plus légitime et plus efficace que l'autonomie et la raison subjectives. Témoin « privilégié » de la terreur innommable qui secoua l'Europe durant la Deuxième Guerre mondiale, Lévinas nous rappelle que la liberté humaine est essentiellement non-héroïque et qu'elle risque de céder lorsque durement éprouvée¹⁰⁶. La raison intérieure est vulnérable devant la fourberie du tyran et la liberté impuissante face à la brutalité de la violence. Même rationnel, le sujet libre fléchit dans la douleur et s'agenouille devant son bourreau.

Les régimes totalitaires du vingtième siècle nous ont appris qu'il est illusoire de croire que la subjectivité autonome peut à elle seule résister aux assauts répétés d'une démagogie affirmant, au nom de l'ordre universel, la nécessité d'une homogénéisation du social. Si elle ne se laisse pas d'abord séduire par le mensonge du tyran, la torture en aura raison, comme l'annonçait fort bien les conclusions prophétiques d'Orwell sur le stalinisme¹⁰⁷. Certes, la question de l'universel demeure une préoccupation très présente

¹⁰⁵ Maurice BLANCHOT, *in* Difficile justice : dans la trace d'Emmanuel Lévinas, Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Textes réunis par J. Halpérin et N. Hansson, Paris, Albin Michel, 1998, p. 12.

¹⁰⁶ Emmanuel LÉVINAS, Liberté et commandement, préface de Pierre Hayat, Paris, Fata Morgana, 1994 (1953), p. 37-38 et Totalité et Infini, p. 23.

¹⁰⁷ ORWELL, George, 1984, London, Harmondsworth, 1989. Voir surtout la fin du livre, où le personnage principal, une fois torturé, oublie même qu'il a pu un jour avoir aimé. Ces prédictions sont d'autant plus

dans l'œuvre de Lévinas. Mais il s'agit d'un universel porté par le particulier et non pas d'un particulier submergé dans l'universel. Si l'universalité règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent, le particulier n'est pas absorbé dans l'universel, il en est la condition.

2.5 L'institution de l'État

Le sujet est incapable de lutter seul contre les dangers de la tyrannie : il ne peut se mesurer ni à la tentation – amour de l'argent, goût du pouvoir, rhétorique envoûtante – ni à la force brutale issues d'un tel régime. Il faut donc revêtir la liberté d'une carapace la protégeant contre les épreuves de la violence totalitaire. La liberté et la raison intérieures doivent tenir à une garantie extérieure, à une institution politique capable de mordre sur le réel, notamment par les lois qu'elle impose : « La liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut-être, à sa génération spontanée. (...) Une existence libre et non pas une velléité de liberté, suppose une certaine organisation de la nature et de la société – les souffrances de la torture, plus fortes que la mort, peuvent éteindre la liberté intérieure¹⁰⁸ ».

On doit défendre la liberté, non pas en refusant la raison, mais en établissant hors de soi un ordre de raison, hors de la faiblesse, de la corruptibilité et de la « déchéance » subjectives. En somme, il s'agit de « s'imposer un commandement pour être libre, mais

vraies lorsqu'elles sont comparées avec l'histoire réelle du stalinisme. On raconte par exemple que Béria, devant le refus obstiné de Boukharine d'admettre son « déviationnisme de droite », se vantait de pouvoir le convaincre, une fois seul avec lui et en quelques minutes seulement, d'être le roi d'Angleterre!

¹⁰⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 269.

précisément un commandement extérieur, non pas simplement une loi rationnelle, non pas un impératif catégorique sans défense contre la tyrannie, mais une loi extérieure, une loi écrite, munie d'une force contre la tyrannie, voilà, sous une forme politique le commandement comme condition de liberté¹⁰⁹ ». C'est là, suivant Lévinas, la seule façon de ne pas « abdiquer ».

La vulnérabilité de notre liberté nous incite à constituer un ordre politique qui protège notre autonomie de la cruauté du despote. Concrètement, cela signifie que le sujet libre, craignant la menace de la tyrannie, choisit de construire un État destiné à écarter cette dernière. Instituer un tel État, c'est enchâsser l'autonomie du sujet dans une objectivité juridique à l'abri des sentiments, c'est constituer un ordre raisonnable que ne peut émouvoir le tyran, bref, c'est inscrire la liberté dans la durée. La loi établie par l'État rationnel et impartial procure au sujet une garantie extérieure empêchant le tyran de profiter, par la séduction ou par la terreur, de sa vulnérabilité : « Ce qui reste cependant libre, c'est le pouvoir de prévoir sa propre déchéance et de se prémunir contre elle. (...) L'œuvre suprême de la liberté consiste à garantir la liberté¹¹⁰ ».

Or, en quoi consiste précisément la liberté que doit protéger l'institution politique? Nous avons déjà exposé que la réflexion lévinassienne refuse de la définir selon des critères strictement rationnels¹¹¹. Pour Lévinas, la liberté est précédée d'un appel, celui de l'Autre me commandant de le servir; elle n'est pas *a priori*, elle est d'abord justifiée par le commandement d'autrui exigeant que je lui rende justice. Le sujet

¹⁰⁹ Emmanuel LÉVINAS, Liberté et commandement, p. 40.

¹¹⁰ Ibid., pp. 38-39.

¹¹¹ *Supra*, Chapitre I, p. 27.

libre n'est pas délié de toute obligation, il est confronté à la plus grande autorité qui soit : le visage ineffable qui me parle et m'ordonne de le servir. En d'autres termes, la liberté existe lorsqu'elle prend conscience d'une altérité inassimilable qui vient remettre en question son exercice arbitraire; elle est déjà la reconnaissance d'une extériorité inassimilable interrompant l'ego dans son « impérialisme élémental¹¹² ».

Par conséquent, une institution politique au service de la liberté est d'abord chargée de faciliter l'évasion du sujet vers l'altérité infinie de l'Autre absolu; si la liberté existe lorsqu'elle est remise en question par le visage inaltérable d'autrui, un État défendant cette liberté protège donc la possibilité pour le sujet de rencontrer et de servir l'Autre dans l'assurance d'une paix « institutionnelle ». La loi crée un espace communautaire où la rencontre avec l'Autre peut s'effectuer à l'abri du danger de la tyrannie. L'État ne se substitue pas aux relations interpersonnelles puisque mon élection précède son institution. Toutefois, en s'engageant à défendre la liberté subjective, en me protégeant de la violence du tyran, il m'aide à réaliser mon Désir inépuisable de servir autrui; de ce fait, il inscrit au cœur de sa raison d'être mon obligation éthique.

Est tyrannique toute institution politique qui n'est plus animée par l'éthique. Un régime qui prétend incarner la pluralité du social dans son discours, un État qui perçoit le visage comme étant un obstacle à la cohésion qu'il doit assurer est totalitaire : « ... ce qui caractérise l'action violente, ce qui caractérise la tyrannie, c'est le fait de ne pas regarder en face ce à quoi s'applique l'action. Nous le dirons d'une manière plus précise : le fait

¹¹² *Supra*, Chapitre I, p. 6.

de ne pas lui trouver de face, de voir l'autre liberté comme force, comme sauvage, d'identifier l'absolu de l'autre avec sa force¹¹³ ».

Un ordre politique qui totalise, qui englobe et qui aplanit la différence au nom de l'universel plonge le sujet dans un monde d'ombres et de silence comparable à l'« il y a » : le sujet n'est plus abordé de face mais de biais; tout comme l'objet de l'élémental, il devient exploitable en vue de satisfaire un intérêt égoïste, en l'occurrence, dans ce cas-ci, celui d'une logique étatique beaucoup plus préoccupée par l'efficacité de son rendement et la cohérence de son discours que de visages singuliers et de justice absolue. Voilà pourquoi tout projet de société - qu'il s'enracine dans le libéralisme, le socialisme ou le conservatisme - qui détournerait son regard de la souffrance humaine en vue d'un accomplissement de l'idée de l'universel, serait sévèrement condamné par Lévinas. « Que le grand rêve d'une société fraternelle, que l'aspiration à la concorde entre les hommes et à l'unification du genre humain soient le début de tous les stalinismes, que la massification puisse se faire au nom même de la pure universalité, Lévinas l'a pressenti, et notre époque en a fait l'ample démonstration¹¹⁴ », souligne un commentateur de Lévinas.

Selon l'interprétation de Lévinas, un deuxième facteur explique l'émergence de l'État. Nous savons que l'Autre absolu n'est jamais seul, que le moi doit servir à la fois

¹¹³ Emmanuel LÉVINAS, *Liberté et commandement*, p. 45-46 Les termes « totalitarisme » et « tyrannie » sont utilisés dans cette section pour décrire la situation où un régime exclut la différence sociale au nom de l'ordre universel. Le totalitarisme, cependant, se distingue de la tyrannie en ce qu'il représente non seulement une possibilité politique mais également philosophique (c'est-à-dire cette tendance à vouloir se représenter ce qui nous dépasse, à réduire toute idée, incluant celle de l'Infini, à du connu). En fait, comme nous le verrons plus loin, le totalitarisme politique relève d'une forme d'oppression encore plus profonde : le totalitarisme ontologique.

¹¹⁴ Salomon MALKA, *Lire Lévinas*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 95.

autrui et les autres. L'émergence du tiers impose au sujet une contrainte politique : il doit partager ses efforts entre autrui et les autres; son obligation éthique doit s'étendre à tous. Or, on ne peut pas exiger d'une subjectivité que nous venons à peine de définir comme étant émotive, vulnérable et corruptible, d'assumer seule la tâche d'établir froidement la priorité entre le tiers et autrui. La dimension raisonnable de l'État est précisément ce qui lui permet d'équilibrer la justice infinie pour que tous en bénéficient; elle me permet de tenir compte des nécessités qui découlent de l'émergence du tiers : « Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité¹¹⁵ ». Objectivement, l'État vient comparer l'incomparable, ce que le sujet ne saurait faire seul sans que son calcul ne soit biaisé par le sentiment ou par l'émotion. Il « rend sage » mon désir impulsif et démesuré de tout donner à autrui en imposant un partage impartial de ma responsabilité entre tous mes frères.

Un double objectif vient donc justifier la présence de l'État : protéger l'autonomie du sujet pour que celui-ci puisse se dévouer à l'Autre en toute quiétude; et assumer le plus équitablement possible la contrainte politique, c'est-à-dire « trancher » rationnellement la part des uns et la part des autres. L'État procure au sujet l'espace politique souhaité afin de rencontrer et servir autrui à l'abri de la violence du tyran; il lui donne ensuite les outils requis pour étendre cette responsabilité éthique à tous les autres membres de la société.

¹¹⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 334.

La fonction politique de l'État est incontestable. Mais cela n'implique pas pour autant l'effacement de sa dimension « religieuse »¹¹⁶. Au contraire, l'interprétation lévinassienne propose de fixer l'origine de l'État dans la rencontre originelle entre moi et l'Autre : il protège une liberté qui n'existe que par la rencontre éthique et c'est ma responsabilité infinie pour autrui qu'il calcule. L'État est la conséquence d'une société qui existe déjà entre le moi et un Autre ouvrant sur l'humanité tout entière. Un État qui ne saurait se passer de visages et qui n'a de légitimité que dans la mesure où il sert la justice, voilà l'ambition du projet politique lévinassien.

Le souci qu'éprouve le sujet pour sa vie et sa sécurité constituent des préoccupations légitimes aux yeux de Lévinas. Mais elles ne justifient pas à elles seules l'institution de l'État. Un État qui ne serait créé que pour limiter la guerre, un État dont la vocation unique est de protéger l'homme contre l'homme – *homo homini lupus* –, admet explicitement le primat de l'égoïsme subjectif aux dépens des autres. Un tel régime parvient sans doute à momentanément écarter la menace de guerre, mais le joug de la violence n'est pas pour autant compromis. Au contraire, en fixant l'origine de l'État dans une limitation de la violence, on confirme le règne de la guerre aux dépens de la rencontre du visage : « Quand on pose les libertés les unes à côté des autres comme des forces qui s'affirment en se niant réciproquement, on aboutit à la guerre où elles se limitent les unes les autres. Elles se contestent ou s'ignorent inévitablement, c'est-à-dire n'exercent que violence et tyrannie¹¹⁷ ».

¹¹⁶ « Religion » entendue comme réalisation concrète du mouvement éthique. *Supra*, Chapitre I, p. 45.

¹¹⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Liberté et commandement*, p. 55.

Pour Hobbes, c'est l'échec de la liberté individuelle qui explique l'émergence de l'État. C'est une peur de la mort suscitée par la liberté « déchaînée » d'autrui qui enseigne au sujet la sagesse de construire un État limitant le désir de puissance. Pour Lévinas, c'est plutôt l'impossibilité du meurtre, ou encore, l'interdiction du visage me commandant de respecter sa vie, qui doit être à l'origine de l'institution politique. L'État est institué pour m'aider à mieux servir la justice. Certes, l'institution politique doit protéger la liberté du sujet de la violence du tyran, mais cette responsabilité découle de l'éthique comme orientation première. Si Hobbes veut limiter le risque de violence inhérent, selon lui, à une liberté primitive et imprévisible, Lévinas cherche plutôt à limiter la responsabilité éthique pour que tous en bénéficient. Le premier se méfie de l'Autre en qui il voit une source d'incertitude et un risque de guerre, alors que le deuxième propose de se dévouer tout entier à cette même extériorité. Bouleversement radical du politique qui, s'inspirant de l'éthique, ne tire plus son sens d'une préoccupation égoïste mais d'un altruisme total.

2.6 Résister à la tyrannie

Cependant, nous prévient Lévinas, les remparts qu'érige le sujet contre les dangers du totalitarisme prennent eux-mêmes la forme d'une tyrannie. Puisqu'elle doit trancher objectivement les litiges, puisqu'elle doit équilibrer la justice, l'institution étatique est aveugle devant la singularité des sujets : sa loi impersonnelle doit s'étendre à tous, uniformément, sans considération particulière pour l'individu qui est mis en cause. Conséquemment, la particularité se perd dans l'universalité de la loi. Nous demeurons tous étrangers devant une loi dont sommes pourtant à l'origine; la loi rationnelle, œuvre

humaine, ne reconnaît plus ses auteurs; à ses yeux, ils doivent demeurer inconnus, anonymes :

« L'institution obéit à un ordre rationnel où la liberté ne se reconnaît plus. La liberté du présent ne se reconnaît pas dans les garanties qu'elle a prises contre sa propre déchéance. Le testament rédigé avec lucidité ne peut plus s'imposer au testateur qui a survécu. Les garanties que la volonté a prises contre sa propre déchéance, elle les éprouve comme une autre tyrannie¹¹⁸ ».

Le jugement objectif prononcé par les institutions politiques porte sur les événements concrets et visibles de l'histoire; il se penche sur l'action ou l'œuvre de l'homme. Mais ce tribunal ne juge pas l'essentiel : l'invisible de la relation éthique lui échappera toujours; il ne juge pas la conscience ou l'intériorité, mais l'évidence d'une action concrète selon une loi objective tirée de principes universels. À ce procès, seule la raison prend parole car ce « tribunal de l'histoire » juge par contumace : il jette son regard sur l'événement historique, mais en l'absence de son auteur; il ne s'adresse pas à l'artiste, pour ainsi dire, mais à son œuvre. Sauf que l'événement ne parle plus et l'œuvre est muette. Devant ce tribunal, la subjectivité a perdu la parole et par le fait même la chance de se défendre, d'« être » apologie aux yeux de ceux qui la jugent. Elle se présente, devant ce jugement rationnel et impersonnel, à la troisième personne.

L'État tend naturellement à absorber la particularité au nom de l'universalité. De ce fait, il évince de sa logique la possibilité du commandement. Le commandement d'autrui, rappelons-le, suppose un interlocuteur libre d'accepter ou de refuser ce qui lui est demandé. Il requiert la présence d'un ego recevant le commandement et d'une altérité

¹¹⁸ Emmanuel LÉVINAS, Liberté et commandement, pp. 40-41.

absolue qui le révèle. Il renvoie donc à une pluralité sociale, à une communauté éclatée, ce qu'un État préoccupé par le maintien de l'ordre universel accepte difficilement. En d'autres termes, la société suppose une relation dont les termes s'absolvent de cette relation. Or, l'institution objective veut homogénéiser le social, fondre la diversité de l'être-ensemble dans une entité représentable. Au nom de l'ordre universel qu'il doit préserver, l'État, suivant Lévinas, a le réflexe d'exclure la différence et de refuser la séparation éthique.

Ainsi, le mécanisme de défense institué pour nous défendre du despote porte lui-même une violence inhérente à sa logique. L'État est constamment incliné à croire que le légalisme impersonnel visant à maintenir l'ordre constitue la fin ultime de sa raison d'être, que sa légitimité ne tient qu'à un discours universellement cohérent qu'il doit maintenir aux dépens de la multiplicité. « Les garanties que la volonté a prises contre sa propre déchéance, elle les éprouve comme une autre tyrannie¹¹⁹. » Autrement dit, l'État incarne dans le politique ce que l'impérialisme du Même représente au niveau de la pensée : il s'agit toujours d'homogénéiser le divers, d'aplanir les différences et de réduire la pluralité¹²⁰.

¹¹⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Liberté et commandement*, p. 41.

¹²⁰ L'absorption du multiple par l'ordre rationnel est double. D'abord, la spécificité du moi – cet ego à partir duquel s'établit la relation éthique – s'efface au profit d'un sujet anonyme qui, au lieu de réfléchir par lui-même, ne fait que répéter ce que lui dicte sa raison innée et universelle. Il n'y a plus de moi éprouvant le Désir insatiable de s'aventurer dans l'inconnu du mouvement éthique, il n'y a qu'une subjectivité contenant déjà la « vérité » et se suffisant à elle-même. Rien ne peut m'être enseigné : je connais déjà les principes universels de la justice et je sais quel comportement je dois adopter pour rencontrer les exigences du Bien commun. Il n'y a plus de sujet pensant, il n'y a plus d'unicité du moi, seulement un existant anonyme englobé par la totalité d'une pensée universelle et dont la parole ne fait que répéter une « vérité » que tous connaissent déjà.

Si l'identité du moi s'évanouit dans l'universalité de la raison, l'altérité fait de même. Il n'y a pas d'extériorité possible aux yeux de la raison. « Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité? ». Qu'est-ce qu'un *alter ego* peut bien me révéler de nouveau si nous participons tous du même discours

Le totalitarisme politique, chez Lévinas, est donc symptomatique d'un malaise plus viscéral encore : le totalitarisme ontologique. « L'être serait un tout. Être où rien ne finit et où rien ne commence. Rien ne s'oppose à lui et personne ne le juge. Neutre anonyme, univers impersonnel, univers sans langage¹²¹. » Aux yeux de ce mouvement totalisant, l'altérité est un élément subversif venant troubler la cohésion du système. La philosophie du Même, dont participe la logique étatique, rejette d'emblée la différence éthique; elle exclut toute extériorité inassimilable qui viendrait menacer l'hégémonie de son discours. Il y a une nécessité de l'ordre raisonnable qui empêche l'institution politique de pleinement reconnaître la particularité d'autrui. Autant dans sa défense impartiale de la liberté subjective que dans son calcul rationnel de la justice politique, l'État doit négliger l'unicité du visage.

Selon Lévinas, l'État est animé d'une logique qui doit favoriser l'universel aux dépens du particulier; il faut qu'il puisse trancher objectivement au nom de la contrainte politique qu'il assume, quitte à fermer les yeux sur la singularité du visage. Par conséquent, créé pour protéger la liberté et servir la justice politique, l'État finit par menacer l'une comme l'autre; en voulant empêcher toute violence, il devient à son tour source de violence : « Pour moi, l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la hiérarchie, apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le

universel? Tout est déjà dit; tout est déjà compris : la raison suppose des consciences déjà en accord les unes avec les autres avant même qu'elles ne soient interrogées. Elle suppose l'absence d'interlocuteurs, elle est un monologue. Dans ce cas, les mots se perdent, ou ne deviennent que des outils utilisés pour articuler sa logique implacable.

Pour la citation, voir Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 69.

¹²¹ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 289.

monde se plie aux idées universelles. (...) Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'Autrui¹²² », explique Lévinas.

En somme, la contrainte politique - celle qui exige la comparaison des incomparables - requiert la présence d'une institution impersonnelle m'obligeant à répartir mes efforts pour que tous en profitent. Un État juste doit me permettre d'étendre ma responsabilité éthique à tous ceux avec qui je suis en société. Or, cette préoccupation pour l'universel empêche l'État de pleinement reconnaître la singularité du visage. La logique rationnelle exige une objectivité qui demeure aveugle devant la particularité individuelle. Les pires cruautés peuvent ainsi découler de la nécessité de l'ordre raisonnable. Les garanties prises contre la violence du tyran, le sujet les éprouve comme une autre tyrannie. De là cette conclusion percutante de Lévinas : « Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace¹²³ ».

Dès lors, comment guider l'institution rationnelle vers la justice éthique si le politique a tendance à l'entraîner vers le légalisme impersonnel? Comment empêcher l'État de sombrer dans la tyrannie s'il est naturellement enclin à totaliser le social? En lui rappelant constamment que sa légitimité ne provient pas de lui-même mais de la responsabilité éthique qu'il « encadre ». Certes la loi rationnelle parvient à protéger notre liberté et à imposer le partage de notre responsabilité, mais elle est elle-même infectée

¹²² Emmanuel LÉVINAS, « Transcendance et hauteur », in *Liberté et commandement*, p. 97.

¹²³ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 334-335.

d'une ambition tyrannique : celle de dominer la différence et d'englober l'altérité. Pour que l'institution objective demeure juste, pour que le politique ne se détache pas de l'éthique en se repliant exclusivement sur sa logique, il faut indiquer à l'État qu'il n'a pas une réalité indépendante du sujet qu'il sert; qu'il est lui-même redevable d'une autorité qui le précède et le transcende.

Pour y parvenir, il faut faire intervenir quelque chose de radicalement différent, quelque chose d'absolument autre. Pour guider l'État rationnel, il faut le confronter à une altérité inassimilable exigeant le dévouement absolu : le visage ineffable de l'Autre infini. Il n'y a que la transcendance d'autrui qui puisse remettre en question le fonctionnement de la logique étatique. Si l'État constitue cette perspective extérieure jugeant la communauté politique au nom de l'ordre universel, quelle autorité peut le rappeler à l'ordre sinon l'intraitable visage d'autrui commandant le respect? Quelle « instance » peut juger l'ordre politique sinon un « dehors » transcendant la propre extériorité de l'État?

Finalement, ce n'est pas la puissance de la contrainte légale que Lévinas oppose à la totalisation du social, mais bien la grandeur du visage débordant la totalité. Nous avançons plus tôt que deux facteurs expliquent l'émergence de l'État : la vulnérabilité du sujet - il ne peut lutter seul contre les épreuves de la tyrannie; et l'incapacité du sujet d'étendre à tous son obligation éthique - c'est l'État qui rend sage ma responsabilité infinie en l'universalisant. L'institution politique vient compenser pour les limites du moi; il vient aider le sujet à effectuer une tâche qu'il ne pourrait compléter de lui-même.

Paradoxalement, c'est ce même sujet, faible et émotif, qui s'élève contre les ambitions impérialistes de l'État. La vulnérabilité humaine est le plus puissant rempart contre la tyrannie.

Pour rompre l'impérialisme du Même, il faut donc confronter la raison à une extériorité qu'elle ne saurait contenir; l'ordre rationnel doit être ponctué d'un moment extraordinaire, d'une révélation venant bouleverser l'assurance de sa logique déterminée. Ce n'est pas la coercition institutionnalisée qui brise le cycle de la violence – un État détenant le monopole de la force ne parvient qu'à instituer une paix armée – mais la résistance éthique d'un visage inaltérable. La raison conserve le devoir de compter la part de l'un et de l'Autre dans l'ordre politique, mais toujours elle doit garder à l'esprit qu'à la racine même de sa logique mathématique se trouve une variable dépassant infiniment toute valeur qu'on pourrait lui accorder.

Bien qu'il soit nécessaire, le jugement de l'institution raisonnable ne saisit pas l'essence de l'intériorité à qui il s'adresse; l'État ne juge pas en pleine connaissance de cause. Il exerce un jugement tronqué, voire cruel, car ignorant la dimension éthique de l'existence. Le tribunal politique impose un silence à l'accusé qui reçoit le verdict; une fois le cas clos, il n'a plus rien à ajouter. Le tribunal éthique de son côté, me juge par rapport à ma responsabilité infinie envers autrui; au silence, il préfère interpellier le sujet et lui demander de répondre de ses actions. Alors que le tribunal de l'histoire juge dans l'anonymat – c'est à l'accusé, qu'on ne nomme pas, que l'on demande de se lever pour recevoir le verdict –, le tribunal éthique me désigne personnellement pour servir l'Autre;

son jugement ne tait pas le sujet, mais le confronte inlassablement à son élection. Plutôt que de banaliser la nécessité du jugement politique et objectif, Lévinas souhaite nous inviter à transcender les normes universelles de la loi rationnelle : « En réalité, la justice ne m'englobe pas dans l'équilibre de son universalité - la justice me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche; derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s'étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d'une présence singulière¹²⁴ ».

Puisqu'il se situe dans l'évidence même de l'histoire, et non pas par rapport à l'infini; puisqu'il s'exécute le bandeau sur les yeux, aveugle devant la singularité inenglobable des individualités constituant la communauté, le jugement politique ne peut pas prétendre « embrasser » de son regard tout le jeu des relations sociales : « Pour maintenir la multiplicité, il faut que la relation allant de moi à Autrui – attitude d'une personne à l'égard d'une autre – soit plus forte que la signification formelle de la conjonction où toute relation risque de se dégrader. Cette plus grande force s'affirme concrètement dans le fait que le rapport allant de Moi à l'Autre ne se laisse pas englober dans un réseau de relations visible à un tiers¹²⁵ ». La perspective « extérieure » du tribunal de l'histoire – cette troisième optique anonyme et impersonnelle – n'arrive pas à totaliser le rapport asymétrique se tissant entre moi et l'Autre, car la grandeur du

¹²⁴ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 274.

¹²⁵ Ibid., pp. 125-126.

Notons que le *tiers* dont parle ici Lévinas n'est pas celui que nous avons identifié précédemment. Le tiers dans ce cas-ci représente un troisième parti, ou encore, une perspective neutre et impersonnelle survolant la scène sociale en la jugeant.

mouvement éthique lui échappe constamment : quand l'homme se dévoue à l'Autre, il s'arrache à l'histoire¹²⁶.

2.7 Faut-il s'éloigner du politique?

Pourquoi secouer si violemment l'hégémonie du politique? Pourquoi ce décentrement radical de l'État qui voit désormais sa légitimité subordonnée à l'exigence éthique? Parce que quinze siècles de christianisme et de philosophie classique n'ont pas su prévenir les horreurs de la Shoah. Ce douloureux constat nous ordonne de débusquer ailleurs les pistes de réflexion sur la justice humaine et nous commande de penser autrement le rapport social.

La vie de Lévinas est dominée « par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie¹²⁷ ». Sa critique de la Totalité, à laquelle il consacre son œuvre philosophique, découle « d'une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée¹²⁸ », une expérience innommable qui nous confronte avec la plus grande urgence à l'impératif catégorique suivant : Auschwitz ne doit pas se répéter¹²⁹. À cette obligation vitale, Lévinas ne trouve pas la solution dans une politique sûre de sa logique, mais dans une éthique inquiète de sa responsabilité. Comme si ce qui avait coûté la vie du Juif, c'était sa singularité, et que pour sauver l'humanité de la démence nazie il fallait d'abord se

¹²⁶ L'interprétation hégélienne de l'histoire a donc tort de croire que seul le jugement dernier importe. En s'accomplissant à tous les instants, l'idée eschatologique du jugement lévinassien fait éclater cette totalité en donnant à l'existant une identité avant même que les temps ne soient révolus. Je suis jugé en vérité dans l'instant présent et pour ce que je suis, non pour ce que je deviendrai. C'est ici et maintenant que je suis responsable de l'Autre; par conséquent, je suis toujours « mûr » pour être jugé.

¹²⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 406.

¹²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1982 p. 73.

¹²⁹ Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction*, p. 221.

souvenir que derrière le nom, derrière la culture et derrière la couleur, il y a un visage humain qui me parle et me supplie de le servir; un visage qui, dans sa vulnérabilité, interdit toute violence et m'élève à la responsabilité.

Que l'éthique soit l'orientation première du politique n'abolit pas l'importance de la loi rationnelle. Lévinas conserve une admiration indéniable pour l'héritage philosophique de la Grèce. Mais il introduit une altérité inassimilable qui, à l'image du prophète, condamne les excès du roi en le confrontant à la volonté divine; une extériorité qui dérange l'ordre universel en le jugeant depuis sa hauteur infinie. Le prophète dénonce sans ambages les écarts du pouvoir royal, il confronte l'humanité entière à une réalité pénible mais incontournable : le politique est insuffisance. Il ne donne jamais assez : s'il en garde pour le tiers, il en manquera pour l'Autre; s'il nourrit l'Autre, c'est le tiers qui a faim. Qui plus est, il ne peut pas être laissé à lui seul, de peur qu'il ne s'égaré. Il faut l'accompagner, intervenir de temps à autre pour le remettre sur la bonne voie, celle qui suit la trace de Dieu. Le prophète nous enseigne que le politique ne se suffit pas à lui-même, qu'il est un « manque chronique », et que si nous souhaitons dépasser ses limites, il faut se tourner du côté d'une « religion » infiniment plus exigeante : la justice éthique m'engageant au service de l'Autre.

À l'assurance du philosophe-roi qui a réponse à tout, Lévinas préfère le questionnement prophétique. Le devoir éthique demande inlassablement au sujet : « as-tu suffisamment donné? » Le visage revient hanter l'ordre universel pour lui rappeler que la rencontre entre les hommes précède l'apparition de l'État; que l'institution d'une loi

raisonnable suppose « déjà une possibilité d'entente directe entre particuliers¹³⁰ ». La raison doit logiquement prendre conscience de la présence d'un Autre absolu me commandant de le servir et d'un tiers exigeant le même dévouement avant de chercher à universaliser la responsabilité. À l'origine de l'institution politique et rationnelle garantissant la liberté individuelle ne se trouve pas la raison elle-même, mais bien la possibilité de la rencontre éthique.

De tels propos pourraient nous laisser croire que Lévinas souhaite dévaloriser le politique au profit de l'éthique. Il n'en est rien. En fait, il semble au contraire que la philosophie lévinassienne redonne au politique une certaine dignité. Rappelons qu'à ses yeux, l'État n'émerge pas de la crainte de la violence ou de la méchanceté humaine, mais du dévouement fraternel. C'est la justice éthique, et non l'égoïsme, qui est à l'origine du politique. Seulement, cette valorisation ne reconduit pas à une glorification de la vertu politique; elle n'est pas une exaltation aveugle de la supériorité du politique, mais la reconnaissance de son dépassement dans la justice. Le pouvoir et la gloire qui font l'orgueil des soldats et des rois ne valent pas la grandeur du visage qui se tourne vers moi. Le politique retrouve sa dignité dans l'humilité du sacrifice.

Encore une fois, Lévinas ne nie pas l'indispensabilité de l'ordre universel. Ce qu'il refuse cependant, c'est d'admettre son hégémonie aux dépens de la singularité éthique. Il nous prévient qu'à vouloir se convaincre de « l'ultime mot » du politique sur l'humain, nous courons les pires dangers, comme en témoigne, tragiquement, le dernier

¹³⁰ Emmanuel LÉVINAS, Liberté et commandement, p. 43.

siècle¹³¹. Désormais, les nécessités de l'ordre politique ne doivent plus servir de prétexte pour justifier la violence : celle-ci demeure en tout temps condamnable et injustifiable. Il faut faire reposer la légitimité de l'action politique, non pas sur le souci d'universalité, mais sur l'idéal éthique. Le politique n'a plus le monopole du discours : la parole d'autrui vient interrompre son soliloque et lui révèle que la particularité du visage précède sa logique rationnelle : « se méfier du mythe par lequel s'imposent le fait accompli, les contraintes de la coutume et du terroir, et l'État machiavélique et ses raisons d'État; suivre le Plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort "de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre" et aucune approche "les mains vides" n'étant une approche; c'est sur la terre, parmi les hommes, que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit ¹³²».

Tout comme autrui révèle au moi le véritable sens de sa vie, le politique aussi découvre sa raison d'être en se subordonnant à l'éthique. Un ordre universel juste ne renie pas sa dimension « religieuse », il l'assume : en servant la justice, l'existence du politique se rapproche de Dieu. L'erreur du vingtième siècle a été de croire que l'on devait dissocier le politique de sa dimension spirituelle. On a donc cherché la transcendance ailleurs : dans un enchaînement au corps ou à l'idéologie. On a voulu dépasser l'humain en le replongeant plus profondément dans son être. Ainsi submergé dans son égoïsme, il n'a pas su relever la tête pour voir ces yeux qui lui révélaient l'humanité. Pour Lévinas, il est temps de pénétrer le politique de la préoccupation

¹³¹ Catherine CHALIER, *L'utopie de l'humain*, p. 124.

¹³² Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 45.

éthique; au nom d'Auschwitz, c'est l'expression du visage, et non pas l'anonymat d'une raison, qui doit guider nos esprits et inspirer nos actions.

Il ne faut pas croire que Lévinas se fait l'apologiste d'une théocratie qui imposerait à tous la particularité de la révélation. Voilà qui serait contradictoire avec ses propres intentions. Il n'est pas question, non plus, de préconiser une forme d'anarchisme où tous les peuples de l'humanité seraient appelés, à l'image de la diaspora juive, à errer indéfiniment aux quatre coins de la terre. Au contraire, Lévinas reconnaît les bienfaits de l'émancipation et de ses conséquences sur l'ordre politique. D'ailleurs, ses propos sur le sionisme nous indiquent clairement que l'État est indispensable afin de protéger les peuples de la violence arbitraire, que l'institution politique permet à une nation de contrôler sa destinée historique¹³³. Par contre, Lévinas voit dans l'État d'Israël l'occasion de donner corps à la pensée juive et d'inscrire la préoccupation éthique dans l'histoire de ce monde. Le sionisme est l'occasion d'instituer un État capable de largement dépasser ses possibilités politiques.

¹³³ Nous aurions aimé étudier davantage le sionisme de Lévinas pour ce travail. Sans doute sa position dans ce débat nous aurait-elle permis de mieux comprendre la place qu'il fait au politique et d'approfondir sa conception de l'État. Cependant, nous estimons que les œuvres étudiées ne discutent pas outre mesure de cette question et, bien que nous reconnaissons la pertinence d'une telle entreprise par rapport à notre sujet, un tel travail aurait dépassé les limites fixées pour cette thèse.

3. SÉPARATION ET POLITIQUE

3.1 Le politique comme catégorie de l'éthique?

À la lumière de ce que nous venons d'avancer, pouvons-nous conclure qu'il y a une pensée du politique chez Emmanuel Lévinas? Sans vouloir en faire un philosophe politique, nous croyons cependant ne pas nous tromper en affirmant qu'il propose une intéressante réflexion à ce sujet. Il aborde, après tout, la question du rôle des institutions rationnelles et de la loi universelle, il retrace l'origine du fondement du social et il nous présente une audacieuse définition de la justice. Même la préface de Totalité et Infini annonce dès les premières lignes sa préoccupation pour la guerre et la violence politique. Mais sa pensée ne s'enlise pas dans le sillon traditionnel de la philosophie occidentale. Toutes les catégories politiques dans l'œuvre lévinassienne relèvent de l'éthique : le politique commence dans les yeux d'autrui révélant un tiers que je dois également servir; l'être-ensemble est une fraternité de sujets désireux d'étendre à tous leur dévouement; l'État me procure les outils et l'espace nécessaires pour mieux servir autrui et les autres; la loi rationnelle est précédée de ma responsabilité absolue; et même la position sioniste de Lévinas engage le politique dans un dépassement « de soi » vers la responsabilité infinie. Lévinas veut ainsi bouleverser l'ordre habituel de l'histoire en subordonnant la contrainte politique à l'obligation éthique et l'universalité de la raison à la singularité du visage.

Ceci étant dit, il reste à identifier la place qu'assigne Lévinas au politique dans sa philosophie. Si ce sont les yeux d'autrui qui me révèlent la présence du tiers à qui je dois

étendre mon dévouement, et que l'État émerge de cette nécessaire universalisation de ma responsabilité, doit-on considérer le politique comme étant une possibilité de l'éthique? Est-il une conséquence de la révélation de l'Autre, sans doute utile pour assumer certaines contraintes inéluctables au partage de mes efforts, mais qui demeure néanmoins subordonnée au commandement d'autrui? La pensée lévinassienne, rappelons-le, découle d'une expérience politique terrifiante qui ne doit plus se répéter. Ce traumatisme l'aurait-il entraîné loin des récifs du politique vers les rivages plus accueillants de l'éthique? N'accorde-t-il pas le primat à la pensée hébraïque, soucieuse de servir autrui, aux dépens de la philosophie helléniste davantage préoccupée par les nécessités de l'ordre universel?

Comme en témoignent les analyses précédentes, on peut difficilement douter de la présence du politique dans les œuvres étudiées pour ce travail. Mais sitôt que l'on fixe son origine dans la rencontre avec autrui, sitôt admis que c'est mon obligation infinie envers l'Autre qui donne naissance à l'ordre universel et que c'est précisément cette responsabilité qui doit guider l'État et qui lui donne sa raison d'être, force est d'admettre que le politique dépend de l'éthique. Non pas que les nécessités du politique ne constituent pas à ses yeux une préoccupation légitime et importante, mais que l'éthique comme philosophie première est la condition de l'existence même du politique.

Cependant, cela signifie-t-il que le politique se réduise à catégorie de l'éthique? Est-ce qu'il est interdit de penser la séparation du politique même si celui-ci est subordonné à l'éthique? Plusieurs éléments de notre développement abondent dans ce sens. Si le moi aperçoit le tiers – celui qui est à l'origine même du politique – dans les

yeux de l'Autre, si c'est la relation éthique qui révèle l'humanité tout entière, alors il semble plausible d'inscrire la conception lévinassienne du politique « à l'intérieur » de sa définition de l'éthique. L'éthique est la vérité métaphysique sur laquelle se construit le politique. Le politique est une possibilité de l'éthique : « Still, Levinas can maintain that the revelation of the third as "universal" other is a *subordinate* moment within the revelation of you, here and now, as the "primary" unique other if it is true that the latter "contains" the first¹³⁴ ». Non seulement l'éthique fonde-t-elle le politique, non seulement lui donne-t-elle naissance, mais elle l'absorbe à l'intérieur de sa préoccupation. À la limite, on pourrait même dire qu'il n'y a pas de politique chez Lévinas, seulement une dimension sociale de l'éthique.

3.2 Exister divinement, exister séparément

Que le politique chez Lévinas nous reconduise inéluctablement au visage de l'Autre est indéniable. Mais cela signifie-t-il nécessairement qu'il se réduise à une catégorie de l'éthique? Voilà qui nous semble contradictoire avec l'esprit même de la pensée de Lévinas. Ce dernier consacre l'ensemble de son œuvre philosophique à une critique de la Totalité. Comme le confirme explicitement ses attaques contre

¹³⁴ PEPPERZAK, Adriaan, *To the Other*, p. 169. (En italique dans le texte.) Pepperzak ajoutera même à cet effet : « This presupposes, however, as he (Lévinas) will repeat several times in *Otherwise Than Being*, that the third is not an empirical fact but, rather, an essential structure of the "the other" ». Bien que la référence à *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* dépasse les limites méthodologiques fixées pour ce travail, nous hésitons cependant à partager cette opinion, du moins en référence aux œuvres que nous avons consultées pour ce travail. Lévinas ne dit-il pas dans « Le Moi et la Totalité » que « la structure ontologique du tiers se dessine comme corps : à la fois le "je peux" de la volonté –corps propre– et sa vulnérabilité –corps physiologique– »? Nous croyons qu'on ne peut pas écarter si facilement la dimension, sinon empirique, du moins corporelle du tiers. Certes le tiers est-il une figure symbolique faisant structurellement partie du rapport éthique. Mais il est important de rappeler que le sujet n'aperçoit pas un concept dans les yeux de l'Autre, il aperçoit un orphelin qui a faim ou un sans-abri qui a froid. Nous voulons insister sur cet aspect « concret » de la philosophie lévinassienne que nous avons déjà esquissé dans notre premier chapitre. Lévinas est trop préoccupé par le dévouement absolu pour considérer le tiers comme étant une figure désincarnée.

« l'impérialisme » de la philosophie occidentale, il s'oppose farouchement à toute synthèse globalisante qui réduirait la différence ou l'altérité à de l'homogène. Pourquoi dès lors vouloir faire du politique une catégorie de l'éthique? Pourquoi inclure le politique dans une définition plus large, plus globale, de l'éthique? Une éthique infinie contenant déjà la possibilité du politique ne trahit-elle pas son essence profonde en prenant elle-même la forme d'une totalité conceptuelle?

Nous reconnaissons que l'éthique est l'orientation première de l'œuvre lévinassienne. Et nous admettons sans hésiter que le politique lui est subordonné. Ce n'est donc pas le primat de la responsabilité infinie que nous contestons, mais l'idée que le rapport qui se tisse entre le politique et l'éthique soit totalisant. Le politique n'est pas absorbé par l'éthique. Nous croyons, au contraire, que la relation entre ces deux termes se joue sur plan de la séparation : tout comme l'Infini n'absorbe pas le Même mais l'appelle à se dépasser, l'éthique n'englobe pas le politique mais l'entraîne à sa suite vers les chemins de la justice. Or, comment réconcilier l'existence séparée du politique et sa subordination à l'exigence éthique? Comment maintenir à la fois la dépendance et l'indépendance du politique à l'égard de l'éthique? Le politique est-il issu de l'éthique, où existe-t-il « en soi »? Paradoxalement, nous croyons que c'est précisément parce que le politique est issu de l'éthique qu'il en est séparé.

« Le politique est issu de l'éthique. » Que le tiers et l'ordre universel émergent des yeux d'autrui le confirme. Mais derrière cette affirmation se profile déjà la nature de la relation entre l'éthique et le politique. De quoi s'agit-il exactement? Que peut bien

signifier l'expression « être issu de... » dans la philosophie lévinassienne? Celle-ci nous ouvre deux pistes de réflexion. La première nous place devant le concept de « fécondité » : le fils, issu du père, incarne la possibilité d'un interminable recommencement. Selon Lévinas, l'enfant représente pour le père la possibilité d'étendre sa responsabilité au-delà même de la mort et du temps. La filialité par la fécondité, c'est le père qui peut toujours servir autrui en donnant le relais à son fils. Le père se reconnaît dans son fils quand celui-ci reprend à son tour la responsabilité de servir l'Autre. Ainsi, la signification du fils ou de la descendance réside en la « manière pour moi d'avoir des possibilités qui - en quelques façons - sont au-delà de mes possibilités¹³⁵ ». La fécondité représente donc un inépuisable recommencement, non pas l'accomplissement de la justice, mais la chance de constamment renouveler son engagement envers elle.

La relation à un avenir comme au-delà du possible, voilà l'essence de la fécondité : « l'altérité de l'instant à venir est l'altérité du fils par rapport à son père. Son altérité réside en ce qu'il est un recommencement. (...) Le temps dans le sens plein du mot est paternité¹³⁶ ». La fécondité nous met en rapport avec un avenir absolu, un temps infini. Par son fils, le père peut désirer encore; le père, en aimant son fils, le désire comme renouvellement de son propre Désir pour l'Autre, comme possibilité de perpétuer sa responsabilité infinie envers autrui. La fécondité, par conséquent, renouvelle éternellement le mouvement de la bonté : « par-delà le sacrifice qui impose un don, le

¹³⁵ Emmanuel LÉVINAS, cité François Poirié, *Emmanuel Levinas: Essais et entretiens*, Paris, Babel, 1996 (1987), p. 127.

¹³⁶ Wolfgang KREWANI, « Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in *Archives de philosophie*, 44 (1981), p. 557.

don du pouvoir du don, la conception de l'enfant¹³⁷ ». Elle est la bonté qui engendre la bonté, le Désir qui engendre le Désir. La fécondité constitue cette éternelle possibilité de rencontrer et de servir autrui.

Le concept de fécondité nous aide sans doute à mieux comprendre la notion du temps chez Lévinas, mais le rapport entre le père et le fils ne semble pas correspondre à celui qui s'établit entre l'éthique et le politique. D'abord, le politique est incapable de servir la justice au même titre que l'éthique. Bien au contraire, nous avons clairement démontré que le politique suppose une justice tronquée. Le politique, disions-nous, est insuffisance alors que l'éthique est plénitude. Le premier suppose un jugement rationnel déterminé, le deuxième est une générosité sans bornes. Et de plus, la fécondité donne naissance à une temporalité entièrement différente de celle retrouvée dans l'ordre politique. Le jugement de l'ordre universel ne permet pas de « nouvelles possibilités » puisque son verdict tranche pour de bon; il n'y a pas de recommencement, le cas est clos. La fécondité est une promesse de bonté toujours à venir; le jugement politique est une mesure rationnelle devant s'accomplir.

Cependant, l'expression discutée peut également avoir une autre signification. Cette deuxième piste nous entraîne vers la notion lévinassienne d'athéisme. Nous avons déjà vu que l'auteur définit ce terme de façon très particulière¹³⁸. L'athéisme, affirme-t-il, ne nie pas l'existence de Dieu. Elle n'est pas la conviction que Dieu n'existe pas, mais que l'homme existe hors de Lui, qu'il est soustrait de tout déterminisme divin. Cette

¹³⁷ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 302.

¹³⁸ *Supra*, Chapitre I, p. 25.

« distance » de Dieu par rapport au destin humain confirme notre indépendance : tel Caïn devant son crime, nous sommes responsables des conséquences de nos actions. Le monothéisme, poursuit Lévinas, nous interdit de nous disculper de nos fautes en évoquant l'extériorité; on ne peut plus justifier ses crimes au nom de la volonté divine. Comme nous l'apprend la Genèse, toute violence faite à autrui, y compris le sacrifice humain ordonné par Yahvé lui-même, est inexcusable. Nous sommes laissés à nous-mêmes. Dieu, en somme, est un non-intervenant, ce que l'abandon total du peuple juif à la terreur de l'Holocauste a tragiquement confirmé. Il n'est présent à l'humanité que dans sa révélation qui nous appelle à servir la justice ici-bas. À l'homme de suivre la voie tracée par les mots de la Torah. « L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa séparation à l'égard de l'Infini¹³⁹ », soutient Lévinas. En somme, la créature issue du Créateur lui est absolument autre.

La création pose donc le sujet hors de l'Infini; la créature est extérieure à son Créateur, l'homme est séparé de Dieu : « un étant n'est étant que dans la mesure où il est libre, c'est-à-dire en dehors du système qui suppose dépendance¹⁴⁰ ». Et pourtant, nous avons précédemment démontré que cette même liberté humaine est subordonnée à l'Infini : ma liberté prend conscience d'elle-même lorsqu'elle est confrontée au visage de l'Autre absolu ordonnant le dévouement. C'est l'autorité du visage d'autrui me remettant en question qui instaure et légitime ma liberté. Plutôt que d'une contradiction, nous préférons parler ici d'un paradoxe : la créature assume son autonomie en se soumettant à l'exigence du Créateur; c'est parce que l'homme dépend du Dieu infini qu'il est

¹³⁹ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini, p. 108.

¹⁴⁰ Ibid., p. 107.

indépendant. Autrement dit, ma liberté s'acquiert quand je me sou mets à l'exigence éthique : je suis libre de m'ouvrir à l'extériorité absolue d'autrui et d'obéir au commandement qu'il m'impose, ou de me replier sur moi-même pour redevenir prisonnier de mon égoïsme.

Ainsi, Dieu ne s'absente pas complètement de la vie de l'homme : le visage de l'Autre demeure le signe indélébile de sa présence parmi nous. Par le visage d'autrui m'est révélé le commandement divin de respecter mon frère. Dieu n'intervient pas dans le monde pour se charger de nos affaires; moi seul est responsable de servir autrui. Mais par le visage de l'Autre, Dieu nous laisse une trace de sa présence qui vient sans cesse nous commander de nous soumettre à l'exigence éthique : « La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système¹⁴¹ ». Certes le sujet possède son propre destin, mais c'est la révélation du visage d'autrui l'appelant à son service qui lui donne un sens et une direction. C'est le visage de l'Autre absolu, visage humain à l'image de Dieu, qui m'oriente inlassablement vers les chemins de la justice infinie.

Nous voyons dans le rapport qu'entretiennent l'homme et Yahvé des éléments nous permettant d'éclairer la relation entre le politique et l'éthique. En fait, nous croyons que le rapport éthique/politique est le reflet du rapport Créateur/créature. Est-ce juste? Rappelons ce qui nous posait problème : le politique émerge de l'éthique et lui demeure en tout temps subordonné. Or, cette dépendance du politique n'implique pas pour autant

¹⁴¹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 108.

son absorption à l'intérieur d'une totalité conceptuelle. Il doit demeurer extérieur à l'éthique infinie, sous peine de contredire l'essence même de la pensée lévinassienne. En définissant le politique comme étant à la fois issu et séparé de l'éthique, nous parvenons à réconcilier cette tension. Le politique, tout comme la créature, reste à la fois soumis et libre, dépendant et indépendant, séparé et subordonné.

L'indépendance du politique nous semble indéniable, mais simultanément, celle-ci n'a de sens que si elle est subordonnée à l'exigence éthique. Voilà ce qu'un politique séparé de l'éthique nous permet de penser. Or, que le politique soit indépendant ne signifie pas qu'il est dégagé de l'exigence éthique. Un politique indépendant, bien au contraire, est responsable de ses actions; comme la créature, aucun prétexte, qu'il soit d'ordre économique, idéologique ou philosophique, ne lui permet de justifier sa violence ou de se disculper de ses fautes. C'est le commandement du visage qui lui fait découvrir son indépendance et sa raison d'être. Un politique séparé est constamment confronté à son incontournable devoir de justice, un devoir dont il ne peut se délier et qui l'appelle inlassablement à se dépasser.

Dans le politique, comme dans la création, on recherche non pas l'intervention de l'Infini, mais les signes de sa présence nous appelant à sa suite et guidant nos pas vers l'horizon de la justice. L'existence séparée du politique ne l'isole pas de l'éthique, elle lui impose de cheminer seul vers la justice. Autre paradoxe lévinassien : bien que le politique s'enracine dans une révélation incontestablement divine, Lévinas lui assigne une place qui n'est ni dans les cieux ni dans le spirituel, mais dans l'immanence. En

maintenant le politique séparé, en lui interdisant de se défilier devant son devoir de justice et en le responsabilisant, Lévinas ne sacralise pas le politique, il le rend humain.

3.3 Séparation et discours

Nous anticipons cependant une objection. Nous avons précédemment soutenu que la révélation du tiers qui se révèle dans les yeux de l'Autre n'est pas séquentielle. Le tiers est déjà là, les autres sont déjà présents pour exiger que j'étende jusqu'à eux ma responsabilité. La préoccupation politique, par conséquent, ne suit pas le dévouement éthique : ils apparaissent simultanément. Or, si nous soutenons que le politique est issu de l'éthique de la même façon que la créature est issue du Créateur, ne contredisons-nous pas la chronologie fixée? Car après tout, l'homme vient nécessairement après Dieu, n'est-ce pas? « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre¹⁴² » et le sixième jour, Il « créa les êtres humains¹⁴³ ». Par conséquent, l'homme se met à exister après Dieu, non? Cette contradiction est-elle surmontable?

Cette objection, bien que légitime, ne dit pas toute la vérité sur la relation entre Dieu et l'humain. Sans vouloir nous engager dans un débat théologique qui déborderait largement le cadre de ce travail, nous croyons néanmoins pertinent de mentionner que l'existence de Dieu se joue dans la parole qu'il nous donne. Pour être extériorité infinie, Yahvé doit se révéler à une intériorité : « Le vrai paradoxe de l'être parfait a consisté à vouloir des égaux hors de lui, une multiplicité d'êtres et par conséquent l'action au-delà

¹⁴² Genèse, I,1

¹⁴³ Genèse, I,27

de l'intériorité. C'est là que Dieu "s'est vidé". Il a créé à qui parler¹⁴⁴ ». Plutôt que de constituer une totalité, l'Infini fait une place à un être séparé, à un être «à qui parler». L'interlocuteur est celui sans qui Dieu ne serait pas, car il permet à l'Infini d'«exister divinement», d'être extériorité absolue, irréductible à une totalité.

Autrement dit, Dieu ne commence à « exister » qu'une fois révélé à l'humanité. Tout commence par la parole, l'origine du monde est langage : « Parler suppose une possibilité de rompre et de commencer¹⁴⁵ ». Il peut sembler contradictoire d'affirmer l'*a priori* du langage alors que nous avons démontré, dans notre premier chapitre, que le moi est d'abord plongé dans l'instabilité chaotique de l'« il y a »¹⁴⁶. Mais l'« il y a », prétendions-nous, est « neutralité absolue », un exister anonyme et impersonnel, sans mots et sans paroles, un inquiétant murmure du silence nous rappelant le schéol hébraïque où « tout a disparu ». L'« il y a » n'est pas pur néant, mais absence de vie, absence de parole, absence de sens.

Bien plus qu'un monde désordonné et chaotique, l'« il y a » évoque un état d'âme, « un mouvement de descente vers un abîme toujours plus profond (...), par-delà l'affirmation et la négation¹⁴⁷ ». L'horrible neutralité de l'« il y a », par conséquent, ne laisse pas de place à la lumière et au sens. C'est l'anarchie, sans principes et sans fondement. Le mouvement d'assimilation du Même est un « éternel retour » dans l'élémental pour s'approprier des objets requis par le moi afin de jouir de la vie, marque

¹⁴⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 200.

¹⁴⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 87.

¹⁴⁶ *Supra*, Chapitre I, p. 9.

¹⁴⁷ Emmanuel LÉVINAS, *op. cit.*, p. 94.

indélébile de sa dépendance envers le monde de l'altérité formelle. L'objet n'a donc pas de sens en soi puisqu'il vient de nulle part. Il n'acquiert une signification que lorsque le langage en fait un thème, une objectivité représentable qui « se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde¹⁴⁸ ». Ce n'est pas en exploitant les éléments que le monde prend une signification, mais en les donnant; et le langage constitue ce premier don précisément parce qu'il met en commun un monde qui auparavant était mien, parce qu'il « thématise » le monde des objets afin de l'offrir à autrui.

En d'autres termes, le sens ne vient pas du monde qu'habite le sujet ni du sujet lui-même, mais de sa rencontre avec autrui dans le discours, dans la justice : « La signification tient à l'Autre disant ou entendant le monde et que son langage ou son entendement précisément thématisent. La signification part du verbe où le monde est, à la fois, thématisé et interprété, où le signifiant ne se sépare jamais du signe qu'il délivre, mais le reprend toujours en même temps qu'il expose¹⁴⁹ ». Avoir un sens, c'est donc jaillir de sa propre lumière, c'est « parler ou pouvoir être dit ».

En soutenant que le sens provient du langage, que c'est la parole qui est expérience première, nous pouvons affirmer que Yahvé n'a pas commencé à « exister » avant l'homme : Dieu vit dans sa parole qu'il nous donne; l'Infini se découvre dans sa révélation à l'homme. Le discours constitue l'unique possibilité d'exprimer l'Absolu tout en maintenant une relation entre celui-ci et le « fini » qui ne soit pas totalisante¹⁵⁰. Puisque Yahvé existe dans son entretien avec l'homme, la relation entre la créature et son

¹⁴⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 97. (En italique dans le texte.)

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁰ *Supra*, Chapitre I, p. 38.

Créateur est relation de langage; et un tel rapport suppose nécessairement des termes qui s'apparaissent simultanément.

En est-il de même pour la relation entre l'éthique et le politique? À première vue, cela semble plausible. Le langage suppose une relation de séparation : il est révélation de la grandeur éthique mais se garde d'absorber le politique à l'intérieur de cet Infini. De plus, le langage nous permet de penser la « simultanété » de leur présence : le politique demeure issu de l'éthique sans que cette émergence soit chronologique : tout comme Yahvé et l'homme s'apparaissent mutuellement, la parole suppose la présence simultanée de l'éthique et du politique. Ainsi, notre hypothèse semble tenir : le rapport entre la créature et son Créateur, rapport de langage, nous permet de comprendre la relation qu'entretient le politique avec l'éthique.

Récapitulons. Le tiers, à partir duquel découle la contrainte politique, se révèle dans les yeux de l'Autre. Par conséquent, non seulement le politique est-il issu de l'éthique, il lui est également subordonné. Cela signifie-t-il que le politique est une catégorie de l'éthique? Nous croyons qu'une relation qui engloberait le politique contredit l'esprit de la philosophie de Lévinas. Dès lors, la question se pose : « Comment penser la séparation du politique s'il est issu de l'éthique et subordonné à ses exigences? » C'est du côté de la conception lévinassienne de l'athéisme que nous avons trouvé la réponse. L'homme créé par Dieu mais séparé de Lui illustre bien la relation entre l'éthique et le politique. Une relation de langage, donc, où le politique demeure à la fois dépendant et indépendant de l'éthique. Où le politique est incapable de saisir la

grandeur de l'éthique infinie, mais se voit cesse attirer vers elle. Un politique séparé chemine seul vers l'horizon de la justice, mais est guidé sur sa route par les traces d'une transcendance l'appelant à se dépasser. Il reste conscient de ses limites, mais s'engage malgré elles au service de la bonté absolue.

CONCLUSION

Y a-t-il une réflexion sur le politique dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas? Voilà la question qui a fait l'objet de cette thèse. Pour y répondre, nous avons cru bon de consacrer notre premier chapitre à l'étude de l'éthique, point d'ancrage de la philosophie lévinassienne.

D'une part, nous avons démontré que deux termes sont nécessaires à l'effectuation de la relation éthique, soit le Même et l'Autre, ou encore, respectivement synonymes à bien des égards : la Totalité et l'Infini. En effet, la rencontre avec l'Autre absolu, suivant Lévinas, n'est possible que dans la mesure où il y a du Même. Le Même, c'est la possession, l'exploitation et l'assimilation. Plus précisément, c'est un moi qui habite le monde et vit des choses qu'il a à offrir. C'est à partir de cette subjectivité que s'initie le rapport éthique avec autrui.

Lévinas nomme le monde où habite le moi, l'élémental. L'altérité retrouvée ici n'est pas inviolable et inassimilable, comme c'est le cas pour l'altérité d'autrui : elle est plutôt malléable, c'est-à-dire réductible aux souhaits particuliers de l'ego. Le bois est transformé en papier, la sève en sirop. Le moi se tient dans ce monde en manipulant et en exploitant les objets qui s'y trouvent. Par la possession, l'ego impose un ordre à l'anarchie des faits de l'élémental. Ce comportement égoïste ne vise pas seulement la satisfaction objective de ses besoins (« j'ai soif, donc je dois boire »), mais s'inscrit dans un mouvement bien particulier : celui de la jouissance.

Ainsi, le moi vit des éléments, mais vivre pour Lévinas signifie jouir de la vie et par le fait même prendre ses distances par rapport au monde dont on dépend, s'en séparer, bien que provisoirement. Le seul souci du moi, dans ce cas, découle de l'imprévisibilité caractéristique de l'élémental : saurai-je satisfaire mes besoins demain comme j'ai pu le faire aujourd'hui? Cette inquiétude incite le sujet à se retirer dans une demeure à partir de laquelle il pourra mieux faire face à l'insupportable indétermination de l'« il y a ».

Ce retrait dans la demeure ouvre à de nouvelles possibilités : non seulement le moi est-il en mesure de mieux opérer sa saisie sur les éléments, puisqu'il peut compter sur un abri à son retour de l'élémental où il peut emmagasiner ce dont il s'est emparé, mais, surtout, c'est à l'intérieur de cette demeure qu'on retrouve les conditions permettant la rencontre éthique. La maison, nous dit Lévinas, est empreinte de qualités proprement féminines qui assurent un accueil chaleureux de l'Autre absolu. C'est à partir de l'intériorité intime et familière de la Maison que le sujet s'ouvre à autrui.

Le moi, dès lors, n'est plus en présence d'une altérité réductible à la volonté subjective : l'accueil d'autrui est accueil d'une extériorité inassimilable. L'Autre absolu dépasse mon entendement, il y a toujours quelque chose chez lui qui m'échappe : autrui est un secret que je ne peux dévoiler. Si je peux tout connaître du minerai, sa composition, ses propriétés, ses possibilités, l'Autre absolu de son côté ne se réduit pas à de telles caractéristiques; il déborde constamment toute connaissance, thème ou classification scientifique.

Certes le tyran peut « tordre » les consciences par le mensonge ou la torture. Mais ces actes, pour cruels qu'ils soient, confirment déjà la présence d'un autre que soi : le mensonge suppose la parole qui, elle, suppose un interlocuteur; et si la torture souhaite haineusement faire souffrir le sujet, simultanément, elle veut que ce même sujet soit le témoin de sa souffrance; on ne supplicie pas un objet mais un Autre qui doit rester conscient de la douleur qu'on lui inflige : « Faire souffrir, ce n'est pas réduire autrui au rang d'objet, mais au contraire le maintenir superbement dans sa subjectivité. Il faut que dans la souffrance le sujet sache sa réification, mais pour cela il faut précisément que le sujet demeure sujet¹⁵¹ ».

Concrètement, c'est le visage qui révèle au moi l'altérité absolue d'autrui. Le visage n'est pas simplement une forme, il ne se résume pas aux traits faciaux qui caractériseraient l'individu. Bien au contraire, il est l'expression d'une réalité autre, radicalement autre. Le visage d'autrui fait signe vers l'Infini, il nous rappelle sans cesse que quelque chose nous dépasse. S'il parvient à résister à l'impérialisme du Même, ce n'est pas par la force physique qu'il m'oppose, mais parce qu'il me révèle que tout n'est pas qu'objet, qu'il y a des yeux qui me regardent et me supplient de les servir. Le commandement du visage, c'est précisément la possibilité pour le moi de se laisser toucher par la vulnérabilité d'autrui et de se sentir obligé envers lui. Cet appel d'autrui m'ordonnant à son secours ne vient pas détruire ma liberté, mais l'instaure et la justifie. Je suis libre de servir autrui ou pas, mais ce choix ne précède pas l'appel de l'Autre, il le suit. L'altérité d'autrui précède, et légitime, la liberté du sujet.

¹⁵¹ Emmanuel LÉVINAS, Totalité et Infini : essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, 1998 (1961), p. 267.

Ce dévouement inépuisable envers autrui constitue la justice. Être juste, c'est servir l'Autre autant que faire se peut, c'est tout lui donner, y compris sa vie. Il s'agit là d'une justice éthique qui est absolue : tout ce qui m'appartient, je veux en faire don à autrui. Le langage « représente » bien ce mouvement particulier : la parole partage le monde avec l'Autre en le thématissant, elle nomme les objets afin de les donner à autrui, ne serait-ce que par la représentation et l'image qu'elle évoque. Le langage dit l'éthique, le discours est justice.

Or, autrui n'est jamais seul. Le moi aperçoit dans les yeux de l'Autre un tiers exigeant également un dévouement absolu. S'il y a une réflexion sur le politique à dégager de la philosophie lévinassienne, c'est à partir de l'émergence du tiers qu'elle se comprend. Ce fut là le point de départ de notre deuxième chapitre.

Nous avons alors observé que la présence d'une tierce personne vient brouiller les eaux claires de la relation éthique. Désormais, si le moi donne tout à l'autre, comme le mouvement éthique lui commande de faire, il se présentera devant le tiers les mains vides. Ainsi, en société, l'éthique est limitée par ce qui pourtant la définissait : tout donner à l'Autre signifie faire violence aux autres. Il faut donc que le moi se mette à calculer l'incalculable, à comparer l'incomparable. Il doit répartir ses efforts afin de servir à la fois autrui et le tiers.

Pourquoi servir le tiers si le mouvement éthique me demande d'abord de me dévouer à autrui? Parce que l'Autre aussi est un sujet au service d'une extériorité, en l'occurrence le tiers. Ainsi, non seulement autrui me demande-t-il de le servir, il exige également que je l'accompagne dans son dévouement envers le tiers. L'Autre n'arrête pas de me commander : en m'ouvrant à l'humanité tout entière, il exige que j'étende ma responsabilité à tous ceux avec qui je suis en société. C'est le commandement d'autrui qui me met en rapport avec les autres et qui fonde l'être-ensemble.

En étant lui-même porteur d'une responsabilité absolue, l'Autre me rejoint, il devient mon égal. Mais il ne s'agit pas ici d'une égalité venant diminuer ou limiter l'altérité de l'Autre absolu. L'Autre est infini et le demeure même à l'intérieur de la société. C'est plutôt dans la justice qu'il y a égalité : nous sommes tous appelés à nous dévouer envers un Autre. L'égalité provient du commandement d'autrui me commandant de servir le tiers, ce qui peut même vouloir dire commander autrui de servir ce même tiers. L'égalité de la communauté politique passe donc par l'asymétrie de la relation que j'entretiens avec l'Autre infini. La communauté politique, par conséquent, est à la fois égalitaire – on se rencontre tous dans le dévouement – et profondément inégalitaire – à la racine de l'égalité il y a autrui me dépassant infiniment. Une communauté issue de l'éthique et où les individus ne se rassemblent pas sous un genre commun, mais sous un père qui les invite un à un à s'engager sur les chemins de la bonté absolue, une communauté de frères unie par le service et non par le sang représente, selon Lévinas, l'essence du monothéisme.

Si c'est la responsabilité éthique qui institue la communauté, si c'est l'Autre qui m'ouvre au tiers et à l'humanité tout entière, serait-ce donc que le politique est une catégorie de l'éthique? Voilà sans doute la question fondamentale qui sous-tendait à la fois ce dernier chapitre et notre travail tout entier : le politique est-il une conséquence de l'éthique ou est-il « séparé »? Autrement dit, le politique émerge-t-il de l'éthique, ou existe-t-il indépendamment de l'éthique? À notre avis, l'un n'excluait pas l'autre. Le politique est issu de l'éthique et subordonné à ses exigences tout en existant séparément.

Cette conclusion nous semblait inéluctable. Lévinas est un penseur de la différence se méfiant de la totalité, qu'elle prenne une forme politique ou conceptuelle. Ne serait-il pas contradictoire dès lors de soutenir que l'éthique infinie contient le politique? L'Infini, pour exister divinement, fait place à un être séparé, à un être à qui parler. L'Infini n'inclut pas le fini, il se situe au-dessus de lui et l'appelle à sa suite. L'humanité n'est pas absorbée par Dieu, elle lui est extérieure, séparée. Tel est, selon Lévinas, le propre de l'athéisme : non pas la négation de Dieu, mais la reconnaissance que nous existons hors de Lui et que, de ce fait, nous sommes entièrement responsables des gestes que nous posons. La créature est issue du Créateur, mais existe indépendamment de celui-ci.

C'est de cette façon que nous avons cherché à penser la relation entre l'éthique et le politique. Tout comme l'homme provient de Dieu et demeure subordonné à son commandement, le politique est issu de l'éthique et soumis à son exigence. Et pourtant, à travers cette dépendance, l'humanité et le politique en viennent à exister séparément.

Dieu se révèle à l'humanité et par là entre en relation avec elle. Mais la parole qu'il adresse à Moïse est parole donnée : à l'homme d'explorer les chemins de la justice que lui indique la Bible. Certes la parole fait signe vers l'Infini, mais la Torah « n'étant pas dans les cieux »¹⁵², elle confirme la séparation entre Dieu et l'humanité, entre l'Infini et le politique. Le langage, c'est à la fois la plénitude de la révélation, mais aussi l'insuffisance de son interprétation. Voilà l'essence du rapport entre le politique et l'éthique : assister à l'expression du visage me révélant la grandeur de la justice infinie, mais s'engager seul vers cet ineffable horizon. Un cheminement ponctué d'embûches et d'obstacles, mais traversé, également, de moments extraordinaires nous incitant à poursuivre notre route.

Le politique, à la fois subordonné et séparé de l'éthique, voilà notre conclusion. Un politique indépendant ne signifie pas un politique délié de toute contrainte, il est plutôt confronté au plus grand commandement qui soit : le vulnérable visage d'autrui me suppliant de le servir. Un politique séparé est un politique qui doit répondre de ses actions devant cette responsabilité infinie. Mais si Lévinas « désaliène » l'espace politique, il ne nie pas pour autant la transcendance : laissé à lui-même, Lévinas invite le politique à se dépasser au nom de la bonté. Traversé de la préoccupation éthique, il est appelé à se donner tout entier au visage de l'autre et à servir la justice absolue. Malgré ses insuffisances, malgré ses faux pas. Jamais l'utopie n'aura été aussi humaine...

¹⁵² Élie WIESEL, «La joie de l'étude : *Zil gmor* », in Difficile justice : Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Albin Michel, 1998, p. 32.

Bibliographie

OUVRAGES DE L'AUTEUR:

Livres:

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Rivages Poche, 1997 (1934).

Le temps et l'autre, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1979 (conférences prononcées en 1946-1947 au Collège Philosophique).

Liberté et Commandement, avec une préface de Pierre Hayat, Paris, Fata Morgana, 1994 (paru en 1953 in Revue de métaphysique et de morale).

Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité, Paris, Kluwer Academic, 1998 (1961).

Difficile Liberté: essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1997 (1963).

Éthique et Infini, Paris, Le Livre de Poche, 1982.

Articles:

« De l'évasion », in Recherches philosophiques, 1935-1936, p. 373-392.

« Le Moi et la Totalité » in Revue de métaphysique et de morale, octobre-décembre 1954, p. 353-373.

« Paix et proximité », in Les cahiers de la nuit surveillée, Paris, Verdier, 1984, pp. 339-346.

OUVRAGES CONSULTÉS :

BERGO, Bettina, Levinas Between Ethics and Politics : For the Beauty that Adorns the Earth, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1999.

BURGGRAEVE, Roger, E.Levinas: Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989), Leuven, Peeters, 1990.

CHALIER, Catherine, Levinas. L'utopie de l'humain, Paris, Albin Michel, 1993.

- COHEN, R, éd., Face to Face with Levinas, Albany, State University of New York Press, 1986.
- CRITCHLEY, Simon, The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas, Oxford, U.K., Blackwell, 1992.
- DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.
- FINKIELKRAUT, Alain, La sagesse de l'amour, Paris, Gallimard, 1984.
- HAND, Seán, The Levinas Reader, Oxford, Blackwell, 1997 (1989).
- HAYAT, Pierre, Emmanuel Lévinas, éthique et société, Paris, Kimé, 1995.
- KANT, Emmanuel, Fondation de la métaphysique des moeurs, traduit et présenté par Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- LESCOURRET, Marie-Anne, Emmanuel Levinas, Paris, Champs-Flammarion, 1994.
- MALKA, Salomon, Lire Lévinas, Paris, Cerf, 1984.
- NDAYIZIGIYE, Thadée, Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas, Paris, Peter Lang, 1997.
- OUAKNIN, Marc-Alain, Méditations érotiques : Essai sur Emmanuel Levinas, Paris, Éditions Balland, 1992.
- PEPERZAK, Adriaan, To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas, West Lafayette, Purdue University Press, 1992.
- POIRIER, François, Emmanuel Levinas: Essais et entretiens, Paris, Babel, 1996 (1987).
- REISS, Hans; Kant: Political Writings, Cambridge University Press, 1970 (1991).
- REY, Jean-François, Lévinas : Le passeur de la justice, Paris, Michalon, 1997.

ARTICLES CONSULTÉS :

- ABENSOUR, Miguel, « L'extravagante hypothèse », in COHEN-LEVINAS, Daniel (sous la dir.), Rue Descartes (N.19) : Emmanuel Lévinas, Collège international de philosophie, Paris, PUF, Février 1998, p. 55-84.

- ABENSOUR, Miguel, « Penser l'utopie autrement », in Cahier de l'Herne, N°60, Catherine Chalier et Miguel Abensour (éd.), Paris, Ed. de l'Herne, 1991, p. 572-604.
- BERNASCONI, Robert, « Hegel and Levinas: The Possibility of Reconciliation and Forgiveness », in Archivio di Filosofia, 54, N°1-3, Padova, Cedam, 1986, p. 325-346.
- BERNASCONI, Robert, « Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political », in Journal of the British Society for Phenomenology, v.30, N°1, January 1999, p. 76-87.
- BLANCHOT, Maurice, « Paix, paix au lointain et au proche », in Difficile justice : dans la trace d'Emmanuel Lévinas, Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Textes réunis par J. Halpérin et N. Hansson, Paris, Albin Michel, 1998, p. 7-12.
- BOURETZ, Pierre, « Politique et après : une éthique d'adultes », in Difficile justice, *op. cit.*, p. 134-149.
- CAMPBELL, David, « The Deterritorialization of Responsibility », in Alternatives, N°19 (1994), p. 455-484.
- CIGLIA, F.P., « Du néant à l'autre. Réflexions sur le thème de la mort dans la pensée de Levinas », in ROLLAND, Jacques *et. al.*, Les Cahiers de la nuit surveillée, Paris, Verdier, 1984.
- FERON, E, « Le temps de la parole. Remarques sur Levinas et Heidegger », in Exercices de la patience, 1980, N°1, pp. 19-32.
- FINKIELKRAUT, Alain, « Le risque du politique », in Les Cahiers de l'Herne, *op.cit.*, pp. 559-571.
- KEARNY, Richard, « Dialogue with Emmanuel Levinas », in Face to Face with Levinas, Richard COHEN éd., State University of New York Press, 1986, pp. 17-33.
- KREWANI, Wolfgang.N., «Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in Archives de philosophie, 44 (1981), pp. 529-560.
- MARION, Jean-Luc, « Exposé » in Difficile justice, *op. cit.*, pp. 53-62.
- MONGIN, Olivier, « Comment juger ... pour le peu d'humanité qui orne la terre? », Les Cahiers de la nuit surveillée (1984), *op. cit.*, pp. 282-300.
- MONGIN, Olivier, « La parenthèse politique », in GREISCH, Jean et Jacques ROLLAND (sous la dir.), Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première, Paris, Cerf, 1993, pp. 315-326.

- OLIVIER, P, « L'être et le temps chez Emmanuel Levinas », in Recherches de Science Religieuse, 71 (1983), N°3, pp. 337-380.
- PETITDEMANGE, Guy, « Emmanuel Lévinas et la politique », in Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première, *op. cit.*, pp. 327-354.
- PETROSINO, Silvano, « D'un livre à l'autre. Totalité et Infini - Autrement qu'être », in Les Cahiers de la nuit surveillée (1984), *op. cit.*, pp. 194-210.
- PLOURDE, Simonne, « E.Levinas et V.Jankélévitch: un "grain" de folie et un "presque rien" de sagesse pour notre temps », Laval théologique et philosophique, 49:III, octobre 1993, pp. 407-421.
- VALAVANIDIS-WYBRANDS, Harita, « Le temps de l'Autre », in Les Cahiers de la nuit surveillée (1984), *op. cit.*, Paris, Verdier, pp. 164-175.
- WIESEL, Élie, « La joie de l'étude : *Zil gmor* », in Difficile justice, *op. cit.*, pp. 23-33