

Université de Montréal

**Pour un dialogue entre transcendance et immanence: Une
analyse du concept de justice chez Lévinas**

Par
Andréane Sabourin Laflamme

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de
l'obtention du grade de maîtrise en philosophie, option recherche

Septembre 2009

© Andréane Sabourin Laflamme, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé

Pour un dialogue entre transcendance et immanence: Une
analyse du concept de justice chez Lévinas

présenté par

Andréane Sabourin Laflamme

a été évalué par

Claude Piché

président-rapporteur

Bettina Bergo

Directrice de recherche

Iain Macdonald

membre du jury

Résumé

Plusieurs critiques ont été adressées à Lévinas quant à la difficulté de conjuguer le caractère infini de la responsabilité éthique, qu'il présente comme condition de possibilité de l'expérience, et la mesure de l'obligation envers autrui qui naît inévitablement dans le politique. En effet, la distinction semble si prononcée entre l'obligation éthique transcendante envers l'autre et la logique politique, univers de sens associé à l'ontologie et présenté comme violent et immanent, que l'éthique peut apparaître compromise dès qu'elle est exprimée dans un contexte social. En réponse à ces difficultés, ce mémoire vise à démontrer qu'en dépit de leur opposition fondamentale, l'ordre éthique et l'ordre ontologico-politique font partie d'une structure unique. À la lumière de l'entrée en scène du tiers et de la nécessité de justice qui l'accompagne, l'existence d'un carrefour entre ces couches de significations distinctes, mais interdépendante, peut être illustrée. De fait, la justice constitue un concept amphibologique chez Lévinas qui, participant à la fois de l'éthique et du politique, permet de mettre au jour l'ancrage *a priori* social de l'éthique. Cette étude présentera des réflexions critiques reliées à la discipline juridique et aux droits de l'homme, qui démontreront comment la pensée de Lévinas non seulement peut, mais doit s'ouvrir à une expression sociale.

Mots clés : Éthique; justice; politique; tiers; ontologie; droit; droits de la personne

Abstract

Many critics have been addressed to Lévinas concerning the difficulty of combining the infinite ethical responsibility, presented as the precondition of experience, and the limitation of the obligation towards the other that rise inevitably within the political. The distinction seems so stark between the transcendent ethical responsibility towards the other and the political logic, associated with the violent and immanent ontological order, that ethics can appear to be jeopardized as soon as it is expressed in a social context. This essay aims to overcome these difficulties by demonstrating that despite their fundamental opposition, the ethical order and the onto-political order are part of a unique structure. In the light of the presence of the third and of the necessity of justice that accompanies it, it is possible to prove the existence of a junction between these distinct but interdependent layers of signification. In fact, the concept of justice is an amphibological concept that at the same time is part of ethics and of politics. It shows that ethics is situated *a priori* in a social realm. This study will present critical reflection related to law and to human rights law that will demonstrate that Levinas' philosophy not only can, but has to open itself to a social expression.

Key Words: Ethics; justice; politics; third; ontology; law; human rights law

Abréviations

AD : Adieu

AE : Autrement qu'être et au-delà de l'essence

EN : Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre

FL : Force de loi

HS : Hors sujet

PP : Paix et proximité

PL : Proximity, Levinas and the Soul of Law

TI : Totalité et Infini

VM : Violence et métaphysique

Table des matières

Abréviations.....	v
Table des matières.....	vi
Introduction.....	1
1. Le tiers : Difficile ouverture de l'éthique sur la justice	8
a) Pour une Éthique de l'Éthique	8
b) L'entrée en scène du tiers.....	14
c) Les problèmes posés par la figure du tiers.....	19
d) De <i>Totalité et infini</i> à <i>Autrement qu'être</i> : La justice remaniée.....	24
2. Du Dire au Dit	36
a) La contemporanéité de l'autre et du tiers	36
b) Pour une éthique publique	40
c) La proximité de la justice et de la philosophie.....	45
d) L'universalité de l'éthique.....	48
3. Justice et droit	59
a) Une proximité devant la cour de justice.....	59
b) La justice déconstruite : Derrida lecteur de Lévinas	68
c) Lévinas et les droits de l' (autre) homme	76
Conclusion.....	87
Bibliographie.....	93

Introduction

Depuis les vingt dernières années, nous assistons à une recrudescence de l'intérêt pour la pensée d'Emmanuel Lévinas. Ayant séduit la France dans les années 60 et le reste de l'Europe ainsi que l'Amérique dans les années 80 et 90, le philosophe suscite aujourd'hui un engouement inégalé au sein des cercles académiques les plus divers. Il est en effet possible de constater un accroissement, particulièrement au cours de la dernière décennie, du nombre de publications portant sur sa réflexion. L'enthousiasme actuel par rapport à la pensée lévinassienne se distingue pourtant des deux précédentes vagues d'intérêt. En effet, plusieurs études contemporaines concernent des éléments qui, de manière générale, avaient moins retenu l'attention des premières générations de commentateurs. En outre, naissent depuis les deux dernières décennies des intérêts marqués pour la question de la justice, autour de laquelle plusieurs voient se profiler la possibilité d'une réponse à l'éminemment difficile problème – peut-être même le plus important chez Lévinas – de la relation entre l'éthique et le politique. De fait, en réponse à la critique probablement la plus récurrente adressée à Lévinas, celle qui frappe d'anathème l'impossibilité de conjuguer l'obligation éthique infinie envers l'autre et les exigences du politique, plusieurs commentateurs européens, mais aussi américains, proposent une relecture du concept de responsabilité éthique à partir de la justice. Plusieurs des reproches qui ont été adressés à Lévinas concernent la portée politique de sa pensée ou, plus précisément, le caractère obscur que revêt cet aspect dans son œuvre. En effet, maints commentateurs critiquent le silence de l'auteur à l'égard des conséquences sociopolitiques auxquelles pourraient donner lieu sa philosophie de l'éthique.

En dépit du fait que la réflexion de Lévinas soit intimement façonnée par son expérience du régime nazi, par la dissémination et la mort de plusieurs membres de sa famille ainsi que par sa propre incarcération dans un camp de travail durant la guerre, la volonté d'éviter que la pensée ne soit récupérée par des idéologies totalitaires qu'il entretient n'est pas exprimée sous la forme d'une éthique prescriptive, mais d'une philosophie qui demeure descriptive. En dépit du fait que ses réflexions s'inscrivent avant tout comme volonté de rupture avec toute forme de pensée pouvant mener au totalitarisme ou à des phénomènes tels les goulags staliniens et les camps de concentration de l'Allemagne nazie, l'objectif de Lévinas n'est pas de proposer une morale couronnée de normes et de lois, comme le rappelle Derrida dans « Violence et métaphysique »¹, mais de mettre en évidence l'essence de l'éthique fondamentale. Son entreprise consiste en fait à mettre au jour « une Éthique de l'Éthique² ». La critique que Lévinas opère de toute la tradition philosophique qui le précède ne vise ni les théories éthiques traditionnelles comme telles ni les différentes philosophies politiques ou métaphysiques en elles-mêmes, mais cherche davantage à mettre au jour les préjugés ontologiques qui les sous-tendent³. Ainsi, peut-on dire que la pensée lévinassienne ne participe pas d'une éthique au sens traditionnel du terme; l'auteur ne propose de fait pas des règles éthiques à suivre, qui viseraient la transformation de l'ordre politique ou social. En dépit du fait que l'éthique lévinassienne naisse des cendres d'une politique de la terreur, Lévinas n'élabore pas pour autant une réflexion politique normative dont l'objectif serait de contrer les idéologies totalitaires.

¹ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, Paris.

² Ibid., p. 164.

³ Robert Bernasconi, « The Third Party », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no.1, 1999, p. 86.

Plusieurs commentateurs, dont Gillian Rose, dans *The Broken Middle*⁴, posent que la difficulté de concilier l'éthique lévinassienne avec une théorie politique pragmatique donne naissance à un inconfort chez l'auteur qui contaminerait tout son argumentaire. Lévinas se détournerait par conséquent complètement de l'histoire et abandonnerait la tâche de découvrir ce qui en elle permet à la barbarie et aux souffrances humaines de se reproduire. Le reproche d'un manque de réalisme et du caractère silencieusement transcendantal de sa pensée est effectivement récurrent. La question se pose en effet à savoir si la conception de l'éthique chez Lévinas, présentée comme phénoménologiquement première, c'est-à-dire comme condition originelle de l'expérience, peut signifier vers le politique et s'inscrire dans l'histoire, ou si le caractère absolu de sa transcendance ne la rend pas stérile. En effet, il est légitime de se demander comment l'éthique peut arriver à entrer en communication avec l'ordre politique ou ontologique, que Lévinas présente comme son opposé diamétral, sans se travestir et perdre en chemin sa nature de fondation de l'expérience. L'existence de la dichotomie éthique/ontologie est constitutive de la pensée lévinassienne et s'exprime dans son œuvre à travers différents paradigmes. C'est la tension apparemment irréductible qui anime ce paradoxe omniprésent chez l'auteur qui constitue *de facto* la pierre de touche de plusieurs reproches qui lui sont adressés. L'opposition qui existe entre l'ordre éthique et l'ordre ontologique ou politique est effectivement si marquée qu'elle suscite des doutes chez ses lecteurs quant à la possibilité même d'un contact entre ces deux couches de signification. En effet, la distinction semble si prononcée entre la responsabilité éthique infinie envers l'autre, qui constitue la condition de possibilité de l'expérience, et la logique politique, univers de sens présenté comme violent et réducteur, que l'éthique peut apparaître compromise dès qu'elle est exprimée dans un contexte politique.

⁴ Gillian Rose, *The Broken Middle*, Blackwell, 1992, Oxford.

En réponse à ces interrogations et dans la foulée de la réflexion des commentateurs contemporains qui ont étudié cette question, je propose de démontrer comment une étude du concept de justice chez Lévinas, ainsi que de la place particulière qui lui est conférée dans l'architecture de sa pensée, permet de mettre au jour l'existence d'un carrefour entre ces couches de significations distinctes, mais interdépendantes. En effet, une réflexion sur la présence du tiers, c'est-à-dire d'un *autre* autre, ainsi que la nécessité de justice qui l'accompagne, permet de dévoiler l'ancrage *a priori* social et politique de l'éthique lévinassienne. L'étude de l'entrée en scène du tiers dans les textes de Lévinas exprime la manière dont l'éthique naît avant tout d'un contexte où déjà l'altérité qui suscite une responsabilité éthique infinie se présente sous la forme d'une pluralité de visages. Elle permet de démontrer que l'éthique et le politique, malgré le fait qu'ils participent de logiques opposées, coexistent toujours déjà. Ce mémoire vise à démontrer que le concept de justice chez Lévinas, qui retient actuellement l'attention de maints philosophes, mais aussi de juristes, joue un rôle crucial au sein de l'articulation de cette dyade, et permet d'éclairer ses deux constituants comme participant d'une structure unique. Mon objectif sera d'analyser le sens des transformations que subit le concept de justice chez Lévinas, qui revêt *de facto* différents habits au cours de l'évolution de sa pensée, et d'observer le rôle qu'il joue au sein de différents passages de son œuvre. Principalement à la lumière de ses deux œuvres charnières, *Totalité et infini*⁵ et *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*⁶, mais aussi d'autres textes, particulièrement les plus tardifs, dans lesquels Lévinas semble insister sur le fait que la dimension éthique et politique font partie de la même

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Librairie générale française, 2003, Paris.

⁶ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie générale française, 2006, Paris.

structure, je démontrerai comment le concept de justice constitue la clé de voute de leur articulation.

L'étude sera effectuée en trois temps. Dans un premier moment, après une mise en contexte sommaire du propos au sein de la philosophie lévinassienne, je présenterai et analyserai certains passages qui concernent l'entrée en scène de la figure du tiers et soulèverai les difficultés qui en émergent. Je démontrerai comment la présence d'*autres* autres introduit la nécessité de justice, ainsi que la manière dont les exigences d'égalité qui apparaissent viennent contrarier la nécessité d'exercer la responsabilité infinie envers l'autre que prescrit l'éthique. J'analyserai également les transformations que subit le concept de justice dans l'œuvre de Lévinas, en mettant en exergue certains éléments significatifs que l'on peut tirer de la relation qu'il entretient avec la pensée de son contemporain, Jacques Derrida. À la lumière des écrits de ce dernier sur le thème de la justice et du droit, je démontrerai comment la différence de l'éclairage que reçoit le concept de justice chez Lévinas selon le contexte exprime somme toute le caractère amphibologique de sa constitution, qui se situe à l'origine de la possibilité pour cette notion de participer à la fois de l'ordre éthique et de l'ordre politique et permet un dialogue entre ces deux sphères de signification antagonistes. De manière générale, ce chapitre sera consacré à théoriser les problèmes et les contradictions qui semblent surgir lorsque la responsabilité éthique infinie rencontre la nécessité de la mesure que requiert le vivre-ensemble.

Le second chapitre présentera une relecture de cette apparente contradiction en s'appuyant en outre sur le paradigme du Dire et du Dit, qui constitue une des innovations les plus importantes de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* par rapport à *Totalité et Infini*. En mettant en exergue l'interrelation dont vivent ces

concepts, je démontrerai que si l'antériorité de l'éthique sur le calcul thématissant que requiert la vie en société s'inscrit comme mise en cause de sa priorité, elle n'en constitue pas pour autant une condamnation absolue. De la même manière que l'éthique doit intervenir pour freiner la propension du politique et de l'ontologie à se clore sur leur immanence, le caractère infini de l'éthique doit subir le contrecoup de la mesure que requiert la présence de plusieurs autres dans le social. En fait, j'expliquerai que la contemporanéité de la figure du tiers et de celle de l'autre est constitutive de l'obligation éthique infinie qui est suscitée lors de la rencontre originelle de l'altérité. Celle-ci apparaît toujours déjà dérangée par la demande d'une pluralité de visages et est donc soumise *a priori* au calcul et à l'ontologie. Je démontrerai également comment la mise en exergue de l'intime proximité qui existe entre la justice et la discipline philosophique permet de dévoiler l'exigence d'une thématisation de la transcendance de l'éthique dans l'objectivité du discours afin qu'elle puisse signifier dans le monde. Enfin, j'examinerai la possibilité d'une universalisation de la relation éthique (d'abord présentée comme duelle par l'auteur) dans la sphère politique ainsi que la place jouée par la prophétie, par Dieu ou par l'illégitimité dans ce mouvement. Je tenterai, en prenant appui sur ces considérations, de dévoiler le sens du silence de Lévinas sur les modalités de relation, de communication, mais surtout d'action entre la prescription de l'obligation infinie de l'éthique et sa manifestation au sein du champ sociopolitique.

Enfin, le troisième chapitre consistera en une exploration de la possibilité d'élaborer des réflexions critiques reliées à la discipline juridique en s'inspirant de la conception de la justice chez Emmanuel Lévinas, telle que définie précédemment. Je présenterai en outre l'initiative d'un juriste, Desmond Manderson, qui a conféré une portée significative au concept de justice et à celui de proximité chez Lévinas en

droit, en s'appuyant sur eux afin d'élaborer une analyse critique du concept de responsabilité en Common Law. Je présenterai également les faiblesses de son argumentation en prenant appui encore une fois sur certains textes de Jacques Derrida, qui exposent la distinction entre la justice et le droit, ce qui permet d'approfondir davantage le sens de la justice chez Lévinas. Enfin, dans la foulée de ces considérations, l'ultime section de ce mémoire sera consacrée à une mise en exergue du rôle particulier que revêtent les droits de l'homme chez Lévinas, à qui il confère une importance croissante dans son œuvre. En effet, je démontrerai comment ils constituent l'institution par excellence qui permet d'observer la coexistence du pôle transcendant et du pôle immanent de la justice, et comment, par leur participation à la fois à l'ordre éthique et à l'ordre politique, ils permettent à ces deux couches de signification d'entrer en communication.

1. Le tiers : Difficile ouverture de l'éthique sur la justice

a) Pour une Éthique de l'Éthique

Le concept de justice s'inscrit dans un cadre philosophique très large qu'il importe de rappeler afin de situer les questions soulevées ici. Nonobstant le fait que la présence de la figure du tiers et la nécessité de justice qui en résulte constituent les éléments permettant de mettre au jour les modalités de relation entre l'éthique et le politique, Lévinas présente de manière générale la relation éthique comme s'établissant de manière duelle entre le même et l'autre. Afin de démontrer la priorité de l'éthique sur l'ordre ontologique, l'accent est d'abord mis sur le face-à-face qui s'institue entre la figure du même et de celle de l'autre. Le projet lévinassien vise de fait principalement à mettre en exergue le caractère irréductible de cette éthique en la dégageant de la subordination à l'ontologie qu'elle subit entre autres dans la pensée hégélienne, mais aussi de manière générale dans toute la tradition philosophique occidentale. Hegel constitue en effet un des principaux interlocuteurs de Lévinas, et la critique qu'il effectue des fondements de sa philosophie systématique jette les bases de sa théorie de la responsabilité éthique infinie envers l'autre. Lévinas propose une analyse phénoménologique de la relation intersubjective, récalcitrante à toute représentation, cognition ou thématization surplombante. Sa pensée s'articule autour du rejet de toute pensée de la totalité, qui assimilerait les singularités à un mouvement homogénéisant visant l'accomplissement d'un unique projet.

Loin de se limiter à la pensée hégélienne – où elle culmine selon lui – cette aspiration à la com-préhension neutre, impersonnelle et uniformisante du réel traverse silencieusement selon Lévinas toute l'histoire de la pensée occidentale. Celle-ci a de fait le plus souvent présenté les attributs d' « une ontologie : [d'] une

réduction de l'autre au même »⁷, qui « consiste à saisir l'individu (...) non pas dans son individualité, mais dans sa généralité »⁸. De la maïeutique socratique, qui consacre la primauté épistémologique de l'individu, à la suprématie de l'ontologie heideggérienne sur l'ontique en passant par l'impérialisme du sujet qui domine toute la tradition idéaliste et par la réduction du rapport à l'autre à la conscience intentionnelle de la phénoménologie husserlienne⁹, la compréhension de l'être domine donc la relation avec autrui, dont l'unicité irréductible est outrepassée au profit de la connaissance. Pour Lévinas, et l'ensemble de son œuvre sera orienté vers cette idée, « la relation avec un *étant* précède toute ontologie »¹⁰. En effet, la rencontre de l'autre, qui constitue l'expérience phénoménologiquement première, consiste en la reconnaissance d'une altérité qu'il est impossible de contenir au sein d'une pensée de l'être.

Le face-à-face, la relation intersubjective qui s'institue entre le même et l'autre, ne saurait donc être réduit à une connaissance qui le contiendrait. Pour Lévinas, le visage d'autrui, se refusant à la compréhension, se présentant en se retirant, « demeure infiniment transcendant, infiniment étranger »¹¹, rompt avec toute communauté et s'institue comme séparation infinie. En fait, le visage de l'autre, trace de l'absolument autre, constitue la figure qui introduit une limite à l'aspiration du moi de réduire l'altérité à sa compréhension. Échappant à son emprise, mais

⁷ TI, p. 33.

⁸ TI, p. 34-5.

⁹ En dépit des critiques que Lévinas adresse à Heidegger et à Husserl, il importe de rappeler que la philosophie lévinassienne est largement tributaire de ces deux penseurs. Lévinas affirme en effet : « C'est sans doute Husserl qui est à l'origine de mes écrits. C'est à lui que je dois le concept d'intentionnalité animant la conscience. (...) Cependant, dans l'analyse phénoménologique de cette concrétude de l'esprit, apparaît chez Husserl — conformément à une vénérable tradition occidentale — un privilège du théorique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être », « La conscience non-intentionnelle », *Entre Nous*, Grasset, 1991, Paris, p. 132-133.

¹⁰ TI, p. 211.

¹¹ Ibid.

interrompant également « la dialectique solipsiste de la conscience »¹², c'est-à-dire le projet visant à circonscrire définitivement l'ipséité du moi, le visage de l'autre sollicite celui qui lui fait face à s'investir d'une responsabilité pour ce qui l'excède. En fait, devant la résistance pacifique à la représentation qui s'exprime dans le visage, le même découvre la vulnérabilité d'autrui, s'exprimant dans le sensible, mais signifiant au-delà de ce qui peut s'offrir à la connaissance. Devant l'altérité absolue, qui se manifeste pourtant dans la faiblesse d'un visage, d'un corps, le même se découvre soudainement comme potentiel meurtrier. En fait, défié absolument dans son « pouvoir de pouvoir »¹³, le même s'aperçoit qu'il « ne peut plus dès lors prendre, mais peut tuer »¹⁴. En dépit de l'impossibilité de réduire autrui à sa compréhension, le même prend conscience de sa capacité, et même de sa tentation, à le tuer.

Pour Lévinas, le désir de négation absolue, de meurtre, ne peut apparaître que lorsque le même est confronté à ce qui le dépasse absolument et à ce qui compromet son emprise sur le monde. En fait, pour Lévinas, le seul que je peux vouloir tuer me commande de ne pas le faire¹⁵. C'est dans le visage, qui s'inscrit comme trace de l'infini insondable, que se présente l'opposition puissante, mais pacifique, à l'emprise égoïste du moi. Dans sa faiblesse et sa nudité, qui néanmoins s'accompagnent d'une redoutable résistance, l'autre formule la demande éthique, le commandement suprême : « Tu ne tueras pas ». Cet appel originel, que présuppose tout discours et toute relation, s'impose non seulement comme rupture de la tentation qui pousse l'égo à persévérer dans son propre être en niant l'altérité, mais suscite la responsabilité. En effet, devant la faim, la souffrance ou la vulnérabilité de

¹² TI, p. 213.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 216.

¹⁵ Jacques Derrida, *Adieu*, Galilée, 1997, Paris, p. 160.

l'autre au meurtre qui s'exprime dans le visage, le même est sollicité dans son unicité propre. Involontairement, le visage de l'autre m'enjoint, en tant qu'individu unique, de lui répondre. Seul moi, élu par la vulnérabilité de l'autre qui se présente dans toute sa hauteur, mais aussi dans toute la sensibilité de son visage, peut répondre à cet appel.

Lévinas cite dans plusieurs de ses textes un passage de *Crimes et châtements*, de Dostoïevski, qui exprime bien sa conception de l'obligation éthique: « Tous les hommes sont responsables les uns des autres, et moi plus que tout le monde »¹⁶. Ceci constitue à son avis l'essentiel de la conscience humaine. Élu par l'exigence suprême de ne pas tuer ce sur quoi son emprise glisse, le même se découvre exclusivement investi d'une responsabilité qui le dépasse absolument. En effet, celle-ci, provenant d'une extériorité absolue, est à la mesure de ce qui la suscite : infinie. Asymétrique et irrécusable, cet appel au devoir moral s'inscrit de manière phénoménologiquement première, c'est-à-dire qu'il constitue la condition de possibilité même de l'expérience. La responsabilité apparaît donc comme structure fondamentale de la relation intersubjective, établie à partir d'une origine irrécupérable : l'autre. Elle précède la possibilité de toute forme de thématization, c'est-à-dire à de toute réduction de la réalité à une rationalité qui se construirait comme un système fermé, exercice que Lévinas associe à l'ontologie.

Se profile à la lumière de ces considérations l'existence d'une certaine dichotomie de la signification chez l'auteur, qui constituera le fondement des multiples paradigmes qui vont structurer sa réflexion. Il existe d'une part la pensée ontologique, présentée comme théorie dogmatique impériale, à la fois naïve et violente, qui vise la réduction systématique du réel sous un concept unifiant et,

¹⁶ Emmanuel Lévinas, « Philosophie, justice et amour », EN, p. 117.

d'autre part, ce qu'il appelle dans TI « métaphysique », réflexion qui cherche à retracer l'origine du savoir thématique, qu'elle découvre comme reposant à prime abord sur la relation intersubjective qui commande la responsabilité. En effet, la métaphysique chez Lévinas permet de mettre au jour le fait que la possibilité de la construction d'idéologies arbitraires et ponctuelles qui ont tenté de s'ériger comme absolues, à la fois au sein de la philosophie et de l'histoire de l'occident, repose d'abord sur l'obligation éthique envers l'autre que commande le face-à-face. L'auteur cherche de fait à démontrer que les guerres qui peuvent avoir lieu et les atrocités humaines qui peuvent être commises succèdent à la bonté que commande la relation intersubjective originelle et ne peuvent par conséquent l'annihiler. En effet, pour Lévinas, « l'ontologie suppose la métaphysique »¹⁷. En fait, toute l'architecture de sa pensée repose sur le dévoilement de l'antériorité phénoménologique de la relation métaphysique, c'est-à-dire du rapport intersubjectif qui s'institue entre le même et l'autre, sur la possibilité de l'ontologie et du discours objectif.

L'ontologie, ainsi que le politique, où domine également la logique de la thématization, relèveraient d'une couche de signification préexistante qui les excéderait. Le politique, laissé à lui-même, suivant l'aspiration totalisante de l'ontologie, aboutirait à une violence totalitaire. Une des prétentions les plus importantes de Lévinas consiste à affirmer que le politique doit se rappeler ce dont il vit et se laisser interrompre dans ses velléités totalisantes par son origine intersubjective, transcendante et infinie : l'éthique. Or s'il est patent que pour l'auteur le politique doit s'éveiller à une sensibilité accrue aux conditions de possibilités qui le sous-tendent, la question se pose à savoir quelles sont les modalités de relation qui peuvent s'instituer entre ces deux ordres, qui apparaissent irréconciliables à

¹⁷ TI, p. 39.

première vue. En effet, la couche de signification éthique, qui semble impliquer une relation au sein de laquelle le même est unilatéralement et absolument mobilisé par la responsabilité infinie que suscite la rencontre du visage de l'autre, et l'ordre politique, où au contraire l'homme semble perdre son unicité au profit du projet collectif unificateur, apparaissent difficilement pouvoir entrer en relation. Il importe de se demander si l'obligation éthique infinie peut signifier dans le social ou si elle ne serait pas somme toute inévitablement mise en échec par la logique politique totalisante qui prévaut au sein de cet ordre.

La prochaine section de ce chapitre sera consacrée à démontrer qu'en dépit de son caractère transcendant et infini, l'éthique existe toujours déjà au sein d'un contexte social qui implique une dimension ontologique. En effet, la relation éthique a lieu au sein d'une collectivité où plusieurs autres suscitent la responsabilité du même, et où le caractère infini de l'obligation doit vraisemblablement être mesuré au profit d'un calcul visant à assurer une égalité entre ces individus. L'étude de la figure du tiers et du rôle qu'elle joue au sein de la pensée lévinassienne permet de mettre au jour cette réalité constitutive de la pensée de Lévinas. En effet, cette analyse démontre que la responsabilité éthique du même n'est pas suscitée par un seul visage, contrairement à ce que certains passages peuvent sembler suggérer, mais est également commandée par d'autres autres. Le tiers introduit chez Lévinas la nécessité paradoxale de conjuguer l'obligation infinie envers l'autre et l'exigence de prendre en considération l'existence d'une pluralité de visages devant lesquels le caractère infini de la responsabilité doit être mesuré afin de répondre de l'obligation dont le même est investi envers chacun, de manière à ce que sa responsabilité soit exercée en toute justice. La relation que la figure de l'autre entretient avec la figure du tiers constitue le noyau dur d'un paradoxe axial de la pensée de Lévinas, et son

analyse permet d'en mettre en exergue les articulations. En fait, nous verrons que l'apparition de cette notion à différents endroits de l'œuvre de l'auteur s'inscrit comme le témoignage de sa volonté d'exprimer que si la préséance de l'ordre de la thermalisation et de l'ontologie au sein de la pensée occidentale doit être condamnée, il n'en demeure pas moins que cette couche de signification revêt une importance et un rôle particulier. La notion de tiers permet également de démontrer que la philosophie de Lévinas ne se résume pas à ce que certains ont appelé une utopie éthique¹⁸, mais siège dans une relation intime avec l'immanence du social.

b) L'entrée en scène du tiers

L'entrée en scène du tiers a lieu à des moments correspondants dans l'argumentation de *Totalité et Infini* et dans celle de *Autrement qu'être*; la discussion se situe dans les deux cas immédiatement après que l'essentiel de la relation éthique fondamentale ait été exposé. De manière générale, le concept de tiers revêt le même sens dans les deux œuvres maîtresses de Lévinas: « le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable »¹⁹. Le tiers constitue effectivement l'autre de l'autre, c'est-à-dire une troisième figure qui, sollicitant également le même, introduit une dynamique tripartite dans la responsabilité. Il témoigne du fait que l'obligation éthique dont le même est investi ne provient pas d'un seul visage, mais est en fait suscitée par une pluralité de singularités. L'apparition de la figure du tiers dans ces deux textes majeurs place la responsabilité éthique dans un contexte collectif où devant la pluralité des visages naît la nécessité de justice. En dépit du fait qu'à

¹⁸ Voir à ce sujet Miguel Abensour, « Penser l'utopie autrement », dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne, 1991, Paris.

¹⁹ AE, p. 245.

l'égard de maints aspects, ces œuvres divergent considérablement l'une de l'autre – et c'est au sens que prennent ces transformations que sera consacré le chapitre subséquent – il n'en demeure pas moins que la réflexion autour de la notion de tiers témoigne d'une continuité indéniable entre elles. À la lumière de la présence d'une note²⁰, accompagnant la discussion sur la justice au chapitre 5 de AE, référant directement à la section « Autrui et les autres » de TI, il est possible de constater que le questionnement sur le tiers dans le texte postérieur s'inscrit véritablement comme prolongement de la discussion amorcée dans la précédente grande œuvre de Lévinas. L'importance pour l'auteur de mettre au jour l'ancrage social de l'éthique s'exprime nettement par les considérations concernant le tiers qui suivent, dans ses deux ouvrages majeurs, l'exposition des caractéristiques de la responsabilité infinie envers l'autre. Ces passages témoignent du fait que Lévinas considère que les obligations éthiques qu'impose la relation intersubjective originelle naissent au sein d'une réalité sociale dans laquelle la vocation unilatérale de la responsabilité fondamentale est nécessairement dérangée par la nécessité de répondre de la demande de chacun.

L'importance d'attester la présence d'une pluralité d'altérités est aussi exprimée dans certains textes plus tardifs, dont « De l'unicité », où Lévinas pose la nécessité qu'

une mesure se superpose à l'« extravagante » générosité du « pour-l'autre ». (...) Il y a là, certes, la réduction indispensable de l'unicité humaine à la particularité d'un individu du genre humain, à la condition de citoyen. Dérivation²¹.

La responsabilité éthique est *de facto* suscitée par un appel provenant de la part de *plusieurs* autres, et ceci requiert que, par souci de justice, l'obligation absolue envers l'autre dérive de son objet unique afin que tous puissent être considérés sur un

²⁰ AE, p. 246.

²¹ EN, p. 202.

même pied d'égalité. Or la mise en place d'une égalité dans ce contexte nécessite inévitablement un exercice de comparaison, de pesée et de calcul des obligations devant les diverses unicités humaines, qui pourtant avaient d'abord été définies comme singularités incomparables et irréductibles à toute systématisation. En société, il faut effectivement, pour rendre justice à chacun, poser des priorités, généraliser, thématiser, et objectiver, afin de mettre sur pied des institutions et de conférer à l'éthique une portée universelle. La figure du tiers vient en fait « corriger » la « relation asymétrique » entre le même et l'autre, où le même serait toujours infiniment responsable envers la singularité de celui qui le regarde. Elle inaugure une ouverture relationnelle tripartite, imposant par conséquent la nécessité d'une « coprésence des partis sur un pied d'égalité »²². En effet, à la demande éthique devant laquelle le même est investi d'une responsabilité qui l'excède se superpose la nécessité d'une symétrie des relations éthiques, d'une réciprocité dans la responsabilité. Dans les passages de ses deux œuvres charnières mentionnés plus haut, le discours de Lévinas s'ouvre donc sur la nécessité d'une responsabilité sociale, où les acteurs sont présentés comme ne participant pas d'une relation éthique duelle, mais comme étant investis d'une obligation infinie qui se parcellise et introduit le « retournement du sujet incomparable en membre de la société »²³ exigé par la justice.

Il importe d'insister sur le fait que l'entrée en scène du tiers n'est pas un fait empirique et ne s'inscrit pas de manière chronologiquement postérieure à la proximité originelle entre le même et l'autre; « Non pas qu'il y ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime se soucie de justice »²⁴. Au contraire, « le

²² AE, p. 245.

²³ AE, p. 247.

²⁴ TI, p. 234.

tiers me regarde dans les yeux d'autrui »²⁵. En effet, réside déjà en la proximité de la relation intersubjective une ouverture sur le genre humain et sur la pluralité des unicités qui la composent et réclament justice et mesure. Dans son récent ouvrage sur Lévinas, Didier Franck insiste de manière particulièrement marquée sur l'idée selon laquelle la justice n'est pas postérieure ou superposée à l'éthique, mais s'inscrit de manière contemporaine à la proximité du même et de l'autre²⁶. En effet, la relation éthique ne se fige pas comme responsabilité exclusive quant à son objet, mais nourrit en son fondement même la nécessité de sa propre diffusion. Paradoxalement, l'exigence de la limitation de la responsabilité définie comme illimitée réside en son propre sein. En posant qu' « autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes »²⁷ et que justice doit être rendue à chacun, Lévinas justifie le calcul thématissant et l'ontologie. En effet, afin de mettre en œuvre la responsabilité éthique au sein de la collectivité, un discours objectif ainsi qu'un calcul impersonnel et autoritaire sont requis. Par l'introduction de la question du tiers et de la justice, nous assistons donc à la récupération de thèmes qui avaient d'abord été frappés d'anathème pour le recouvrement et la réduction de la relation éthique fondamentale qu'ils opéraient.

Le tiers et la justice, comme le signale Fabio Ciaramelli, autorisent « le retour à l'intelligibilité de l'immanence »²⁸ et rendent légitimes des opérations thématissantes, systématiques, objectives et totalisantes. La section « Autrui et les autres » de TI et le chapitre 5 de AE sont les théâtres d'une rencontre paradoxale des thèmes de l'éthique et du politique. Ces passages, où *de facto* le concept de

²⁵ Ibid.

²⁶ Didier Frank, *L'un-pour-l'autre : Lévinas et la signification*, Presses Universitaires de France, 2008, Paris.

²⁷ AE, p. 246.

²⁸ Fabio Ciaramelli, *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, Éditions Oussia, 1989, Bruxelles, p. 16

justice prend une place importante, mettent en relation les deux pôles de la dyade et leur confère un rôle particulier. En fait, le dévoilement de la propension de la pensée occidentale à établir la suprématie de l'ontologie, s'il constitue une des grandes innovations de la pensée lévinassienne, ne s'inscrit pourtant pas comme une évacuation intégrale de la thématique politique et ontologique. C'est effectivement ce que prouve une analyse de la figure du tiers, ainsi que de la nécessité de justice qu'elle implique. Pour Didier Franck, « c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages (...) que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable »²⁹. Son « entrée permanente »³⁰ dans le face-à-face implique la contemporanéité de l'éthique et de l'ontologie dans la naissance même de la responsabilité.

Somme toute, le concept de tiers et celui de justice constituent les outils conceptuels qui permettent de présenter le plus clairement la nécessité de conjuguer le caractère infini de la responsabilité éthique et l'exigence d'une certaine égalité politique. Le tiers marque le lieu de rencontre entre les deux couches de signification qui traversent l'œuvre lévinassienne. Il ouvre l'espace conceptuel qui rend possible la rencontre des deux pôles du paradoxe. Or si ce lieu d'échange apparaît avec l'entrée en scène du tiers, il demeure tout de même que Lévinas s'abstient de statuer sur les mesures concrètes qu'il faudrait adopter afin qu'au sein de la réalité politique, où plusieurs autres suscitent la responsabilité éthique tout en demandant justice, se manifestent les fondements de l'éthique intersubjective. La possibilité de l'expression de la proximité dans un contexte social ou politique pourrait sembler compromise par le silence de l'auteur sur les modalités spécifiques du passage de la

²⁹ *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, p. 231.

³⁰ *Ibid.*

transcendance de l'appel éthique infini à l'immanence du politique. En fait, il est intéressant de constater que la justification de ce mouvement, dans AE, texte qui approfondit l'idée d'une politique éthique, est effectuée par le recours à Dieu, ce qui pour certains auteurs, dont Gillian Rose, est éminemment problématique. En effet, dans ce texte, Lévinas affirme que c'est avec l'aide et la grâce de Dieu que peut s'instituer « le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres »³¹. Le politique est présenté comme étant en mesure de revêtir une dimension éthique, mais uniquement grâce à l'Être suprême, qui seul semble rendre possible la justice au plan social. Le concept de tiers implique la possibilité et la nécessité d'un lieu de passage entre les pôles de la dyade, mais Lévinas semble néanmoins omettre de s'exprimer sur les modalités de ce mouvement.

c) Les problèmes posés par la figure du tiers

Pour Gillian Rose, la notion de tiers est le terme le plus équivoque et le plus ambigu de toute la pensée lévinassienne. Selon elle, le passage de la dimension éthique à la sphère politique s'avère un échec précisément parce que Lévinas refuse de statuer sur les procédés qui permettraient à l'éthique de se manifester au plan historique. S'appuyant sur des prémisses d'inspiration hégélienne, elle développe, entre autres dans *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*³² et dans *Dialectic Of Nihilism: Post-Structuralism and Law*³³, une critique radicale du post-modernisme et du néo-kantisme et qualifie d'irresponsable l'omission des véritables questions politiques et historiques dont font preuve les penseurs qui adhèrent à ces écoles. Lévinas, qu'elle associe au mouvement post-moderne, évacuerait la question de la

³¹ AE, p. 250.

³² *The Broken Middle: Out of Our Ancient Societies*, Blackwell, 1992, Oxford.

³³ Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law*, Blackwell, 1984, Oxford.

réalisation institutionnelle et légale de l'éthique dans l'histoire, et ceci compromettrait selon elle inévitablement son projet éthique. Son entreprise ne serait qu'une reproduction de la dualité kantienne dans un contexte différent, réinstaurant l'impossibilité du passage de la raison pure à la raison pratique.

Pour Rose, la tentative de réconciliation de l'éthique et du politique s'accomplit chez Lévinas par la sacralisation d'un moyen terme, le tiers, trônant de manière irrationnelle et inexplicable au-dessus du paradoxe irréductible entre l'éthique et le politique. Elle l'accuse même de dissimuler une théologie politique, « *replacing the broken with the holy middle* »³⁴, qui se manifeste à son avis explicitement par le recours à Dieu au chapitre 5 de AE. Selon elle, l'éthique lévinassienne demeure donc, malgré les précautions que l'auteur prend, du domaine du sacré et siège inévitablement à l'extérieur du social et du politique. Le problème de l'articulation de la dualité de la relation éthique et de la multiplicité des demandes éthiques dans la société demeure véritablement sans réponse. En fait, la possibilité d'une mise en œuvre de la responsabilité envers tous et chacun, y compris pour moi, demeure chez Lévinas de l'unique et mystérieux ressort divin. La critique de Rose, dont nous ne pouvons ici que signaler la rigueur et la concision du développement, en dépit du fait qu'elle hérite, de manière générale, des fondements de la pensée hégélienne, que Lévinas rejette en bloc comme témoignant d'un impérialisme réducteur de la raison, a le mérite de mettre en lumière les difficiles questions que soulève la figure du tiers chez Lévinas.

Gillian Rose n'est vraisemblablement pas la seule à s'inquiéter de ces questions, et maints autres auteurs, dont la pensée est plus proche de celle de Lévinas et dont la critique revêt des habits moins polémiques et davantage

³⁴ *The Broken Middle: Out of Our Ancient Societies*, p. 267.

constructifs que la sienne, signalent aussi les difficultés importantes que pose l'entrée en scène du tiers. En effet, alors que Ricoeur, dans *Autrement*, parle d'une « irruption déconcertante du thème du tiers et de la justice »³⁵. Derrida, dans *Adieu*, met en garde contre « les redoutables problèmes (...) qui surgissent avec le tiers (...) sous le mot de justice »³⁶. Didier Frank, pour sa part, caractérise la contemporanéité de l'autre et du tiers qui apparaît dans certains passages de « grande difficulté (...) qui concerne toute l'entreprise lévinassienne »³⁷.

Apparaissent en effet maintes questions, à la lecture des passages concernant le tiers et la justice, dont les réponses sont loin d'être triviales, et nécessitent une vue d'ensemble de toute l'architecture de la philosophie lévinassienne afin d'être aperçues. Il est tout-à-fait légitime de s'interroger, dans un premier temps, sur le sens de ce qui peut sembler constituer un retour soudain à l'ontologie, à la subsomption de l'unicité des individus et du caractère infini de la responsabilité sous une conscience égalitaire et collective. Les exigences qui apparaissent dans la sphère sociale sont de fait généralement définies par Lévinas comme appartenant au règne de l'être et du savoir ontologique : « L'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience, du rassemblement en être, (...) la finitude de l'essence rassemblant l'absence dans la présence »³⁸. À la lumière de ces considérations, il est en effet permis de demander si le souci de justice, qui réclame la mesure de la responsabilité éthique, compromettrait le caractère illimité de l'obligation envers l'autre et ébranlerait du coup la fondation de l'éthique lévinassienne? De fait, il importe de se questionner à savoir si l'« on peut tempérer

³⁵ Paul Ricoeur, *Autrement*, Presses universitaires de France, 1997, Paris p. 19.

³⁶ AD, p. 26.

³⁷ *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, p. 159.

³⁸ AE, p. 246.

ou modérer ce dont l'excès est la nature sans le dénaturer »³⁹. Au final, comme le demande Diane Perpich, « *is the beginning of justice the end of ethics?* »⁴⁰

Le mouvement vers la nécessité d'une certaine objectivité neutre au plan sociétal, présent comme nous le verrons à différents niveaux dans les deux œuvres maîtresses de Lévinas, pourrait sembler à premier abord inopiné, car le calcul ontologique est avant tout défini comme trahissant impitoyablement le caractère irréductible de la relation éthique originelle. Or même si le lien intrinsèque et irrécusable entre l'éthique et l'ontologie est certes explicité davantage dans AE ainsi que dans certains textes plus tardifs, dont « Paix et Proximité »⁴¹, que dans TI, le fait que « la présentation du visage me met en rapport avec l'être »⁴², sans pourtant qu'elle n'y soit réductible, est une idée qui traverse de part en part l'œuvre lévinassienne. En fait, la coprésence de l'autre et du tiers est constitutive des fondations même de la philosophie lévinassienne, et la nécessité de justice, loin de s'inscrire postérieurement en contradiction avec l'idéal éthique, lui est contemporaine. À cet égard, certaines interrogations s'imposent : Comment peut-on envisager être responsable de manière infinie envers tous et chacun? Quels sont les critères qui permettraient d'établir des priorités dans la mise en œuvre du respect de l'obligation éthique? Lévinas envisage ces questions dans AE, sans pourtant leur donner de réponse explicite. Il demande en effet : « Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils faits l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? »⁴³.

L'entrée en scène du tiers laisse se profiler la nécessité impérative de justice et atteste du coup l'existence d'une relation entre l'autre et les autres au sein de la

³⁹ *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, p. 229.

⁴⁰ Diane Perpich, "A Singular Justice", *Philosophy Today*, vol. 42, Supplement, 1998, p. 61.

⁴¹ Emmanuel Lévinas, « Paix et proximité », *Cahier de la nuit surveillée*, Jacques Rolland (dir.) Verdier, 1992, Lagrasse.

⁴² TI, p. 233.

⁴³ AE, p. 245.

pensée lévinassienne, sans pourtant offrir de réponses claires aux précédentes interrogations. L'étude du rôle de la justice au sein de la phénoménologie de Lévinas, comme nous le verrons au chapitre suivant, ne permet pas davantage de circonscrire les modalités de relation qui seraient requises afin que l'éthique puisse communiquer avec l'ordre de l'ontologie ou du politique. Or une telle analyse permet néanmoins de dévoiler le sens du mutisme de Lévinas ainsi que du recours à Dieu lorsqu'il est question du passage entre ces deux ordres. En fait, la justice est une notion qui se comporte de manière très particulière chez Lévinas. D'un texte à l'autre, elle semble parfois revêtir un sens différent. Mon objectif sera à présent de suivre la réflexion lévinassienne autour de cette question au sein de l'évolution générale de sa pensée, afin de voir quelles sont les raisons qui sous-tendent les différents éclairages qu'il donne au concept de justice à travers son œuvre. C'est en éclairant la complexité de la notion de justice qu'il sera possible de mettre au jour le sens de ce que l'on pourrait comprendre à tort comme un retour inopiné à l'ontologie. Seule une vue d'ensemble de la réflexion de Lévinas sur la justice permet de constater le lien irrécusable entre « l'ordre de l'être et de la proximité »⁴⁴ et ainsi de porter un nouvel éclairage sur ces apparentes contradictions et apories. C'est pourquoi le chapitre suivant sera consacré à déceler les motivations qui sont sous-jacentes aux plus grandes modifications, clarifications et variations apportées par l'auteur à sa philosophie de manière générale, et plus particulièrement au concept de justice.

⁴⁴ AE, p. 249.

d) De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* : La justice remaniée

Les questions soulevées au précédent chapitre, en dépit du fait qu'elles soient abordées davantage dans les textes plus tardifs de l'auteur, sont en germe dès les premiers travaux de Lévinas. Abordée dès « Le moi et la totalité »⁴⁵, publié en 1954, mais aussi dans TI, la réflexion sur la coprésence d'autrui et des autres prendra un sens et une forme plus définis subséquemment, particulièrement dans AE. TI est avant tout consacré à la description de la première expérience du monde de l'égo comme sensibilité plénière, préalable à toute représentation, sous les modalités de la jouissance, de l'habitation, de la possession et du travail. Analysant d'abord ces relations ayant lieu au sein du même, Lévinas démontre comment derrière celles-ci se profile la présence de l'autre qui vient imposer, par sa présence comme altérité irréductible, des limites au moi. TI vise de fait à mettre au jour comment le caractère infini de l'obligation éthique qui surgit de la rencontre de l'autre excède absolument l'ordre de l'être et de la conscience. La seconde œuvre maîtresse de Lévinas, AE, quoiqu'elle s'inscrive de manière générale en continuité avec ce projet, abandonne maints thèmes développés dans TI et met de l'avant plusieurs concepts nouveaux qui, comme nous l'avons entrevu plus tôt, peuvent à la limite sembler désavouer les précédentes intuitions de l'auteur.

À la lumière des différences marquées, autant en ce qui a trait au contenu qu'au style, entre le premier grand texte et la seconde œuvre charnière de Lévinas, la question se pose d'une part à savoir si AE s'inscrit en continuité avec les réflexions proposées dans le précédent grand ouvrage et, d'autre part, quelles sont

⁴⁵ EN

les raisons qui ont motivé sa rédaction⁴⁶. Ces interrogations ont fait avec raison couler énormément d'encre dans la littérature secondaire. Celles-ci concernent en l'occurrence directement notre propos. En effet, si la question de la justice et du tiers est abordée dans les deux textes, elle n'y revêt ni le même sens ni la même importance. Je me propose donc, en outre en prenant appui sur la critique que Derrida effectue de TI dans « Violence et métaphysique »⁴⁷, texte qui semble avoir un certain rôle à jouer dans les modifications apportées à la philosophie de Lévinas dans AE, d'étudier comment la transformation du sens de la justice ainsi que des questions et des difficultés que pose la présence du tiers s'inscrivent au sein de l'évolution générale de la pensée lévinassienne. Nous verrons en fait comment les variations qui apparaissent dans AE peuvent permettre de saisir le sens de l'éclairage différent que reçoit la justice ainsi que les questions liées à la présence du tiers dans certains passages cette œuvre.

D'abord, s'il est difficile de savoir précisément dans quelle mesure AE s'inscrit en réponse à VM, il est pourtant clair que les inquiétudes soulevées par Derrida dans ce texte ne laissent pas Lévinas indifférent. AE ne s'inscrit vraisemblablement pas uniquement en réponse à la critique derridienne, mais l'analyse du propos exprimé dans VM permet de mettre en exergue les motivations qui sous-tendent d'importantes transformations et clarifications qui y sont opérées. Dans la préface à l'édition allemande de TI, publiée en 1987, Lévinas pose clairement que AE s'inscrit comme prolongement de TI : « Certains thèmes du premier ouvrage sont repris et renouvelés ou reviennent sous d'autres formes (...);

⁴⁶ Ces questions se posent d'emblée à la lumière, comme nous l'avons remarqué, de la transformation du concept de justice, qui revêt dans AE des caractéristiques ontologiques, alors que dans TI, il était davantage associé à l'ordre éthique.

⁴⁷ Jacques Derrida, *Adieu*, Galilée, 1997, Paris.

certaines intentions y sont précisées »⁴⁸. Or la continuité générale entre ces textes, de fait confirmée par la plupart de commentateurs, doit être nuancée. En effet, un peu plus loin dans sa préface, Lévinas, « pour éviter les malentendus »⁴⁹, dit-il, éclaire certaines modifications apportées dans AE. Les deux variations abordées par l'auteur dans ce passage s'avèrent très instructives, et nous allons voir comment elles permettent de mettre en perspective les nouveaux éléments qui apparaissent au sein de la discussion autour du tiers et de la justice dans sa seconde grande œuvre.

Dans un premier temps, Lévinas pose que « *Autrement qu'être* évite déjà le langage ontologique – ou, plus exactement, eidétique – auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir »⁵⁰. En effet, alors que dans sa première grande œuvre il cherchait avant tout à démontrer que la transcendance excède l'ontologie totalisante, Lévinas souhaite dans AE affranchir la relation éthique de l'ordre de l'être afin de la penser de manière indépendante. En effet, il affirme, à l'amorce de ce texte, sa volonté de « passer à l'*autre* de l'être, autrement qu'être. Non pas *être autrement*, mais *autrement qu'être* »⁵¹. Sa démarche ne vise plus seulement, comme dans TI, le dévoilement d'une couche de signification excédant le règne de l'être; l'auteur entreprend également dans AE de mettre au jour la structure qui conditionne la relation entre le caractère infini de la transcendance éthique et l'inévitable réduction ontologique de son expression. En fait, à l'aide du concept du Dit et de celui du Dire, comme nous le verrons sous peu, Lévinas isole la composante ontologique du discours afin de démontrer comment s'articule sa relation avec l'éthique. Il souhaite en ceci distinguer les deux aspects distincts, mais essentiels, de la signification.

⁴⁸ TI, p. I.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ AE, p. 13.

Derrida s'était en fait questionné, dans VM, à savoir si la rencontre de l'étant suprême, de l'autre, ne présupposait pas une pensée de l'être qui conditionnerait silencieusement l'expression de la demande éthique du visage. Selon lui, la priorité de l'étant sur l'être posée par Lévinas, la valorisation des « étant's à la fois engagés dans l'être et personnels (...) qui peuvent *parler*, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire »⁵², impliquerait en fait une précompréhension inavouée de l'être. En fait, l'expression pour Derrida est intimement liée à la pensée de l'être; « il n'est pas de parole sans penser et dire de l'être »⁵³. Or le visage est parole, et aucune phrase ne peut échapper à l'exercice de la violence du concept lors de son articulation. À son avis, si elle parvenait véritablement à échapper à la violence essentielle du discours, la pensée de Lévinas ne nous offrirait qu'« un langage sans phrase »⁵⁴. Pour Derrida, ce qui échappe à l'ontologie se refuse aussi à l'expression, et Lévinas fait donc fausse route en concevant comme non-violente l'obligation éthique. Lors de la rencontre de l'altérité absolue, le commandement ne saurait donc être donné sans l'exercice d'une certaine violence ontologique, à laquelle Lévinas tente pourtant de remédier.

C'est manifestement entre autres en réponse à cette accusation qu'interviennent les concepts de Dire de Dit – dont Ricoeur affirme qu'ils « sont les deux protagonistes du drame constitutif de l'énoncé du livre »⁵⁵ – qui visent essentiellement à démontrer comment l'expression du visage se distingue de la violence du discours ontologique. Lévinas pose que le visage s'exprime comme un Dire, en-deçà du Dit, avant tout discours, et s'inscrit dans une temporalité dite diachronique, c'est-à-dire dans un temps immémorial et irrécupérable qui précède

⁵² VM, p. 211.

⁵³ VM, p. 212.

⁵⁴ VM, p. 221.

⁵⁵ *Autrement*, p. 19.

l'ontologie et ne peut être ramené au présent. Langage pré-originel, le Dire renvoie à la responsabilité qui s'impose au même avant le discours. L'argumentation de AE s'articule effectivement dans son ensemble autour de la question de la relation entre l'ordre ontologique et éthique, et le grand défi de ce texte est d'expliquer comment peut s'exprimer l'éthique sans être avalée par le discours ontologique. Le Dire, signification pré-originelle et irrécupérable, qui précède tous les systèmes linguistiques et renvoie à la responsabilité éthique, est donc défini comme motivation du Dit ontologique, qui s'inscrit pour sa part comme condition de la thématization et de la connaissance. La grande innovation de cet ouvrage est l'exposition de l'interdépendance du Dire et du Dit. Lévinas affirme en fait que la subsomption du Dire, sens dont l'essence est irrécupérable comme présence, au rassemblement synchronique dans le discours, est en fait « le prix que demande la manifestation »⁵⁶. Indispensable, le langage ontologique qu'est le Dit s'avère la seule voie qui soit afin que l'autrement qu'être signifie dans le discours, étant pourtant inévitablement trahi par lui.

En fait, « *l'autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi *l'autrement qu'être* au dit où *l'autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement* »⁵⁷. Pour remonter au Dire, il faut donc constamment *dédire le Dit*, afin de viser vers ce qui à la fois excède l'ontologie et la justifie. C'est en fait en ceci que consiste pour Lévinas la tâche ultime de la philosophie : creuser le Dit afin de faire entendre le Dire, sens éthique qui outrepassé les limites du discours. En abandonnant le langage ontologique, dont il s'était servi dans TI afin d' « éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l'être ne

⁵⁶ AE, p. 17.

⁵⁷ AE, p. 19.

passent pour reposer sur un empirisme psychologique »⁵⁸, Lévinas souhaite néanmoins dans AE continuer à s'entretenir sur les structures fondamentales de la signification. Dans ce texte, à la fois en tant que philosophe et en tant qu'écrivain, Lévinas se trouve aux prises avec la difficulté de discourir sur ce qu'il définit comme échappant au logos, mais qui constitue la source originelle du sens. Par le style répétitif, plutôt opaque, saccadé et interrompu qu'il confère au texte, l'auteur tente de remédier autant que possible à la réduction ontologique inhérente à la manifestation dans le discours – *de facto* mise en exergue par Derrida – en jouant à la fois avec et contre le langage⁵⁹, afin de pointer vers une signification qui l'excède et le rend possible. Cette emphase sur la relation entre une signification éthique et son expression dans le discours ontologique constitue de fait la trame du second ouvrage de Lévinas et permet de saisir le sens du mouvement de retour à l'immanence qui se joue dans le 5^e chapitre du texte.

En effet, si, en outre en réponse aux accusations de Derrida, nous assistons à l'abandon du vocabulaire ontologique dans la quête de l'*autrement qu'être*, le texte s'ouvre pourtant dans un dernier moment sur l'étude du mouvement de retour du Dire au Dit, de l'éthique à l'ontologie. Simon Critchley, dans *The Ethics of Deconstruction*, circonscrit avec justesse les trois moments qui marquent l'argumentation de AE :

The exposition begins at the level of the Said, of entities exposed in their essence in the facticity of war and the domination of totality. The second moment is the move from the Said to the Saying, by peeling off the layers of ethical subjectivity until the structure of substitution is delineated in chapter 4. However, in a third moment, chapter 5 moves from the Saying back to the Said, in order to reopen the question of justice, politics, community, ontology, and philosophy, as well of the question of the question itself⁶⁰.

⁵⁸ TI, p. II.

⁵⁹ AU, p. 25.

⁶⁰ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell Publishers, 1992, Oxford, p. 229.

Le dernier moment de l'argumentation est caractérisé par un retour à l'ordre de l'être et du politique, présentés ici comme essentiels et toujours déjà en relation à l'éthique. Ceci survient après que Lévinas ait, dans un premier temps et aussi dans TI, critiqué sévèrement la dimension totalisante et violente du discours ontologique. La reconnaissance de l'importance du Dit, c'est-à-dire d'un discours objectif et public, afin que soit attestée la présence du tiers, constitue une des innovations essentielles de cette œuvre. En fait, cette reconnaissance du rôle du discours ontologique au service de la justice ouvre la voie vers une meilleure compréhension de la relation entre la transcendance de l'éthique et l'immanence du politique.

La question du tiers, comme nous l'avons vu, avait déjà été abordée dans TI, mais c'est dans AE que l'auteur en signifie plus particulièrement les modalités. Lévinas même accorde, comme le rappelle Derrida, que « TI n'y consacrait pas encore des analyses adéquates ». ⁶¹ Critchley ajoute : « *the entire argument for the move to le tiers is given in much greater depth and detail in Otherwise than Being, and occupies a much more important place in the argumentative development of the book* » ⁶². En effet, il semble que toute l'argumentation de AE converge vers la discussion sur le tiers et la justice, passage qui pave la voie vers une articulation de l'éthique et de l'ontologique. Or la montée en importance des concepts de justice et de tiers est néanmoins accompagnée d'importantes altérations des idées préalablement exprimées dans TI, tant en ce qui a trait à la nature même de ces notions qu'à leurs implications.

Comme annoncé au départ, dans la préface à l'édition allemande de TI, Lévinas avait ressenti le besoin de circonscrire deux variations générales opérées dans AE. Nous avons retracé dans un premier temps comment s'inscrivait l'abandon

⁶¹ AD, p. 112.

⁶² AD, p. 229.

du langage ontologique ainsi que pourquoi et comment AE, à l'aide des concepts du Dire et du Dit, visait à éclairer la nature de la relation entre la signification éthique et le discours thématissant. Attardons-nous à présent à la seconde modification dont Lévinas fait mention dans cette préface. Il affirme :

Il n'y a (...) aucune différence terminologique dans TI entre miséricorde ou charité, source d'un droit d'autrui passant devant le mien, d'une part, et la justice, d'autre part, où le droit d'autrui – mais obtenu après enquête et jugement – s'impose avant celui du tiers. La notion générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment.⁶³

Par ceci, Lévinas fait référence au fait que dans TI, il n'existe pas de différence entre la responsabilité pour l'autre et pour le tiers, qui sont toutes deux considérées comme appartenant à l'ordre éthique. Dans ce texte, Lévinas présente effectivement le langage comme justice. Ce concept est défini comme permettant un rapport éthique entre le même et l'autre, tout en maintenant une distance absolue entre eux; « Nous appelons justice cet abord de face-à-face, dans le discours »⁶⁴. La justice est également présente dans ce texte lors de la discussion sur le tiers, qui implique comme dans AE la nécessité d'une certaine conscience égalitaire, mais celle-ci n'est pourtant pas associée à l'ordre ontologique comme dans le second grand texte. Par cette phrase de sa préface, Lévinas confirme donc le fait qu'alors que la justice appartient dans TI de manière générale à la sphère éthique, AE la présente au contraire comme associée au registre de l'ontologie et de la thématisation.

En dépit des similarités qui existent entre la discussion sur le tiers et la justice dans TI et dans AE, ces concepts ne jouent toutefois pas le même rôle dans les deux textes. AE reprend l'idée de la présence du tiers dans l'autre, qui avait été exposée dans TI, et exprime le fait que les autres sont *a priori* concernés par l'obligation éthique, qu'il présente de fait comme toujours déjà enracinée dans un

⁶³ TI, p. II.

⁶⁴ TI, p. 67.

contexte social. La conséquence est que la responsabilité infinie doit inévitablement être soumise à la violence du calcul afin de répondre à la multiplicité des appels éthiques. La figure du même, de l'autre et du tiers se trouvent de fait dans une relation d'interdépendance tripartite d'où naît la nécessité de justice et donc du recours au discours ontologique afin de rendre compte de la pluralité des autres qui suscitent la responsabilité. En rangeant la justice dans AE davantage du côté du calcul thématissant, Lévinas souhaite de fait mettre en lumière l'impossibilité de concevoir l'éthique comme pure, c'est-à-dire comme dirigée vers un unique objet. En fait, le chapitre 5 de AE démontre que l'obligation éthique ne peut au fait être pensée de manière indépendante de la présence du tiers et donc de l'ordre ontologico-politique.

Lévinas vise en effet, en continuité avec la discussion sur la relation intime entre le Dire et le Dit, à démontrer non seulement la possibilité, mais aussi l'importance de la manifestation de l'éthique dans le discours et dans l'Histoire. La figure du tiers dans AE permet à l'éthique de s'ouvrir à la pluralité des autres, mais également permet d'évacuer le risque de solipsisme d'une relation duelle, qui pourrait se fermer sur son immanence dans la mesure où, comme il en sera discuté plus loin, il virerait vers une intimité close au reste du monde. En effet, Lévinas souhaite démontrer qu'il n'existe rien de tel qu'une éthique pure, et que la relation intersubjective originelle est toujours déjà façonnée par l'ordre politique dans lequel elle baigne. La présence du tiers dans ce texte, par la nécessité de la comparaison qu'elle impose, introduit une notion de justice dont le rôle est de mettre en lumière non seulement l'importance de concevoir la possibilité, par le biais de la figure de l'autre et de celle du tiers, d'un dialogue entre l'éthique et le politique, mais de la profonde intimité qui existe entre ces deux ordres distincts. Dans son article sur le

concept de tiers, Bernasconi tente de capturer le sens de la transformation que subit le concept de justice de TI à AE : « *one can speculate that this narrowing⁶⁵ of the term justice was brought about by Lévinas' desire to emphasize the intersection of the ethical and the political* »⁶⁶. AE atteste effectivement la dimension sociale et les aspects politiques de l'éthique.

Selon Burggraeve, commentateur qui s'est intéressé particulièrement aux implications politiques du concept de justice chez Lévinas, « *responsability in the third person (...) becomes increasingly prominent in and after AE. This is so because it permits Lévinas to extend his analysis of the I-Other relation into the socio-political domain* »⁶⁷. En effet, il est possible d'affirmer que nous assistons de manière générale à une emphase croissante sur la responsabilité dans le social dans l'évolution de la pensée de Lévinas. Ses écrits plus tardifs démontrent effectivement plus explicitement que l'éthique et le politique font de fait partie de la même structure. Il semble exister chez Lévinas un certain mouvement de pensée vers des questions de nature plus politiques à la fin de son œuvre. Par exemple, dans PP, publié en 1984, Lévinas pose la nécessité d'une réflexion sur les modalités d'une action citoyenne au sein d'un contexte social et politique qui serait fondée sur la justice. Dans d'autres textes tardifs, comme certains de ceux qui sont regroupés dans EN, et dans *L'au-delà du verset*⁶⁸ – par exemple « Politique après! » ou

⁶⁵ Je souligne. En effet, le jour sous lequel est présenté le concept de justice dans AE ne s'inscrit pas en contradiction avec ce qui avait été dit dans TI et dans d'autres textes précédents. Il s'agit en effet de ce que l'on pourrait appeler avec Bernasconi d'un « rétrécissement » ou d'un resserrement de sa portée. La section suivante sera consacrée à l'exposition de l'amphibologie du concept de justice, qui fait qu'en tant que pont entre l'éthique et l'ontologie (ou le politique) elle appartient aux deux registres. Nous verrons comment Lévinas peut mettre en lumière, selon ce qu'il souhaite démontrer, une facette ou l'autre de ce concept bivalent.

⁶⁶ « The Third Party », p. 86.

⁶⁷ Roger Burggraeve, *The wisdom of Love in the Service of Love*, Marquette University Press, Milwaukee, 2002, p. 123.

⁶⁸ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Éditions de minuit, Paris, 1982.

« l'État de César ou l'État de David » – ou encore dans certains essais tardifs du recueil « Difficile liberté »⁶⁹, Lévinas réitère l'importance du rôle joué par le politique.

Or il importe de voir que la nature de l'intérêt que Lévinas porte au domaine politique est très différente de ce que des auteurs qui participent de la tradition de la philosophie politique peuvent proposer. Quoique Lévinas propose une véritable théorie du politique, présenter sa pensée comme une philosophie politique qui pourrait s'inscrire au sein de la tradition contemporaine qui porte ce nom consisterait à commettre l'erreur d'omettre l'essence proprement phénoménologique de sa réflexion. Il faut de fait comprendre que l'auteur statue davantage sur l'espace conceptuel (*le* politique) au sein duquel sont rendues possibles les relations d'ordre politique que sur les modalités de ces rapports de force au sein de nos institutions nationales et internationales actuelles (*la* politique). Ceci dit, s'il est clair que Lévinas n'est pas un philosophe politique traditionnel, n'a pas la prétention d'être ni un politicologue, ni un juriste, il est clair, comme nous le verrons dans les derniers chapitres de cette étude, que ses réflexions sur la justice et le politique peuvent inspirer des réflexions critiques sur la discipline juridique ainsi que sur la structure et le fonctionnement des institutions politiques.

En fait, il faut voir que les problèmes soulevés à la base de son projet – en l'occurrence, le risque que de la souffrance et la faim de l'homme soient avalées par un système totalisant qui nie l'unicité de chacun – peuvent être résolus uniquement par des solutions éthiques qui s'inscrivent *de facto* dans un contexte politique, car autrement, l'injonction éthique demeurerait lettre morte. La pensée lévinassienne évolue en effet, surtout dans et après AE, autour d'une pensée de la réconciliation entre transcendance et immanence, d'un ordre politique ouvert, par la justice, sur

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, 1984, Paris.

son au-delà. Or en dépit du fait que nous puissions voir se profiler la possibilité d'un passage de l'éthique au politique ainsi que l'existence d'une relation d'intime entre ces deux couches de signification, Lévinas reste néanmoins silencieux sur les modalités de cette articulation. Nous avons vu comment l'éthique pouvait aspirer à freiner la tentation totalisante de l'ontologie ou du politique en rappelant l'unicité irréductible de chaque homme et le caractère infini de la responsabilité qu'elle suscite. Il importe à présent de voir comment, inversement, l'éthique s'ouvre au discours ontologique afin d'attester la pluralité du monde et de rendre justement à chacun ce qui lui est dû. Nous nous attarderons à présent aux modalités du troisième moment de AE : le retour du Dire au Dit ou de l'éthique au politique, mouvement passant par une justice pour tous que requiert l'éthique même. Nous verrons comment ce revirement vers l'être dans AE, qui témoigne d'une nécessité qui habite les prémisses mêmes de la pensée lévinassienne, s'inscrit comme une conséquence de la coprésence de la figure de l'autre et du tiers au sein de la relation éthique.

2. Du Dire au Dit

a) La contemporanéité de l'autre et du tiers

Dans TI, Lévinas affirmait déjà que la justice nécessite que soient considérés à la fois le proche et le lointain, le pauvre et l'étranger, l'autre et le tiers. Il semble néanmoins difficile de concevoir comment l'autre et le tiers, figures qui requièrent la mise en œuvre d'une responsabilité de nature si différente, peuvent être coprésentes au sein de la relation éthique. D'autant plus qu'en affirmant la contemporanéité de ces figures, Lévinas semble placer l'éthique et le politique sur le même pied d'égalité⁷⁰. Qu'advient-il alors de la priorité de l'éthique sur le politique qui semblait prévaloir dans TI? Quel sens peut dès lors prendre l'idée d'une antériorité de la responsabilité éthique infinie sur le discours ontologique si, à cause du souci de justice, elle semble inévitablement récupérée par le calcul politique? Le problème de l'expression du Dire éthique par le Dit ontologique ou dans la sphère politique révèle toute sa complexité au chapitre 5 de AE. Le retour nécessaire à l'ordre de l'être appelle en effet la question de savoir *comment* l'éthique peut s'exprimer dans un contexte politique sans se travestir.

Plusieurs des auteurs⁷¹ qui, depuis les dix dernières années, se sont penchés sur le thème du politique chez Lévinas et de sa relation à l'éthique, statuent comme nous l'avons vu sur le fait que le face-à-face même demande justice et s'inscrit donc *a priori* dans un contexte politique. L'autre et le tiers apparaissent ainsi explicitement sous leur plume comme des figures contemporaines. Le visage de l'autre revêt ainsi d'une certaine manière une dimension universelle, car il représente

⁷⁰ Dans son récent ouvrage, Didier Frank se questionne sur le sens de ce revirement : « Mais pourquoi avoir privilégié le face-à-face entre autrui et moi quand ce duo est toujours et aussi au moins un face-à-face entre autrui, le tiers et moi et, en fin de compte, une société », *L'un pour l'autre : Lévinas et la signification*, p. 237.

⁷¹ Perpich, Burggraeve, Simmons, Bernasconi, Ciaramelli, Peperzack, Caygill, Ricoeur, Sebbah, Salanskis, Frank, etc.

la demande éthique de tous les hommes. Selon Derrida, « c'est comme si l'unicité du visage était, dans sa singularité absolue et irrécusable, *a priori* plurielle »⁷². En effet, il apparaît, à la lecture des passages mis en exergue par ces commentateurs, impossible d'isoler la relation éthique infinie de son contexte social et politique, où la faim et la souffrance de tous et chacun comptent également. La limitation de la responsabilité, en faveur d'une justice pour chacun, est donc, comme nous l'avons expliqué au départ, inhérente à l'obligation éthique. Afin d'être exprimés au sein du social, les fondements de l'éthique lévinassienne commandent eux-mêmes la mesure de l'infini dont ils vivent. À la lumière de ces considérations, force est de constater que pour Lévinas, de la même manière que le politique, laissé à lui-même, s'imposerait comme totalitaire, une éthique pure, coupée de la réalité politique, serait vraisemblablement injuste et ferait violence à l'exigence éthique réclamée par chaque homme.

En fait, l'éthique même requiert la justice, et c'est en son nom que le recours au calcul politique, afin de rendre justice à chacun de manière égalitaire, est effectué. Ce qu'il faut voir, comme le rappelle Critchley, c'est que « *Lévinas's critique of politics and his insistence on the primacy of ethical difference does not result in an a-politicism* »⁷³. En effet, la primauté de l'éthique sur le politique dont parle Lévinas n'est pas de nature chronologique, car ce sont, comme les précédentes considérations permettent de conclure, des réalités contemporaines. Le politique chez Lévinas ne doit pas être compris comme une dénaturation postérieure de l'éthique, mais comme une condition inhérente à sa réalisation. L'antériorité de l'éthique s'inscrit plutôt comme diachronie, comme un sens originel et immémorial qui ne peut être ramené au présent, mais qui donne sens au politique. Échappant à

⁷² AD, p. 190.

⁷³ *The Ethics of Deconstruction*, p. 222.

l'emprise de la conscience intentionnelle, qui rassemble l'altérité en une présence égologique immédiate, l'exigence éthique justifie et commande la « synchronisation du divers »⁷⁴ sans s'y réduire. Lévinas appelle en fait à constater que la socialité effective, où la justice ordonne que la responsabilité se concrétise en une objectivité impartiale, présuppose la pluralité irréductible des visages uniques qui rompent avec la temporalité ontologique de la *polis*. En fait, la comparaison des incomparables et le rassemblement des unicités en genre qui sont requis par une justice calculatrice ne réduisent pourtant pas la grandeur du visage :

Objectivité de la justice (...) offusquant l'altérité du visage qui originellement signifie - ou commande - en dehors du contexte du monde et qui ne cesse pas, dans son énigme ou dans son ambiguïté, de s'arracher et de faire exception aux formes plastiques de la présence et de l'objectivité qu'il appelle cependant en appelant à la justice.⁷⁵

En fait, tout en demeurant extérieur au monde et à la représentation, le visage se concrétise également comme tiers dans le politique et commande l'objectivité. Contemporaines, le tiers et l'autre sont deux facettes de la même figure. L'éthique et le politique apparaissent par conséquent comme des couches de significations concomitantes. L'antériorité du premier terme sur le second s'inscrit donc phénoménologiquement et non chronologiquement, et justifie la rationalité que requiert la vie en collectivité.

Comme le rappelle Derrida, qui s'est penché particulièrement sur ceci dans « Le mot d'accueil »⁷⁶, la question de savoir s'il est possible de déduire une politique de l'éthique lévinassienne est mal posée, car une déduction présupposerait nécessairement une antériorité chronologique d'un ordre sur l'autre. Le politique et la conscience intentionnelle sont toujours en retard par rapport au moment de l'exigence éthique absolue, *a priori* et irrécupérable. C'est pour cette raison qu'il doit

⁷⁴ EN, p. 171.

⁷⁵ EN, p. 173.

⁷⁶ AD.

constamment chercher à la rattraper en s'ouvrant vers elle, et non parce que l'éthique aurait eu lieu *avant* le politique, qui la dénaturerait. En fait, comme le Dire qui peut se manifester sous la forme d'un Dit ontologique, sans pourtant s'abîmer en lui, l'éthique peut résonner dans le politique sans s'y s'épuiser. À partir du politique, comme à partir du Dit, on peut voir scintiller l'éthique, qui sourd d'un au-delà de l'être. Se montrant comme clignotement provenant d'une origine insaisissable, elle s'exprime dans le vivre ensemble sans pouvoir être réduite au discours ontologique.

De la même manière que le Dit permet au Dire de faire sens au sein d'un logos public et partagé, le politique, en dépit du fait qu'il appartient à l'ordre de l'ontologie et introduise par conséquent certaines limitations, peut conférer à l'éthique une portée sociale. L'éthique doit attester sa relation avec l'ordre politique, et ce, malgré les paradoxes que cela implique, sans quoi elle risque d'être frappée d'un malheureux anhistorisme. Dans son article sur la figure du tiers, Simmons pose: « *The (...) interdependent relationship between the saying and the said serves as the paradigm for the relationship between ethics and politics.*⁷⁷ » En effet, comme le Dire qui ne peut échapper au discours ontologique dans son expression, la responsabilité éthique, pour se concrétiser dans la justice, doit s'exprimer dans un langage objectif qui appartient à l'ordre politique. Ainsi, de la même manière qu'il pose la nécessité que le Dire se soumette au Dit afin de se manifester, sans quoi la demande éthique resterait lettre morte, Lévinas met en garde contre le caractère hermétique que revêtirait une relation éthique épurée de la réalité politique dans laquelle pourtant elle baigne.

⁷⁷ William Paul, Simmons, "The Third", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 6, 1999, p. 93.

b) Pour une éthique publique

L'importance de l'ancrage de la relation éthique dans un contexte social est manifeste dans plusieurs textes où Lévinas prône son ouverture sur l'ensemble de l'humanité. Dès « Le Moi et la Totalité », publié en 1954, dans le chapitre nommé « le troisième homme », Lévinas dénonce le caractère totalisant de ce qu'il appelle la « la société intime », « toute semblable par son autarcie à la fausse totalité du moi. En fait, une telle société est à deux, de moi à toi. Nous sommes entre nous. Elle exclut les tiers »⁷⁸. Lévinas récuse le fait que la relation éthique soit fondée sur le modèle du couple, clos sur lui-même dans un égoïsme narcissique, oubliant l'appel éthique de tous les autres. Dans ses premiers travaux, Lévinas propose une conception de l'amour plutôt péjorative; la relation amoureuse du couple est présentée comme « négation de la société (...) réfractaire à l'universalité »⁷⁹. C'est en fait précisément cette clôture que l'auteur reproche à la relation Je-Tu chez Buber, qui privilégie selon lui la relation privée⁸⁰. Pour Lévinas, la relation éthique n'est donc ni intime, ni auto-suffisante. Il pose également dans TI, dans le chapitre « Autrui et les autres », que « le langage, comme présence du visage, n'invite pas à la complicité avec l'être préféré, au « je-tu », se suffisant et oublieux de l'univers; il se refuse dans sa franchise à la clandestinité de l'amour où (...) il se mue en rire ou en roucoulement »⁸¹. La portée sociale de la relation éthique, rendue nécessaire par le dévoilement de la présence inhérente du tiers dans le visage, si elle est davantage mise en exergue et problématisée à partir de AE et dans plusieurs des textes suivants, traverse pourtant de part en part toute la pensée lévinassienne.

⁷⁸ EN, p. 29.

⁷⁹ Ibid., p. 30.

⁸⁰ Lévinas affirme en effet : « La relation à autrui n'est pas symétrique, ce n'est pas du tout comme chez Martin Buber, quand je dis Tu à un Je, à un moi, j'aurais aussi d'après Buber ce moi devant un moi comme celui qui me dit Tu. Il y aurait par conséquent une relation réciproque. Selon mon analyse, par contre, dans la relation au visage, ce qui s'affirme c'est l'asymétrie. », « Philosophie, Justice et Amour », EN, p. 115.

⁸¹ TI, p. 234.

En fait, la nécessité d'une justice qui viendrait mesurer le caractère infini de la responsabilité dans un contexte politique est inscrite dans l'obligation éthique même. En fait, comme le rappelle Annabel Herzog dans son essai sur le politique chez Lévinas, « *Without politics, ethics would perhaps forget, because of its extravagance, the concrete reality of hunger and its possible solutions* »⁸². Selon elle, la justice permettrait de contraindre l'éthique à se rattacher à la multiplicité matérielle du social, qu'elle a tendance à éluder afin de répondre du caractère infini de l'obligation unilatérale envers l'autre en tant qu'unique. Autant que l'éthique est nécessaire afin de contrer la violence du politique, la justice doit imposer une modération de l'éthique, afin que celle-ci puisse signifier dans le monde. Dans PP et dans plusieurs des textes tardifs qui se trouvent dans *Difficile Liberté*, il devient clair que l'éthique seule n'est pas en mesure de remédier à la faim des hommes. En effet, la responsabilité pour la souffrance de l'autre n'est pas spirituelle pour Lévinas, mais requiert un don matériel et économique. Comme le pose Burggraeve, qui a analysé avec une singulière lucidité les implications politiques de certains textes lévinassiens, le caractère infini de la responsabilité n'exclut pas la nécessité d'une certaine conscience matérialiste dans un contexte social⁸³. En effet, dès 1952, Lévinas affirme, dans « Éthique et esprit » : « s'attacher au sacré est infiniment plus matérialiste que de proclamer la valeur – incontestable – du pain et du bifteck dans la vie des humains »⁸⁴. L'exigence du don au pauvre, à la veuve et à l'orphelin que requiert l'éthique, implique ainsi la nécessité d'un calcul politique de partage matériel des richesses dans un esprit d'égalité.

⁸² Annabel Herzog, « Is Liberalism all we need? Lévinas's Politics of Surplus », *Political Theory*, vol. 30, no. 2, 2002, p. 213.

⁸³ *The Wisdom of Love in the Service of Love*, p. 42.

⁸⁴ *Difficile liberté*, p. 21.

En fait, pour Lévinas, une éthique spirituelle serait non seulement *de facto* injuste et stérile, mais dangereuse. Dans « Le mot d'accueil », conférence prononcée en 1996, Derrida met en garde contre le danger de concevoir l'éthique comme pure. Il démontre en fait qu'elle s'avérerait aussi violente qu'un ordre politique qui serait laissé à lui-même. Selon lui, la figure du tiers permettrait une concomitance de l'éthique et du politique qui, dérangés l'un par l'autre dans leur finalité propre, se dépouilleraient réciproquement de leur pureté menaçante. Le tiers imposerait donc une double contrainte, un *double bind* : la demande de justice qui naît de sa présence s'inscrirait comme parjure de la relation éthique, tout en naissant paradoxalement d'elle. Selon Derrida, en trahissant l'obligation infinie qu'impose la relation intersubjective, « le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique même »⁸⁵. Si Lévinas n'en parle pas à ma connaissance en ces termes, il est pourtant certain que selon lui, de la même manière que l'éthique limite la propension totalisante du politique, la justice s'inscrit comme mesure de l'éthique infinie. Or la violence qui résulterait potentiellement de la clôture du politique sur lui-même ou de celle de l'éthique sur elle-même ne serait pourtant pas de même nature. Derrida ne distingue pas ces deux formes de violence, mais il importe de voir que si le politique tend à pécher par excès d'objectivité, en réduisant les unicités humaines à un sens ultime qui les contiendrait, c'est par excès de subjectivité que le ferait l'éthique, clôturant le rapport intersubjectif à la relation intime entre deux solitudes en oubliant la responsabilité qui s'impose envers les autres.

La justice, comme « parjure originaire », est ainsi rendue nécessaire par la bonté qu'exige la relation éthique même: « c'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre que tout

⁸⁵ AD, p. 66.

le discours de la justice se met en mouvement »⁸⁶. À partir de AE, cette bonté doit désormais intégrer les structures institutionnelles par le biais de la justice afin d'être féconde. Alors que dans TI, comme nous l'avons examiné précédemment, la justice est davantage associée à l'éthique, AE introduit une rupture entre celle-ci et la responsabilité⁸⁷. Cette distinction de l'éthique et de la justice, thèmes qui sont présentés ailleurs pratiquement comme synonymes, vise à mon avis, dans la seconde grande œuvre de Lévinas, à mettre en exergue l'ancrage social de la relation intersubjective. En fait, la séparation de ces concepts s'avère une conséquence directe de l'aspiration de Lévinas à mettre en lumière l'*articulation* des deux couches de significations paradigmatiques distinctes, mais interdépendantes, objectif qui meut toute l'entreprise de AE. L'éthique, qui avait pu paraître à la lecture de TI, et comme en témoigne Derrida par sa critique, sanctifiée dans sa pureté asociale et violente, est placée à partir de AE dans un contexte politique où le caractère infini de son exigence est modéré au profit d'une justice sociale, par des dispositifs qui appartiennent à l'ordre ontologique. La justice, rappelons-le, réclame dans ce texte l'équité, la raison, le droit, la loi et l'universalité.

Or celle-ci ne doit pas, si elle est davantage associée dans AE à la juridiction ontologique, être conçue comme « une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'"équilibre social", mettant en harmonie des forces antagonistes – ce qui serait une justification de l'État livré à ses propres nécessités »⁸⁸. En effet, la justice ne doit pas être perçue comme étant au service des institutions étatiques qui fonctionnent à partir du modèle de la compréhension économique de l'être, mais au contraire comme fondée sur la proximité. En dépit du

⁸⁶ EN, p. 241.

⁸⁷ Comme indiqué plus tôt, ceci est *de facto* attesté par l'auteur dans sa préface à l'édition Allemande de TI.

⁸⁸ AE, p. 248.

fait qu'elle requiert thématization et calcul et qu'elle s'inscrive comme trahison du caractère infini de l'impératif éthique, elle doit prendre l'autre comme principe premier et demeurer fondée sur la singularité de la responsabilité. En effet, l'éthique doit constamment venir critiquer et corriger les institutions politiques que requiert la justice, qui ne doivent jamais devenir stagnantes, mais demeurer toujours prêtes à être questionnées par l'idéal éthique qui les meut. La justice pour Lévinas doit donc avoir mauvaise conscience, car « elle sait qu'elle n'est jamais aussi bonne que la bonté qui la suscite est bonne »⁸⁹. Elle doit attester dans son exercice du décalage inévitable des législations et des calculs qu'elle exige par rapport à l'éthique, en s'inscrivant à la fois comme justification et critique des institutions politiques.

La justice servirait donc de médiation entre le Dire et le Dit, et c'est en fait parce qu'elle participe à la fois des deux couches de significations fondamentales, l'éthique et l'ontologie, que les définitions que Lévinas en donne dans différents textes peuvent parfois paraître contradictoires. En ce sens, l'on peut dire que la justice chez Lévinas consiste en une amphibologie, c'est-à-dire qu'elle possède deux facettes distinctes qui lui confèrent des facultés différentes. L'étude du concept de justice chez Lévinas, dans sa relation avec le tiers, permet de voir qu'il existe une autre option entre le choix d'une relation éthique duelle et privée et celui d'une raison impersonnelle réductrice. En effet, « s'offre une troisième voie pour comprendre la totalité comme totalités de moi's à la fois sans unité conceptuelle et sans rapport »⁹⁰. Cette voie, c'est la justice qui, en participant à la fois de l'ordre du Dit ontologique, tout en laissant transparaître le Dire, la trace. Pour Lévinas, c'est également ce en quoi consiste la vocation même de la philosophie : traduire dans le discours l'origine irrécupérable du sens sans tenter de l'épuiser.

⁸⁹ EN, p. 242.

⁹⁰ EN, p. 38.

c) La proximité de la justice et de la philosophie

L'ouverture de la question de justice dans AE répond aussi à la détresse de Lévinas face à la difficulté de *faire de la philosophie* sans tomber dans la réduction totalisante, frappée d'anathème dans TI. En effet, comme discours thématissant, la philosophie même échappe-t-elle à la violence du concept décriée par Derrida dans VM? C'est la question à laquelle Lévinas tente de répondre dans AE et dans plusieurs essais subséquents. Selon lui, si la philosophie demeure inévitablement, comme *logos*, du domaine du Dit, elle doit pourtant penser le Dire et signifier vers ce qui lui échappe. Pour Lévinas, en fait, « la philosophie sert la justice en thématissant la différence et en réduisant le thématissé à la différence »⁹¹. Comme fondement de la possibilité d'un ordre objectif qui pourtant n'oublierait pas son origine, mais pointerait vers elle, la philosophie partage ainsi une intime proximité avec la justice. Justifiée par la demande éthique, sa tâche consiste en la déconstruction perpétuelle de son propre Dit afin de dévoiler le Dire qui la meut. Comme chez Platon, elle est chez Lévinas au service du Bien au-delà de l'être, qu'elle doit paradoxalement par le *logos* emmener à l'être, afin que le Bien *soit*, qu'il entre dans l'histoire des hommes.

La philosophie, comme discours théorétique, est nécessaire parce que le tiers côtoie le visage de l'autre, et qu'il faut bien offrir un discours objectif, public et compris de tous pour qu'elle puisse signifier. Comme la justice, elle existe parce que le tiers est présent. Pour Lévinas, « la philosophie serait dans ce sens-là l'apparition d'une sagesse du fond de cette charité initiale; elle serait (...) la sagesse de cette charité, *la sagesse de l'amour* »⁹². La philosophie et la justice s'inscriraient donc non comme limite de la haine du même envers son prochain, mais comme limite de l'amour envers l'autre, de la responsabilité infinie dont il est investi envers lui. En

⁹¹ AE, p. 256.

⁹² EN, p.114. Mes italiques.

1982, dans des propos recueillis sous le titre « Philosophie, justice et amour », Lévinas pose effectivement la possibilité d'un « amour sans concupiscence »⁹³, d'une ouverture de la clôture sur elle-même de la relation amoureuse privée, telle qu'il la décrivait dans ses premiers écrits. En effet, l'auteur énonce la nécessité que la relation éthique duelle s'ouvre au tiers, à la justice et au discours thématissant dans lequel elle pourrait s'exprimer objectivement. En ceci, Lévinas réitère l'importance d'une certaine mesure à l'excès auquel appelle l'éthique et ce, sans que le caractère infini de l'obligation éthique ne soit désavoué.

La définition de la philosophie comme sagesse de l'amour et non comme amour de la sagesse vient effectivement mettre à nouveau en lumière la nécessité d'une limitation à la démesure de l'obligation éthique infinie. Comme la justice, « *philosophy is the enactment of this alternative movement between the Saying and the Said, between ethical love and political wisdom* »⁹⁴. En effet, elle s'inscrit à la fois comme la justification et la mise en question du discours ontologique. Ricœur lie avec raison dans *Autrement* justice, vérité et possibilité du discours philosophique. En fait, c'est avec la présence du tiers et de la justice qu'elle requiert que naît ce que Lévinas appelle la « question de la question », interrogation qui appelle le *logos*, la philosophie. Certes, la question ne vient qu'*après*⁹⁵ la demande de l'autre, mais s'inscrit comme nécessité d'un passage d'une responsabilité purement éthique à des obligations sociales qui requièrent la mesure et le calcul. Selon Lévinas, c'est au sein de la pluralité sociale, de l'inter-humain, que surgit la première question, celle de justice, qui appelle à la conscience philosophique. Dans PP, il pose :

⁹³ EN, p.113.

⁹⁴ *The Ethics of Deconstruction*, p. 235.

⁹⁵ Nous avons vu qu'il faut concevoir l'antériorité de l'obligation éthique non de manière chronologique, puisque nous avons démontré que la figure de l'autre et celle du tiers sont contemporaines, mais comme conséquence du caractère diachronique de l'exigence. C.F., p. 32

Le fondement de la conscience est la justice et non pas inversement. L'objectivité reposant sur la justice. À l'extravagante générosité du pour-l'autre se superpose un ordre raisonnable (...) de la justice à travers le savoir, et la philosophie est ici une *mesure* apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour.⁹⁶

Ce raisonnement sur la nécessité d'une certaine objectivité du discours limitant l'extravagance de l'obligation éthique, qui passe par le biais de la justice et de la philosophie, mène de fait au seuil du politique. Pour Derrida, « le saut sans transition, la mutation ruptive du « sans question » à la naissance de la « première question » définit du même coup le passage de la responsabilité éthique à la responsabilité juridique — politique et philosophique »⁹⁷. En effet, la nécessité de thématization philosophique en vue d'assurer la justice conduit à une obligation citoyenne envers chaque membre de la communauté sociale. C'est pourquoi, en dépit du caractère pour le moins alternatif de sa philosophie du politique, il est possible de voir comment peuvent être mises à l'œuvre concrètement les intuitions lévinassiennes, à la fois dans la sphère politique et dans la sphère juridique. Lévinas, ni philosophe politique ou du droit, ni politicologue, ni juriste, tient pourtant un discours de justice qui non seulement peut, mais *doit* s'inscrire dans le monde afin d'être fécond.

Pourtant, le lecteur de Lévinas, particulièrement devant AE, se trouve dans une position inconfortable habilement circonscrite par Bettina Bergo dans *Between Ethics and Politics* :

*Thus to come to terms with Levinas' last text is to find ourselves in a terrible circle, perambulating the points consisting in our desire to believe what he writes, and then passing to the point where we want to enact, in our turn, his gift to us. (...) Yet our desire to comprehend his ethics rejoins the desire to realize it. And the impossibility of transforming passivity into activity inclines us to despair, or to scepticism.*⁹⁸

⁹⁶ PP, p. 346.

⁹⁷ AD, p. 64.

⁹⁸ Bettina Bergo, *Lévinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Duquesne University Press, 2003, Pittsburgh, p. 212.

Le lecteur qui souhaite conférer une portée pratique à l'éthique lévinassienne sans tomber dans piège qui consisterait à faire de lui un philosophe politique s'avère en fait aux prises avec une question qui traverse de part en part l'œuvre du philosophe : *Qu'ai-je à faire avec la justice?* Devant cette question qu'il formule lui-même, l'auteur demeure néanmoins silencieux. Lévinas n'exprimera effectivement pas *comment* la justice, empreinte des fondements de l'éthique, peut arriver à inspirer la réalité politique ou à la transformer. Afin de saisir le sens de ces silences, il faut comprendre que le projet lévinassien vise à dévoiler un *autrement qu'être* et non un *être autrement*. Il affirme en effet : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique, j'essaie seulement d'en chercher le sens. On peut sans doute construire une éthique d'après ce que je viens de dire, mais cela n'est pas mon thème propre »⁹⁹. Mon objectif dans la prochaine section sera d'indiquer que si Lévinas n'offre manifestement pas d'outils tangibles afin de mettre en œuvre concrètement au sein de nos institutions politiques et judiciaires les principes fondamentaux de l'éthique qu'il dévoile, il prend pourtant soin de créer un espace conceptuel au sein de sa philosophie par le biais duquel l'éthique peut dépasser le champ de la relation entre le même et l'autre pour aspirer à revêtir une portée universelle.

d) L'universalité de l'éthique

La question de l'universalisation de l'éthique chez Lévinas exclut toute forme de prescription morale ou légale; le passage de la singularité humaine, qui fonde la relation éthique, à la généralisation que requiert la justice sociale s'effectue sans exhortation à une forme d'action politique particulière. Quoiqu'il soit possible de

⁹⁹ Philippe Nemo, *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo / Emmanuel Lévinas*, Librairie générale française, 1984, Paris, p. 95.

penser conjointement l'infinité de l'impératif éthique et la mesure qu'impose la figure du tiers, il reste qu'entre l'éthique et le politique demeure un hiatus, une case vide. Le moment de l'action est effectivement éludé chez Lévinas, qui s'attarde plutôt à circonscrire l'espace conceptuel dans lequel il doit se produire. En effet, Lévinas serait en accord avec Derrida, qui affirme que le passage à l'action, le moment de la décision, doit toujours être marqué d'un doute, car il existe de fait hors de la conceptualité. L'universalisation de l'éthique dans le concret du social n'est effectivement pas récupérée par la thématization ontologique; la singularité résiste à l'objectivité que requiert la justice. Lévinas ne statue pas philosophiquement sur les modalités d'une action qui serait conforme à l'éthique fondamentale, car comme le Dire qui échappe à sa propre manifestation dans le Dit, l'action, presque hors du temps, se refuse au concept¹⁰⁰.

C'est en outre le recours de Lévinas à des concepts comme celui de prophétie, de Dieu ou de l'illéite dans ses discussions sur le passage de l'éthique au politique qui induit Rose à dénoncer l'antinomie irréconciliable des deux couches de signification distinguées par l'auteur. Or ces concepts pour Lévinas n'ont pourtant rien de saint, mais participent de l'ouverture vers la possibilité d'une éthique universelle qui ne réduirait pas la singularité humaine qui l'anime. Dans TI, la discussion sur « Autrui et les autres » s'ouvre sur la notion de parole prophétique, qui « double tout discours (...) comme moment irréductible du discours suscité par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout

¹⁰⁰ C'est précisément la vacuité de cet espace entre le devoir et l'acte que Gillian Rose – grande lectrice d'Adorno – reproche à Lévinas, mais aussi à toute l'école postmoderne, érigée selon elle sur la sanctification d'un lieu de médiation vide. Si elle a raison d'en mettre en exergue la vacuité, elle a pourtant à mon sens tort de concevoir cet espace conceptuel comme un lieu saint qui justifie une théologie politique.

entière, dans les yeux qui me regardent »¹⁰¹. Le prophétisme chez Lévinas consiste en un appel à la justice au quotidien, c'est-à-dire un appel, en dépit du caractère infini de l'obligation envers celui qui se trouve devant moi, à considérer à la fois le proche et le lointain. Déjà dans sa première grande œuvre, Lévinas thématise la possibilité d'un discours qui se ferait universel, s'adressant à tous, sans pourtant nier l'unicité de chaque homme, ou, pour utiliser des thèmes qui n'apparaissent que dans AE, la possibilité d'un Dit par lequel se manifesterait le Dire sans s'y épuiser. C'est le prophétisme dans TI, comme le soutient Ciaramelli, commentateur italien qui s'est longuement penché sur la question de l'universalité de l'éthique, qui « permet d'annoncer la vocation universelle de la moralité »¹⁰². En effet, comme discours pré-ontologique, le prophétisme surgit de la relation à l'autre où, dans son visage, tous me regardent.

Dans TI, c'est donc au sein du rapport éthique même que Lévinas place la possibilité de son universalisation. C'est en effet par le biais du langage, fondé par le face-à-face, que la raison que requiert l'ordre social prend racine. Dans ce texte, comme nous l'avons vu, le langage permet qu'une objectivation et une thématisation ouvertes sur la différence se jouent au sein de la relation entre le même et l'autre. Il affirme en effet que « la base de l'objectivité se constitue dans un contexte purement subjectif »¹⁰³. L'apparition du tiers dans TI, si elle s'inscrit comme dans AE au sein du face-à-face, n'appelle pas une objectivité qui viendrait déranger la relation à l'autre et mesurer le caractère infini de l'obligation qu'il impose. Au contraire, le langage – comme justice¹⁰⁴ – permet une communication entre l'éthique et l'ontologie dans le champ même de la relation éthique. C'est par le

¹⁰¹ TI, p. 235

¹⁰² *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, p. 146

¹⁰³ TI, p. 231.

¹⁰⁴ Voir p. 31.

thème de la fraternité, étudié en particulier dans la section « Filialité et fraternité » dans TI, que Lévinas exprime comment peut surgir des unicités une communauté qui ne les réduirait pas. En effet, « le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi les frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux? ¹⁰⁵ » En fait, la fraternité humaine revêt un « double aspect » : elle implique que les frères, égaux devant leur père, conservent néanmoins leur unicité. Contrairement à AE, l'égalité que requiert la présence du tiers dans TI n'implique pas une intelligibilité étrangère à l'éthique, mais l'objectivité que requiert l'entrée en scène de cette figure est présentée comme en étant dérivée.

Nous avons vu que la justice, définie comme participant de l'éthique dans TI, est dans AE associée davantage à la sphère de l'ontologie. Dans sa seconde grande œuvre, Lévinas souhaite de fait démontrer l'interdépendance de l'ordre de l'éthique et de celui de l'ontologie. Il les présente désormais comme participant de registres distincts afin d'éclairer comment la tendance linéaire du politique doit être interrompue par l'éthique et comment la diachronie de l'éthique doit être rassemblée en présence pour signifier. L'entrée en scène de la figure du tiers dans AE est accompagnée du retour à l'ordre ontologique. Un des grands objectifs du texte, comme la dernière section du premier chapitre l'indique, est d'en démontrer l'importance, le rôle et les modalités. Selon Ciaramelli, c'est pour cette raison que le prophétisme ne peut jouer le même rôle dans AE que dans TI, où la parole prophétique, permettant la conjugaison de l'universel et du singulier, est définie comme appartenant à l'ordre éthique. C'est par conséquent pourquoi dans AE, à son avis, « il faudra chercher une autre fondation du prophétisme, qui – en tant que

¹⁰⁵ TI, p. 312.

modalité de l'éthique – ne saurait plus dériver de la relation au tiers, où Lévinas voit maintenant la naissance même de l'ontologie »¹⁰⁶. En effet, la figure du tiers dans AE ouvre la nécessité d'une justice pour tous, qui ne peut venir à l'être que comme mesure et thématization du caractère infini de la responsabilité éthique. Selon Ciaramelli, il est « regrettable » que Lévinas ait abandonné ses premières intuitions, attitude qui a pour conséquence ce qu'il considère comme « l'impasse de l'atténuation de la responsabilité à partir du tiers »¹⁰⁷, c'est-à-dire l'obstacle conceptuel insurmontable qui surgit lorsque survient la nécessité de la thématization de la responsabilité lors de l'entrée en scène du tiers. À son avis, le recours problématique à Dieu comme solution à l'aporie de la discussion sur la justice au chapitre 5 de AE aurait pu être évité sans le changement de perspective opéré par Lévinas quant au concept de tiers. Il est vrai que dans la seconde grande œuvre de l'auteur, c'est le passage à Dieu qui rend possible « le retournement du sujet en membre de la société »¹⁰⁸, ainsi que le fait qu'il y ait réciprocité dans la responsabilité, c'est-à-dire justice aussi pour *moi*, comme *autre de l'autre*. C'est effectivement « grâce à Dieu », que Lévinas appelle parfois « illéité », que justice peut être rendue sans que l'unicité de l'homme ne soit éludée au profit de l'égalité universelle.

L'illéité, que Lévinas définit dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* comme « origine de l'altérité de l'être à laquelle l'en soi de l'objectivité participe en trahissant »¹⁰⁹ – dont le visage des autres porte de fait la trace – serait donc le lieu où l'asymétrie pourrait survivre à la réciprocité. Point nodal du paradoxe qui traverse toute l'œuvre lévinassienne sous différents paradigmes, l'illéité, ou le

¹⁰⁶ *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, p. 148.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁸ AE, p. 247.

¹⁰⁹ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1978, p. 202.

tiers exclu, permettrait que la justice ne s'abîme pas dans l'ontologie, de laquelle elle participe, mais continue d'être animée par la transcendance de l'appel éthique. Modalité de la troisième personne, l'illérité, si elle est dans certains textes plus proche de la figure du tiers, s'en distingue nettement dans AE. La proximité manifeste entre ces concepts est issue du fait que tous deux pavent le chemin de l'éthique à la thématization. En effet, comme l'affirme justement Bernasconi, « *Part of the function of the neologism « illeity » is to hold together in a single term the conflict between the ethics and the politics that arose from the location of the third party in the face of the Other* »¹¹⁰. Impersonnalité dont seule la trace se manifeste, l'illérité, ou Dieu, constitue ainsi le *lieu* où il est possible de penser les exigences antinomiques de l'éthique et de la justice. Or si Ciaramelli circonscrit avec justesse le problème de l'universalisation de l'éthique, il fait fausse route à mon sens lorsqu'il affirme que le déplacement de la perspective sur la justice dans AE¹¹¹ introduit une aporie qui aurait pu être évitée si Lévinas avait conservé le concept de justice tel qu'il était décrit dans TI.

L'existence paradoxale que soulève Lévinas entre l'unicité irréductible de l'homme et la thématization que requiert et à laquelle donne lieu le vivre ensemble n'est pas nouvelle dans AE. L'éclairage que reçoit le concept de justice dans ce texte, et le recours au thème de l'illérité qui en est la conséquence est au service du projet de créer un espace où le paradoxe des exigences de l'éthique et de l'ontologie peut exister, au-delà de l'être. L'illérité, ni être ni étant, se place au-delà de l'opposition entre l'identité et l'altérité, entre le fini et l'infini, entre le particulier et

¹¹⁰ « The Third Party », p. 82.

¹¹¹ Nous avons vu que cette modification n'impliquait pas une transformation intégrale du concept de justice, mais un déplacement de l'optique à partir de laquelle il est perçu. En effet, participant de deux couches de signification, la justice, si on peut néanmoins constater que Lévinas la range davantage du côté de l'ontologie dans et après AE, conserve son caractère amphibologique dans toute l'œuvre lévinassienne.

l'universel, sans pourtant en faire la synthèse ou la réconciliation. Autre que transcendance ou immanence, la trace de cette *tertialité* permettrait donc à la fois de prendre en compte l'autre et les autres, rendant possible comme dans TI la fraternité, c'est-à-dire « la pluralité dans l'unité d'un genre »¹¹² que requiert la justice.¹¹³ Aucun texte philosophique de Lévinas ne démontre *comment* l'éthique pourrait se laisser universaliser dans le social, mais le rôle que joue la prophétie dans TI, et celui que joue Dieu, ou l'illégitimité, dans AE, permettent de circonscrire conceptuellement *où* cela peut se faire. Dieu chez Lévinas n'est ni un être, ni un étant : c'est une possibilité d'optique. Si seul « Dieu » permet le passage de l'éthique au politique, ce n'est pas que Lévinas sacralise une aporie, Comme le pense Rose, mais c'est que ce pont ne peut se figer sous la forme d'une construction définie et demeure toujours à refaire. En effet, en dépit qu'elle soit nécessaire, aucune structure sociale, politique ou juridique ne pourra signifier dans toute sa grandeur l'impératif éthique. C'est pourquoi l'absence de modalité concrète de médiation que Lévinas laisse subsister entre l'éthique et le politique demande une correction perpétuelle de l'inscription de l'éthique dans le monde et dans le social. Or si Lévinas s'avère plus volubile dans ses écrits les plus récents sur la question politique, il importe de constater que le passage de l'universalité de la loi à la particularité de l'action est beaucoup plus évident dans ses écrits qui portent sur le judaïsme¹¹⁴ que dans ceux qui s'avèrent plus strictement philosophiques. Sans

¹¹² AE, p. 252.

¹¹³ Lévinas reprend brièvement dans AE, au sortir de sa discussion sur la justice, le thème de la fraternité, en y évacuant toutefois les références familiales auxquelles il avait recours dans TI. L'auteur n'explique pas cet abandon, mais il est possible de supposer que le modèle familial, dans lequel le fils est à la fois un frère, participe de sa conception antérieure de l'égalité que requiert la figure du tiers comme ancrée dans la relation éthique et non comme faisant appel à l'ordre de l'être. Dans AE, Lévinas souhaite de fait séparer ces couches de significations afin de montrer comment elles s'articulent.

¹¹⁴ Voir en particulier « Leçon talmudique sur la justice » in *Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, 1991, Paris.

pourtant non plus y couler un discours moral prescriptif, Lévinas y témoigne néanmoins d'un confort surprenant dans ses discussions sur la justice.

Quoique l'auteur refuse de se considérer comme un philosophe juif, il est indéniable que son œuvre s'avère façonnée par sa foi. En effet, ses écrits philosophiques comme ses écrits talmudiques sont traversés d'une sensibilité marquée par son appartenance à la communauté mitnagdim¹¹⁵. L'auteur distingue pourtant ses considérations philosophiques de ses réflexions religieuses en les exposant dans des textes distincts, et affirme à plusieurs endroits la nécessité de ne pas les assimiler. Or, pour Ciaramelli, c'est néanmoins « l'arrière-fond religieux de sa pensée [qui] offre les moyens pour assurer cette universalité de l'éthique (...) »¹¹⁶. En effet, alors que dans ses textes philosophiques, Lévinas ne statue pas sur les lois concrètes qui devraient mettre en œuvre une éthique universelle, dans ses écrits religieux, il commente longuement les lois exprimées dans la Torah et les interprète. Les leçons talmudiques de Lévinas, regroupées dans plusieurs textes¹¹⁷, témoignent effectivement de l'importance que Lévinas accorde à la *halakhah*, ensemble de règles et de prescriptions religieuses qui régissent la vie quotidienne des juifs.

En effet, comme l'affirme Jean-Michel Salanskis, commentateur qui s'est penché sur la question de l'universel dans la tradition juive, la *halakhah*, obligeant « un minimum d'accord des actes avec les principes en explicitant certaines actions concrètes précises »¹¹⁸, permet de remédier au risque inhérent à la philosophie lévinassienne : « que l'adhésion à un principe universel ne se traduise jamais dans

¹¹⁵ Terme qui signifie « opposants » en hébreu, il réfère à un mouvement d'opposition à l'hassidisme, particulièrement influent en Lituanie, pays d'origine de Lévinas. Contrairement au courant hassidique, qui mise sur une communion avec Dieu par la célébration, le mitnagdisme revendique une étude intellectualisée et rationnelle du Talmud et de la Bible.

¹¹⁶ *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, p. 139.

¹¹⁷ *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (1982), *À l'heure des nations* (1988) et *Nouvelles lectures talmudiques* (1996).

¹¹⁸ Jean-Michel Salanskis, *Lévinas vivant*, Belles lettres, 2006, Paris, p. 115.

aucune application, que le hiatus entre théorie et pratique tourne à la mascarade »¹¹⁹. La justice dans les réflexions religieuses de Lévinas est traduite par l'application de lois concrètes qui permettent une relation fraternelle entre les individus, s'inscrivant comme médiation entre la transcendance de l'éthique et l'immanence du vivre-ensemble. Par exemple, dans sa *Leçon talmudique sur la justice*, Lévinas affirme que c'est au sein de ce qu'il appelle le « tribunal d'ici-bas » que peut s'accomplir la volonté divine : « La justice divine elle-même exigerait sa manifestation dans le tribunal terrestre, pour se revêtir de fraternité humaine »¹²⁰. Ainsi, Lévinas affirme que les lois juives permettraient les sanctions nécessaires à la fraternité humaine, définie comme communauté de différences.

Le concept de justice apparaît donc dans les écrits religieux de Lévinas comme beaucoup plus proche d'une éthique qui aurait une portée sociale que dans ses textes philosophiques. Les préceptes contenus dans la loi divine pavent de fait la voie vers l'universalisation de l'éthique, permettant que, par les actions des hommes et les lois qui les régissent, soit exprimée l'obligation éthique infinie suscitée par l'autre. À la lumière de ces considérations, il est loisible de se poser la question suivante : si la médiation entre l'éthique et le politique par la justice apparaît fluide au sein des réflexions talmudiques lévinassiennes, pourquoi dans ses deux grandes œuvres philosophiques, une aporie semble subsister? Pourquoi Lévinas réserve-t-il ses considérations sur *ce qu'il faut faire*, sur le passage à l'acte, à ses écrits religieux?

Lévinas ne répond pas à ces questions, mais à la lecture des textes où il décrit sa relation au judaïsme, il est possible de constater que pour lui, la loi juive s'avère un modèle parmi d'autres d'une vie sociale qui aurait comme visée l'éthique. En effet,

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ *Cahiers de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.) Éditions de l'Herne, 1991, Paris, p. 92.

les règles de vie qui sont prescrites dans les textes sacrés ne valent pas pour tous les hommes, mais sont la mise en œuvre d'une modalité de l'inscription de l'éthique dans le monde. Dans ses écrits talmudiques, Lévinas parle en son propre nom et au nom du peuple auquel il appartient lorsqu'il exprime la manière dont les lois et les règles que véhicule le judaïsme rendent possible une inscription du Bien infiniment transcendant dans l'être. Souhaitant éviter d'imposer un discours neutre, c'est à partir de sa propre singularité, qui se définit de fait comme juive, mais aussi comme masculine et comme façonnée par diverses expériences, qu'il appelle à l'éveil et à la mise en œuvre de la responsabilité de tous, si différente soit-elle de la sienne. Sa pensée consiste en une invitation adressée à chaque homme, à chaque communauté, à chaque peuple, à proposer une manière d'inscrire l'impératif infini d'une obligation envers l'unicité de l'homme au sein de l'immanence du vivre-ensemble.

En dépit de cette exhortation à l'action éthique, la pensée de Lévinas offre peu de prise à un lecteur qui aurait l'aspiration d'y trouver une réponse définitive à la question de savoir comment implémenter, à travers un système de règles séculières, l'exigence éthique dans un contexte social. Pourtant, à travers l'étude du rôle de la justice comme lieu de passage entre l'éthique et le politique, il est possible de voir se profiler la manière dont les idées lévinassiennes peuvent inspirer une réflexion critique sur des pratiques concrètes au sein d'institutions politiques et juridiques actuelles. En effet, malgré le fait que l'auteur ne se soit pas donné comme mandat d'élaborer une philosophie politique ou encore une philosophie du droit, et qu'il demeure avant tout un phénoménologue qui s'intéresse à mettre au jour les conditions de possibilité de l'expérience, il n'en demeure pas moins que sa philosophie peut donner lieu à des réflexions pertinentes sur les principes qui

supportent les systèmes de normes dont nous nous sommes dotés. En effet, certains auteurs se sont inspirés de la critique lévinassienne de la totalité pour mettre au jour les préconceptions qui sous-tendent les édifices conceptuels faisant partie intégrale de nos systèmes normatifs. D'une certaine manière, il s'agit d'une façon de répondre à l'exhortation de Lévinas, en allant plus loin que la lettre. C'est effectivement le mandat que se sont donné certains juristes que nous allons aborder à présent, en interprétant la portée que peut avoir la pensée du philosophe au sein d'un domaine qui est étranger au contexte initial d'énonciation de l'éthique. Nous verrons comment certains penseurs ont réussi à recevoir la pensée lévinassienne à partir de leur propre champ d'expertise, celui du droit, lui permettant ainsi de traverser les frontières du texte philosophique et de signifier dans la société.

3. Justice et droit

a) Une proximité devant la cour de justice

En dépit du fait que Lévinas demeure dans une large mesure inconnu du monde du droit, nous assistons depuis les dernières années à l'engouement de plusieurs juristes, théoriciens du droit et avocats pour la réflexion lévinassienne sur la justice et le droit. Desmond Manderson¹²¹ s'inscrit en outre comme catalyseur de cet intérêt croissant en offrant dans le cadre de sa Chaire de recherche un espace public de discussion sur l'influence que peut avoir l'éthique lévinassienne sur la compréhension que nous avons de la justice et du droit. La conférence nommée *Lévinas and Law*, tenue en septembre 2006 à l'Université McGill, regroupant une soixantaine de philosophes et de juristes provenant des quatre coins du globe, témoigne de l'intérêt croissant des universitaires pour la question de la justice chez Lévinas. En fait, les débats qui ont eu cours lors de ce colloque ont donné lieu à la publication d'un livre en novembre 2009, édité par Manderson, contenant à la fois des discussions critiques sur la question de la justice chez Lévinas et des réflexions spécifiques concernant les implications de l'éthique lévinassienne quant à des réalités telles que l'immigration, le droit international ou encore l'identité politique. Le travail de ces penseurs¹²², appartenant tant au domaine juridique que philosophique, s'inscrit en témoignage d'une prise de conscience au sein de divers cercles académiques de la richesse des réflexions auxquelles peut donner lieu la pensée lévinassienne sur la justice particulièrement dans le domaine du droit. Manderson s'intéresse depuis plusieurs années à Lévinas. Avant d'éditer ce recueil, le juriste a

¹²¹ Professeur à la faculté de droit de l'Université McGill et détenteur de la Canada Research Chair (Tier 1) in Law and Discourse.

¹²² Diane Perpich, Jill Stauffer, Marie Failing, Robert Gibbs, Marinos Diamantides, Nick Smith et Simon Critchley, pour n'en nommer que quelques uns.

entre autres publié plusieurs articles¹²³ ainsi qu'un livre¹²⁴. Dans sa monographie, Manderson offre une interprétation critique de ce que le droit peut apprendre de Lévinas, et vice versa. Le juriste effectue une analyse, de manière générale assez convaincante, de ce que peut apporter la phénoménologie lévinassienne à la pensée juridique. Il présente à mon sens une manière intéressante de relever le défi ultime mais primordial que nous lègue la pensée de Lévinas : celui de la faire entrer dans *notre* Histoire.

Manderson souhaite mettre en lumière le fait que la proximité, qui caractérise l'intersubjectivité de laquelle naît la relation éthique chez Lévinas, constitue de fait le fondement de certaines relations juridiques. À son avis, la responsabilité envers l'autre, institutionnalisée par des notions comme le *duty of care*¹²⁵ constitue le fondement du droit, son « âme ». En fait, Manderson veut démontrer qu'il existe des obligations extracontractuelles envers autrui qui ne sont pas le produit d'un choix ou de la volonté, mais qui sont issues d'une élection qui précède et conditionne la relation entre les parties. S'inscrivant comme Lévinas contre l'argumentaire de l'état de nature hobbesien, dans lequel c'est un contrat passé entre les hommes qui permet de mettre fin à l'état de guerre de tous contre tous et d'instaurer certaines obligations, le juriste conçoit la responsabilité légale envers autrui comme précédant tout accord. Rompant ainsi avec l'idée dominante la tradition juridique positiviste selon

¹²³ Desmond Manderson, « Proximity and the Ethics of Law », *UNSW Law Journal*, vol. 28, no.3, 2005; « Emmanuel Levinas and the Philosophy of Negligence », *Tort Law Review*, vol. 14, 2006, p. 1-18; « Emmanuel Levinas and the Philosophy of Negligence in *Lévinas, Law, Politics* », Marinou Diamantides (dir.) Routledge-Cavendish, 2007, Abingdon.

¹²⁴ *Proximity, Levinas, and the soul of law*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 2006.

¹²⁵ La traduction française de ce terme par le Bureau de la traduction du Canada, ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux est « devoir de diligence » ou « obligation de diligence ». Cette expression réfère à l'obligation en Common Law pour un individu d'agir envers les autres avec prudence et attention, en vertu d'un certain standard de diligence, dont nous verrons que les critères de détermination ont provoqué des différends jurisprudentiels. Une personne qui ne se conforme pas au standard de diligence déterminé peut être accusée de négligence criminelle.

laquelle la responsabilité extracontractuelle est le produit d'une libre entente¹²⁶ entre les hommes qui est exemplifiée par la loi, Manderson entreprend de démontrer que la proximité qui caractérise les relations intersubjectives entre les individus implique un devoir de diligence qui précède la loi¹²⁷. Il met au jour la présence implicite du concept de proximité au sein de la jurisprudence des vingt dernières années des pays de droit d'origine anglo-saxonne qui concerne la négligence criminelle. Plus particulièrement, Manderson présente une analyse de l'apparition de la notion de proximité, au sein d'un courant jurisprudentiel australien né dans les années 80 à la High Court of Australia.

Entre 1984 et 1998, ce tribunal a effectivement été le théâtre d'une controverse importante autour du thème de la proximité. Le concept y a pris pendant cette période une couleur semblable à celle que Lévinas lui confère dans ses textes : « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial (...) le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. »¹²⁸ La Cour, en quête d'une justification de sa légitimité devant la critique sociale et académique de plus en plus acerbe qui lui est opposée¹²⁹, tente, dès le début des années 80, de mettre au jour l'existence d'un fondement éthique à ses décisions. C'est dans la foulée de ce

¹²⁶ Selon Manderson, la discipline juridique est effectivement marquée par la pensée hégélienne et lockéenne, selon laquelle la protection légale s'inscrit comme extension de l'autonomie de l'ego. Il s'identifie ainsi à la critique lévinassienne.

¹²⁷ En mettant ainsi en lumière l'existence de normes et d'obligations qui préexistent aux ententes contractuelles ainsi qu'aux lois positives, la pensée de Manderson s'inscrit manifestement dans la foulée de la très influente philosophie du droit de Ronald Dworkin. En effet, ce dernier propose une théorie interprétative du droit fondée sur l'idée selon laquelle il existe, au-delà des lois édictées par le législateur des droits naturels dont les juges et avocats doivent prendre conscience et interpréter selon leurs propres standards moraux. Voir à ce sujet Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977 et Ronald Dworkin *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

¹²⁸ AE, p. 141

¹²⁹ Manderson rappelle en effet que l'année 1984 marque l'apogée du mouvement académique des « Critical Legal Studies », dont le cheval de bataille est la mise en exergue du caractère éminemment politique du droit et par conséquent, de l'illégitimité de l'institution juridique, dont les décisions sont assujetties aux pressions et aux intérêts politiques.

processus visant à acquérir davantage de légitimité qu'a lieu le recours, par certains juges, au concept de proximité comme fondement de la responsabilité civile extracontractuelle. Manderson rapporte notamment l'intervention de l'influent juge William Deane¹³⁰ à cette époque. Le magistrat abandonne de fait la priorité donnée au concept de prévisibilité raisonnable¹³¹ comme mesure du devoir de diligence envers autrui, au profit du concept de proximité. Selon ce juge, ce n'est pas la possibilité pour une personne raisonnable de prévoir les effets négatifs de son action sur autrui qui détermine l'importance de sa responsabilité pour les dommages causés, mais la nature de la relation qu'elle entretient avec la personne lésée. Pour Manderson,

*We are proximate to those who are distinctly vulnerable to us, regardless of what we know. And those who are hostages to our fortune return the favour, making us hostage to our responsibility for them in turn. We do not choose to be responsible; on the contrary, their vulnerability identifies us.*¹³²

La responsabilité de laquelle nous sommes investis, impossible à prévoir, n'est donc pas seulement issue d'une contrainte sociale ou légale, mais provient avant tout de la relation personnelle à la souffrance ou à la vulnérabilité de l'autre. Précédant toute règle, la proximité dont est issue l'obligation éthique envers l'autre ne peut s'inscrire au sein d'une loi sans que le caractère foncièrement imprévisible de la responsabilité ne soit subsumé sous la rigidité de la norme. Selon le juriste, la responsabilité va effectivement au-delà de ce qu'il est possible de prévoir et de calculer. C'est la vulnérabilité du plaignant qui subit un tort, qu'il soit direct ou indirect, son incapacité à éviter qu'un mal ne lui soit infligé, sa position d'otage, qui détermine la nature de la

¹³⁰ Il fut juge à High Court of Australia de 1982 à 1995.

¹³¹ L'idée de *reasonable foreseeability*, très utilisée dans les tribunaux australiens de cette époque, sous-tend en fait une conception de la responsabilité comme participant de la structure intentionnelle de la conscience. En effet, alors que pour Lévinas et Manderson, la responsabilité est irréductible à la représentation, plusieurs juges adhèrent à l'idée que nous ne sommes responsables que pour ce qu'il est raisonnable de prévoir et d'éviter. C'est en réaction à cette idée que s'inscriront les réflexions du juge Deane.

¹³² PL, p. 124.

relation qu'il entretient avec le défendeur et le degré de responsabilité qui incombe à ce dernier.

Or le concept de proximité chez Manderson, tout en témoignant du caractère incommensurable de la responsabilité, implique également la nécessité d'une mesure et d'un calcul du devoir envers les autres ou, en des termes plus juridiques, la détermination d'un standard de diligence raisonnable. Le juriste explicite de fait, dans PL le problème qui surgit chez Lévinas avec l'entrée en scène du tiers et ses implications en droit. À la proximité, qui caractérise une relation à l'autre impliquant une responsabilité incommensurable, doit inévitablement se superposer des lois définies qui permettent au tribunal de quantifier la responsabilité qui incombe à l'auteur d'un préjudice et de déterminer le type de réparation adéquat envers la partie lésée. Le domaine juridique s'avère effectivement être le champ par excellence où les parties doivent être considérés sur un même pied d'égalité, indépendamment du caractère asymétrique de la relation qui les unit. En effet, devant une cour de justice qui interprète et applique des lois, l'importance de la « coprésence [des parties] sur un pied d'égalité »¹³³, dont parle Lévinas à la fin de AE, revêt tout son sens.

Selon Manderson, malgré leur rigidité, il est possible que les règles juridiques témoignent de l'asymétrie fondamentale qui caractérise le face-à-face. En effet, c'est en s'inspirant du modèle lévinassien qu'il affirme que, de la même manière que le Dit peut signifier vers le Dire, les lois et leur interprétation non seulement peuvent, mais doivent exprimer la proximité qui à la fois les sous-tend et les excède. La réflexion de Manderson témoigne du fait que la relation entre le même et l'autre est toujours déjà contrariée par la présence du tiers. En effet, son analyse exprime justement le

¹³³ AE, p. 245.

fait que le thème de la proximité, développé dans AE à la fin du chapitre III, précédant celui sur la substitution, annonce déjà le caractère social du milieu dans lequel est immergé le face-à-face. Lévinas parle en effet dans une note de

[l'] ambiguïté où le contact de la proximité prend un sens doxique, le contact se faisant palpation, tâtonnement, exploration, recherche, savoir (...). Ce *retournement*¹³⁴ du contact en conscience et en discours énonciateur et logique (...) n'est pas dû au hasard ou à la maladresse d'un comportement : il tient à la relation du prochain avec le tiers à l'égard de qui il peut être coupable, il tient à la justice naissant dans l'abnégation même devant le prochain¹³⁵.

Nous savons effectivement que la thématization que requièrent le vivre-ensemble et la justice pour Lévinas dérive de la proximité, même si elle appartient à un ordre qui ne peut s'y réduire. Manderson met en lumière cette subtilité de la pensée lévinassienne et démontre qu'en se fondant sur les caractéristiques de la nature de la relation qu'entretenaient les parties lorsque le tort a été cause, le calcul que nécessite la détermination en droit d'un standard de diligence peut refléter l'incommensurabilité de la relation éthique.

Or si le concept de proximité chez Lévinas permet de critiquer la conception du devoir de diligence et de la négligence qui prévaut en Common Law, pour Manderson, il demeure clair que la question n'est pas de savoir comment la loi peut institutionnaliser l'éthique, mais comment l'éthique peut inspirer le droit¹³⁶. En effet, toujours mouvant, le contenu de la responsabilité éthique ne peut être fixé au sein de règles institutionnelles ou encore de formules, comme on a déjà été tenté de le faire. Manderson rappelle effectivement la cause classique américaine, *United States vs Carroll Towing Co* (1947), dans laquelle le juge Learned Hand propose de déterminer le standard de diligence raisonnable en calculant sur une même échelle

¹³⁴ Je souligne. Il est intéressant de remarquer que le terme « retournement » utilisé dans cette note est le même auquel Lévinas a recours dans la section « Dire au Dit ou la Sagesse du Désir », où il aborde le thème de la justice comme mesure de la responsabilité. Il parle en effet d'un « *retournement* du sujet incomparable en membre de la société ». (AE, p. 247) Cette correspondance démontre toute l'importance dans AE de la relation entre l'éthique et l'ontologie, toutes deux investies d'une importance et d'un rôle particulier.

¹³⁵ AE, p. 144.

¹³⁶ PL, p. 33.

d'une part la difficulté et le coût d'une partie d'éviter de causer un tort à autrui et, d'autre part, le préjudice subi par l'autre partie. L'éthique lévinassienne permet de mettre en lumière le caractère foncièrement réducteur de cette équation, où les deux individus concernés sont traités comme faisant partie d'un même tout.

Manderson critique le fait que « *the inconvenience of my avoiding the injury is placed on the same scales as the risk of harm; whether the risk is worth running will be calculated as if we were the same person. (...) Justice weights the scale blindfolded* »¹³⁷. Cette équation totalisante impliquerait effectivement la négation du caractère asymétrique de la relation qu'entretiennent les deux parties, en réduisant le caractère infini de la responsabilité à un calcul coût/bénéfice effectué en vertu d'un objectif commun. Le standard raisonnable de diligence ne devrait pas être déterminé en vertu de la possibilité pour le défendeur d'éviter le tort causé à autrui, car la relation de proximité, antérieure à la loi, implique toujours déjà la prise d'otage du même, qui se trouve responsable envers l'autre avant même d'avoir agi. La délimitation du degré de diligence raisonnable envers les autres, requise par la présence du tiers, doit témoigner du fait que la responsabilité pour l'autre n'est pas issue d'un acte de la conscience, mais qu'elle est inhérente à la relation intersubjective. Il s'agit donc pour les juges de calculer le degré raisonnable de soin, d'attention et de précaution envers autrui non en vertu de la nature de l'action qui cause préjudice, mais de la vulnérabilité de celui qui la subit mise en rapport au pouvoir d'action dont dispose l'autre partie. En ceci, il importera certes de prendre en compte les facteurs qui peuvent venir limiter la responsabilité comme la capacité de venir en aide de l'individu, son expertise, les moyens matériels qui lui sont

¹³⁷ PL, p. 34.

disponibles, sa sécurité, etc. Or ce calcul doit demeurer postérieur à la prise en compte du caractère originellement illimité de la responsabilité.

En fait, pour Manderson, la détermination du standard de diligence raisonnable devrait être fondée sur la maxime suivante : « *From those who have more to give, more will be asked* »¹³⁸. C'est selon lui en ceci qu'un calcul juridique nécessaire, appartenant de l'ordre de l'ontologie, de la visibilité des visages et de la comparaison des incomparables, pourrait exprimer le fondement éthique de la relation entre les individus. Jetant les bases d'une mesure juridique de la responsabilité sous-tendue par la proximité, l'auteur démontre que l'origine irréductible de l'obligation envers les autres peut résonner dans l'interprétation et la justification que nous faisons de nos lois. Le juriste présente de fait dans son interprétation de la pensée de Lévinas la possibilité d'un calcul juridique, appartenant à l'ordre de l'ontologie et de la thématization, témoignant pourtant du caractère inépuisable de l'éthique. À son avis, le droit, et particulièrement le domaine de la responsabilité délictuelle, peut exprimer la proximité telle que la comprend Lévinas. En effet, le calcul du standard raisonnable de diligence, d'abord fondé sur l'impossibilité de se dérober devant la souffrance ou le besoin de l'autre, et prenant dans un second temps en considération les facteurs matériels et sociaux qui limitent l'obligation d'y répondre, permet une équation juridique qui à la fois reflète le caractère incommensurable de l'éthique et la mesure que requiert le vivre-ensemble.

Le concept de proximité, reconnu par la High Court of Australia au cours de la période relevée par Manderson, sera toutefois rejeté par la suite. Les principes qui sous-tendent un calcul totalisant du standard de diligence tendront effectivement à réintégrer les interprétations judiciaires postérieures. Particulièrement depuis 1998,

¹³⁸ PL, p. 96-7.

plusieurs juges de cette cour se sont donné le mandat d'évacuer le concept de proximité de la justice australienne, critiquant son manque de contenu et son caractère approximatif. Or pour Manderson, ce mouvement contribue à éluder la nature même de la Common Law. Droit d'origine essentiellement jurisprudentielle, qui a pour fondement les précédents et non un texte de loi invariable, il partage selon l'auteur une affinité avec l'éthique lévinassienne. Toujours en devenir, rompant constamment son propre cours, le droit d'origine anglo-saxonne exprime une réalité dont vit également l'éthique : « *Both are necessarily explorations, discursively open and normatively incomplete. That is not their failure but their nature* »¹³⁹. Toujours renouvelée par un travail d'herméneutique qui s'avère illimité, la Common Law s'inscrit comme une exégèse de la justice qui n'aspire pas à l'objectivité¹⁴⁰, mais assure le respect de l'incommensurabilité de l'éthique qui point dans la justice.

En effet, le *case law* n'applique pas une règle générale aux cas particuliers comme le droit civil d'origine française, mais cherche à tenir compte de l'unicité et de la singularité de chaque situation. Comme l'affirme Costas Douzinas, penseur reconnu pour sa théorie juridique postmoderne, « *in recognizing the uniqueness of each case, the common law retains the potential for an ethical application of principles and a development of a conception of justice which is aware of the requirements of the individual before the court* »¹⁴¹. Pour Manderson, l'interprétation juridique anglo-saxonne, en particulier dans le domaine de la responsabilité délictuelle, est en mesure de rendre compte de l'inadéquation entre la loi et la responsabilité infinie que suscite chaque cas particulier. Dans cette tradition, aucun code de loi n'aspire à capturer l'essence de l'expérience ponctuelle de la

¹³⁹ PL, p. 144.

¹⁴⁰ Ibid., p. 142.

¹⁴¹ Costas Douzinas, « Justice, Judgment and the Ethics of Alterity », in Kim Economides (dir.) *Ethical Challenges to Legal Education and Conduct*, Hart Publishing, 1998, Oxford.

responsabilité¹⁴². De fait, puisque que la Common Law accuse le caractère toujours imparfait des normes, la détermination d'un standard de diligence ne ferait donc pas autant violence à l'incommensurabilité de l'expérience éthique de la proximité.

Selon le juriste, quoique son exercice soit tributaire d'un calcul que Lévinas rangerait du côté ontologique, il n'en demeure pas moins que sa discipline peut s'approcher de la responsabilité éthique infinie telle que la conçoit Lévinas. C'est pourquoi Manderson reproche à Lévinas, particulièrement dans AE, de présenter la justice comme participant de la logique politique de la totalisation. À son avis, le philosophe commet effectivement l'erreur de confondre la justice et le politique en considérant l'un comme l'autre comme participant d'une logique de la totalisation. Selon lui, s'il existe des éléments politiques dans la justice et dans le droit, c'est pourtant d'une manière tout-à-fait différente que le politique que la justice peut être inspirée par l'éthique. Manderson fera appel à la pensée tardive de Derrida afin de remédier à ce qu'il considère, à mon sens à tort, comme une certaine maladresse de la part de Lévinas.

b) La justice déconstruite : Derrida lecteur de Lévinas

Les réflexions tardives de Derrida concernant la justice, particulièrement dans *Force de loi*¹⁴³, permettent de mettre en lumière la proximité essentielle de l'éthique et de la justice. Dans ce texte, qui constitue une allocution prononcée aux États-Unis en 1989 dans le cadre d'un colloque intitulé *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Derrida propose de *déconstruire la justice comme droit* afin de dévoiler « le fondement mystique de son autorité », c'est-à-dire une justice « infinie,

¹⁴² PL, p. 712.

¹⁴³ Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, Paris.

incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène, hétérotrope »¹⁴⁴. En effet, selon le philosophe, excède et sous-tend la règle de droit une justice indéconstructible qui s'inscrit comme une expérience asymptotique, c'est-à-dire éveillant une responsabilité toujours insatisfaite du calcul juridique. À « l'exercice de la justice comme droit, légitimité ou légalité, dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées »¹⁴⁵ qui se complait dans l'application des lois, supplée selon Derrida un sens de la justice irréductible à la prescription légale. Comme Lévinas l'a fait — particulièrement dans TI — Derrida présente également la justice comme l'expérience d'une responsabilité illimitée qui ne peut se satisfaire des règles mondaines. Or, pour Manderson, si Lévinas exprime justement l'importance de dévoiler le caractère éthique d'un sens qui excède la représentation de ce qui est juste, le mérite de Derrida est à son avis de démontrer que ce surplus participe de l'opération même du raisonnement légal¹⁴⁶.

En effet, pour Derrida, le moment du jugement, à la cour, constitue un instant fondamentalement éthique, où le juge, qui s'avère unique et irremplaçable dans son rôle, doit rendre une décision selon sa propre interprétation ponctuelle des lois et des faits. Impossible à prévoir, le jugement suscite la responsabilité du magistrat qui, devant lier l'universalité de la règle à la particularité de la situation, fait l'expérience de l'épreuve de l'indécidable, étape essentielle selon l'auteur d'une décision libre. De fait, échappant à toute mécanique mathématique, chaque décision judiciaire oblige le juge à questionner, à réinventer, à rejustifier le principe de la loi qu'il invoque. Le juge est ainsi en mesure de mettre en œuvre une déconstruction du droit qui, soumise à l'urgence de la demande de justice, s'inscrit de manière finie sous la plume du greffier. Pour Manderson, « *the crucial move that Derrida makes is to*

¹⁴⁴ FL, p. 48.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ « Proximity and the Ethics of Law », p. 715.

situate this inescapable and unpredictable experience of responsibility as a part of the inevitable operation of justice, and justice as the inevitable operation of interpreting law »¹⁴⁷. Selon le juriste, alors que Lévinas, particulièrement dans AE, présente la cour de justice comme le théâtre d'une équation ontologique et politique, Derrida démontre avec justesse que le travail d'interprétation qui a lieu lors du jugement appelle une responsabilisation de nature éthique et non seulement un calcul mécanique des droits et des obligations des parties¹⁴⁸. La conception derridienne de la relation entre la justice et le droit permet véritablement pour Manderson de démontrer le caractère éthique que peut revêtir la justice.

Or s'il est vrai que dans AE Lévinas présente la justice comme inévitablement composée d'une pensée thématique mise au service de la reconnaissance du tiers, nous avons vu qu'une vision d'ensemble de la réflexion lévinassienne sur la justice permettait d'en constater le caractère fondamentalement amphibologique. En effet, à la lumière des précédentes considérations, nous avons pu observer comment, grâce à son caractère bivalent, la justice pouvait à la fois participer de l'ordre éthique et de l'ordre ontologique, et ainsi permettait de constituer un pont entre ces deux couches de signification antagonistes. Si Derrida éclaire davantage que Lévinas la manière dont l'interprétation qui a lieu au sein de la cour de justice peut être ouverte sur la responsabilité, la distinction qu'il opère entre justice et droit ne réfute néanmoins pas la conception lévinassienne de la justice. En observant comme nous l'avons fait précédemment le sens que revêt le concept dans divers passages de l'œuvre de Lévinas, il est possible de constater qu'il réfère autant à l'idée d'une justice comme droit qu'à ce que Derrida appelle le « fondement

¹⁴⁷ Ibid., p. 715.

¹⁴⁸ Ceci n'est effectivement pas, encore une fois, sans rappeler certains traits de la philosophie de Dworkin. Dans *Law's Empire*, il affirme que l'interprétation juridique devrait inclure une justification morale fondée sur une conception de la justice comme un tout cohérent auquel les diverses interprétations des juges participent.

mystique » de son autorité. Selon ce qu'il souhaite démontrer dans différents passages, Lévinas éclaire la facette éthique de la justice, comme « un accès originel à Autrui, par-delà toute ontologie »¹⁴⁹ ou l'aspect ontologique de cette idée, comme « Dire [qui] se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, *droit* et science »¹⁵⁰.

La dislocation que Derrida opère entre la justice et le droit, quoique moins marquée chez Lévinas, met en exergue la nature paradoxale de ce que ce dernier appelle justice. Le travail que l'auteur effectue dans FL, loin de constituer une critique unilatérale de la conception lévinassienne de la justice, met à mon sens en œuvre un processus de déconstruction par lequel il scinde deux éléments qui appartiennent au même concept. C'est à mon avis se méprendre à la fois sur le processus de déconstruction derridien et sur le concept de justice chez Lévinas que d'affirmer que la nature de leur position sur ce thème est autre que complémentaire. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Simon Critchley dans un essai critique¹⁵¹ consacré à la monographie de Manderson. Même s'il est d'accord avec le juriste pour dire que l'association de la justice avec le politique et la légalité est problématique, et que la compréhension lévinassienne du droit s'avère de manière générale assez sommaire, il reproche néanmoins à Manderson d'interpréter de manière trop radicale l'association entre la justice et le politique chez Lévinas.

Établissant une structure qui rappelle étrangement les trois moments de la pensée lévinassienne qu'il avait circonscrits plus de quinze ans plus tôt¹⁵², Critchley présente en trois temps la logique du droit chez Lévinas. Le premier moment consiste à son sens en celui de l'anarchie, où la demande éthique de l'autre précède

¹⁴⁹ TI, p. 89

¹⁵⁰ AE, p. 247. Je souligne.

¹⁵¹ Simon Critchley, « Anarchic Law », *Essays on Levinas and Law, a Mosaic*, Desmond. Manderson (dir.) Palgrave, Eastbourne, 2009.

¹⁵² Voir p. 29-30.

tout acte de volonté ou de conscience, avant que tout *archè* ne soit posé. Le second moment est celui de l'entrée en scène du tiers, dont les modalités et les difficultés ont été exposées au premier chapitre. Enfin, Critchley présente le troisième et ultime moment du droit comme celui d'une ambivalence qui s'inscrit comme tension entre les deux précédents moments, entre l'anarchie et l'*archè*, entre le Dire et le Dit.

Il demande :

*What if the practice of law, the very activity of law-making, or the writing of legal opinions and the taking of legal decisions were (...) informed and deformed by the experience of proximity? (...) [Could] the activity of the judge and the reflexive activity of judgment itself (...) be approached in terms of the spiralling movement between the Saying and the Said?*¹⁵³

En dévoilant l'absence d'un principe originel fondateur au droit, Critchley met au jour la proximité entre ce qu'il appelle la dimension énigmatique de cette discipline, et l'éthique. C'est de fait en éclairant le caractère fondamentalement anarchique du droit, la nécessité de rajuster la norme (le Dit) à une conception transcendante de la justice (le Dire) qu'il arrive à démontrer, en dépit de la participation de la justice à l'ordre ontologique, la possibilité de sa proximité avec l'éthique lévinassienne. C'est également ce que la réflexion de Derrida dans FL permet de constater. Son travail, contrairement à ce que croit Manderson, s'inscrit en fait comme un approfondissement de l'amphibologie inhérente à la pensée de son contemporain sur la justice. En fait, Derrida grossit le trait du concept de justice et en dévoile ainsi le caractère antinomique. Son intervention met au jour la manière dont ce concept s'assoit au cœur de la relation paradoxale et irréductible entre l'éthique et le politique.

La pensée derridienne demeure pourtant indépendante de celle de Lévinas, et je me garde de commettre ici l'erreur de confondre la pensée de ces deux philosophes. Même si la prétention Derrida dans FL n'est sans doute pas

¹⁵³ « Anarchic Law », p. 210.

exclusivement de discuter la conception lévinassienne de la justice, il appert néanmoins que le dialogue que l'on peut établir entre eux autour de ce thème s'avère extrêmement riche pour notre propos. De fait, peu importe l'aspiration ultime de Derrida dans son entreprise, sa réflexion permet une meilleure et plus fine conception de la justice chez Lévinas. En distinguant les deux éléments constitutifs du grand et inclusif concept de justice, c'est-à-dire, le droit — calcul juridique immanent — et la justice — source de sens incalculable et transcendante — Derrida démontre comment cette notion paradoxale, ainsi que son institutionnalisation dans le droit, permet la relation et le va-et-vient entre l'éthique et le politique. En dévoilant le caractère antinomique de la justice, la réflexion de Derrida nous permet de rappeler le rôle proprement médiateur que joue ce concept chez Lévinas. En fait, son travail met en lumière la manière dont la justice peut articuler l'obligation éthique infinie envers l'autre et la nécessité de se doter d'institutions politiques qui permettent d'assurer une égalité entre les êtres humains. Quoique participant inexorablement de l'ordre du politique lorsqu'elle est institutionnalisée en droit, la justice se présente également comme un idéal éthique qui ne se laisse pas représenter. La mise en œuvre du processus judiciaire, exercice qui participe indéniablement d'une logique positiviste, est également animée par l'idée d'une justice transcendante à laquelle on a recours dans l'interprétation des dispositions législatives particulières. De fait, la discipline juridique est toujours déjà ouverte sur un surplus de sens qui relève de l'éthique et qui proscrit une fermeture de la justice sur sa dimension ontologique.

La dimension éthique de la justice non seulement empêche ce concept de se clore sur une juridicité qui se voudrait purement positive, autosuffisante et justifiée par elle-même, mais s'inscrit également comme ce qui permet de marquer les limites

du politique dans l'histoire. L'éthique lévinassienne peut informer la discipline juridique de l'excédent qui l'anime, comme nous l'avons vu avec Manderson, mais, à travers la mise en œuvre de la justice, elle peut également marquer la limite de la propension ontologique du politique. En effet, la justice se présente comme le vecteur d'une éthique qui permet de restreindre ce qu'il est possible de justifier par une logique politique totalisante, fondée sur le modèle ontologique. Lorsqu'elle reflète dans son institutionnalisation le surplus de sens qui l'anime, c'est-à-dire le « fondement mystique » de l'autorité de ses règles, la justice peut arriver à astreindre le politique à surmonter sa propension totalisante et à exercer une responsabilité envers les individus. Le législateur dote le champ politique de normes. Une fois ces règles de droit édictées, il appartient aux acteurs du système de justice d'en faire l'exégèse, exercice qui, comme l'affirme Derrida, comporte une dimension qui échappe à la représentation, au calcul politique et à l'intention du législateur, et puise dans cet excédent de sens qu'est l'éthique afin d'interpréter les dispositions législatives. Le juge qui, en rendant sa décision, rappelle le caractère anarchique de la règle qu'il interprète, tout en réaffirmant sa valeur, introduit une limite à ce que peut vouloir justifier le politique au profit d'une logique ontologique linéaire. En effet, liant la règle générale à la situation particulière de l'individu qui demande justice, le jugement restaure la priorité absolue de l'individu et de sa dignité et l'érige comme limite ultime du calcul politique. La justice apparaît ainsi comme ce qui peut arriver à freiner la tentation totalisante du politique.

Aujourd'hui, peut-être plus que jamais, l'idéal d'une justice universelle traverse les frontières pour proscrire ou condamner des actes qui violent le respect absolu qui est dû à l'unicité de chaque personne. De fait, l'émergence d'un corpus de droits considérés comme attribuables à l'individu de par sa seule humanité, à la

fin du deuxième grand conflit mondial, et qui connaît aujourd'hui une expansion sans précédent, constitue un phénomène qui introduit indéniablement une obligation éthique au niveau des politiques étatiques. Dépassant la positivité à laquelle prétend le droit aujourd'hui, les droits de la personne puisent de fait dans l'excédent éthique de la justice pour justifier une limite au politique. Les réflexions de Derrida discutées plus tôt permettent de démontrer comment, à travers la justice, l'éthique infinie telle que la comprend Lévinas peut avoir une prise sur le monde, autant dans la sphère juridique que politique. Dans FL, il affirme en effet :

Cet excès de la justice sur le droit et sur le calcul, ce débordement de l'imprésentable sur le déterminable ne peut pas et ne doit pas servir d'alibi pour s'abstenir de luttes juridico-politiques, à l'intérieur d'une institution ou d'un État, entre des institutions ou entre des États.¹⁵⁴

Le Derrida tardif semble effectivement particulièrement préoccupé par les implications juridiques et politiques de sa conception de la justice et de la loi, et plusieurs de ses textes témoignent d'un ferme engagement politique. Dans son « Admiration de Nelson Mandela », il fait l'éloge ce grand homme qui a choisi de désobéir aux lois de son pays, imposant un racisme d'État, au nom d'une « loi au-dessus des lois »¹⁵⁵, d'une justice au dessus du droit, qui érige le respect de la singularité de l'individu comme périmètre restreignant la portée de la logique politique qui sous-tend les règles de droit. Lévinas, dans certains de ses textes, exprime également une certaine sensibilité, qui semble croissante dans son œuvre, à l'importance d'une pénétration de la transcendance éthique au sein de l'immanence politique, à la possibilité pour l'éthique d'interrompre, dans toute la concrétude de la réalité, un éventuel mouvement totalisant qui réduirait l'unicité de l'homme à une fonction impersonnelle de la société¹⁵⁶. Les droits de la personne,

¹⁵⁴ FL, p. 61.

¹⁵⁵ Jacques Derrida, *Pour Nelson Mandela*, Gallimard, 1996, Paris, p. 17.

¹⁵⁶ On pourrait penser, pour exprimer cette idée par un exemple, au phénomène de la Trêve de Noël de 1914, nom que l'on a donné au cessez-le-feu qui a eu lieu en France pendant la première guerre

bien que Lévinas n'y consacre que quelques courts textes et passages, occupent à cet égard une place bien particulière dans l'architecture de sa pensée.

c) Lévinas et les droits de l' (autre) homme

Les droits de la personne sont intimement liés à la problématique de la justice chez l'auteur et occupent une place dont l'importance est croissante dans l'œuvre de Lévinas. Ils constituent à mon sens le *foyer par excellence d'une justice amphibologique mise en œuvre*. Leur étude permet de saisir la manière dont le paradoxe de la justice non seulement peut être incarné au sein de la société, mais comment il peut participer d'un mouvement politique qui tend vers une plus grande déférence envers l'altérité. Élaborés comme des droits positifs qui sont mis au service d'un idéal de justice transcendant, ils empruntent à la fois au pôle éthique et au pôle ontologique de l'identité paradoxale de la justice. Les droits de la personne expriment effectivement de manière particulièrement percutante la tension qui caractérise la justice chez Lévinas et qui rend possible un dialogue réel entre deux logiques opposées. À travers la mise en œuvre des droits fondamentaux, la justice exprime toute la complexité du rapport entre la transcendance de l'idéal qui l'anime et l'immanence du système au sein duquel elle évolue. Elle témoigne du fait qu'elle peut constituer le pont qu'emprunte l'éthique afin de mettre en cause et de contester certaines réalités sociales et politiques.

mondiale, lors duquel les soldats anglais et allemands sont sortis de leurs tranchées respectives pour aller, après des mois d'affrontements sanglants, fraterniser avec les soldats du camp ennemi. En fait, cet événement exprime bien qu'en dépit des projets politiques dans lesquels sont impliqués les individus, la relation fondamentalement éthique qui existe entre eux peut se manifester. Au petit matin de Noël, les hommes se sont retrouvés au milieu du *No man's land* pour chanter, s'échanger des cadeaux et se serrer la main. En ceci, ils ont attesté, en dépit de leur position politique et militaire, de l'unicité, de la vulnérabilité et de la dignité des hommes qui se trouvaient quelques heures plus tôt dans le champ de mire de leurs canons. À mon sens, cet événement exprime bien la manière dont il est possible de voir scintiller l'éthique au sein d'une situation dans laquelle elle aurait pu sembler complètement annihilée.

Les droits fondamentaux s'inscrivent comme l'épicentre d'une tension irréductible, mais néanmoins productive d'une signification qui peut faire sens au sein du vivre-ensemble. Leur mise en œuvre est la preuve que le surplus de sens que porte l'aspect éthique de la justice, loin d'être infécond au plan politique, peut constituer le moteur d'une transformation sociale réfléchie. La philosophie des droits fondamentaux dans la pensée lévinassienne démontre comment la justice peut ouvrir l'obligation éthique infinie envers l'autre à la dimension sociale, sans pourtant porter atteinte à l'unicité de chaque homme. Elle exprime l'interdépendance entre l'éthique et le politique, et la manière dont la justice permet de contrebalancer leurs logiques antagonistes. Les droits de l'homme constituent une manière de rendre effective l'existence du paradoxe éthico-ontologique en permettant que chaque pôle de la dualité s'inscrive comme une limitation de l'autre, prohibant ainsi que l'un ou l'autre ne s'érige comme absolu.

Lévinas propose une phénoménologie des droits de l'homme qui, fondée sur la rencontre d'autrui, est néanmoins ouverte sur la figure du tiers et sur la réalité sociale. Dans « Droits de l'homme et bonne volonté », l'auteur affirme que l'impératif éthique par excellence, le « tu ne tueras pas », attendait depuis des millénaires l'entrée en vigueur des droits qui feraient de l'homme une fin en soi¹⁵⁷. Pour Lévinas, les droits de l'homme sont « des droits qui n'ont pas à être conférés, mais qui viennent à l'idée »¹⁵⁸, qui sont « plus légitimes que toute législation, plus juste que toute justification »¹⁵⁹ et qui « s'imposent à priori et comme mesure de tout droit »¹⁶⁰. En effet, les droits de l'homme occupent une place privilégiée chez Lévinas, car ils sont présentés comme le véhicule social d'une obligation absolue envers chaque

¹⁵⁷ EN, p. 213.

¹⁵⁸ Emmanuel Lévinas, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui » in *Hors sujet*, Librairie générale Française, 1997, Paris, p. 159.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

autre, qui constitue le fondement de l'intersubjectivité. Les droits de la personne semblent sous sa plume excéder leur entrée en vigueur dans un corpus juridique encadré par des institutions et dériver de l'impératif qui surgit de la rencontre du même et de l'autre. Pourtant, la question des droits de l'homme surgit dans la pensée lévinassienne avec l'entrée du tiers, qui vient déranger l'obligation unilatérale envers l'autre et imposer réciprocité et calcul social. Bien qu'ils appartiennent indéniablement au registre éthique, ils sont également des éléments qui participent de la logique politique. C'est pour cette raison qu'ils sont en mesure, à partir de l'idéal éthique, d'introduire une véritable critique des institutions politiques.

Pourtant, en dépit du fait qu'ils constituent un médium par excellence de l'implémentation du respect de la singularité humaine au sein du politique, comme toute autre institution, ils courent le risque d'être avalés par un égoïsme qui suit la logique de l'identité. Ils doivent par conséquent être constamment revisités à partir de l'altérité. Lévinas affirme effectivement que, malgré le fait qu'ils soient inconditionnels, la justification de ces droits doit demeurer ouverte, afin qu'ils ne se figent pas dans une institution qui serait mise exclusivement au service de l'État. En fait, le rôle des droits de l'homme est pour l'auteur de rappeler qu'il n'y a pas encore de justice et que les lois et traités internationaux qui visent à protéger la dignité humaine ne peuvent jamais exprimer pleinement l'idéal éthique qui les commande. Lévinas affirme que la justice doit avoir « mauvaise conscience »; « elle sait qu'elle n'est jamais aussi bonne que la bonté qui la suscite est bonne »¹⁶¹. Sa mise en œuvre sous les traits des droits de la personne doit donc constituer un processus qui se repense constamment afin de conserver sa capacité critique envers le politique qui lui donne toute sa valeur. Selon Burggraeve, les droits de la personne, « *While*

¹⁶¹ EN, p. 242. Déjà cité à la p. 47.

they are constantly refined and re-worked (...) nevertheless remain in the order of general solutions and abstract formulas. This of course means that they can never do what is accomplished by goodness itself in its care for the unique other»¹⁶². En fait, même si l'institutionnalisation des droits de l'homme constitue selon Lévinas une manière par excellence de conférer une effectivité à l'utopie éthique et d'exprimer le caractère infini de la responsabilité pour l'unicité de chacun, elle demeure néanmoins absolument corruptible. Dès leur énonciation dans le Dit, dès leur inscription dans des textes de loi, déjà les droits fondamentaux travestissent la bonté infinie qui les sous-tend.

La philosophie des droits de l'homme que nous offre Lévinas constitue une pensée critique dont la valeur actuelle est percutante. De fait, nous assistons depuis quelques décennies, après un engouement inégalé au début de la seconde moitié du 20^e siècle, à une profonde mise en cause du fondement des droits de la personne et de leur exercice. Les critiques fusent aujourd'hui de toutes parts, de la droite à la gauche et passant par l'autonomisme politique, le relativisme culturel ou encore la critique postcolonialiste¹⁶³. La réflexion de Lévinas constitue un apport indéniablement original au débat actuel sur la valeur des droits de la personne, précisément parce qu'elle s'inscrit au sein d'un contexte phénoménologique. Le philosophe présente une critique de la conception classique des droits fondamentaux comme protection du droit à l'autonomie et à la libre-volonté fondée sur un égoïsme. La conception libérale des droits de l'homme reposerait sur une hypostase de l'égo qui s'établirait en réaction à la menace extérieure, sur la base

¹⁶² *The Wisdom of Love in the Service of Love*, p. 184.

¹⁶³ Voir à cet effet entre autres Anthony Anghie « Colonialism and the Birth of International Institutions », *N.Y.U. Journal of International Law and Politics*, vol. 34, p. 517, 2001-2002 et Makau Mutua, « Savages, Victims and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *Harvard International Law Journal*, vol. 42, p. 201, 2001.

d'une responsabilité pour soi et non pour l'autre¹⁶⁴. En effet, la conception occidentale des droits et libertés fondamentales véhicule un certain égoïsme : nous tendons à nous inscrire comme des demandeurs de droits avant tout pour nous-mêmes. Costas Douzinas, un juriste qui s'est intéressé à la philosophie de l'altérité, dans son article *Justice, Judgment and the Ethics of Alterity*, exprime la manière dont la pensée lévinassienne défie l'empire du sujet qui s'inscrit au centre de la doctrine juridique classique, au sein de laquelle est élaborée la théorie des droits de l'homme. Il affirme : « *In existential terms, the subject of legal and contractual rights and agreements stands at the centre of the universe and asks the law to enforce his entitlements without great concerns for ethical considerations and without empathy for the other* »¹⁶⁵. Pour le juriste, la phénoménologie de Lévinas, en signalant la brèche originelle qui pourfend l'identité du sujet, et dont celle-ci dépend, rappelle la priorité de l'autre et permet de braver l'impérialisme du même qui domine la tradition juridique occidentale.

Lévinas présente effectivement des droits de l'homme qui appartiennent avant tout à l'autre et qui s'inscrivent comme le véhicule d'un humanisme qui n'aurait pas pour centre le sujet, c'est-à-dire un « Humanisme de l'autre homme »¹⁶⁶. Dans le texte qui porte ce nom, Lévinas propose de réinventer l'humanisme en renouvelant le sens de l'identité de l'homme qui sous-tend cette doctrine. La critique qu'il effectue de la théorie dominante des droits de l'homme, née et supportée encore aujourd'hui par les relents de l'humanisme moderne, est sans aucun doute tributaire de la mise en cause qu'il effectue de ce courant de pensée. Le fait que Lévinas présente le sujet comme une entité *a priori* fragmentée par la rencontre de l'autre a pour conséquence de lui retirer sa priorité dans le contexte juridique où sont exprimés les

¹⁶⁴ *The Wisdom of Love in the Service of Love*, p. 47.

¹⁶⁵ Costas Douzinas, « Justice, Judgment and the Ethics of Alterity », p. 29.

¹⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, Montpellier.

droits de l'homme. Or la critique de la souveraineté du sujet moderne qu'effectue le philosophe, loin de constituer un anti-humanisme qui aboutirait à l'abandon du libre-arbitre, de la responsabilité ou encore de la dignité humaine, s'inscrit comme un humanisme alternatif fondé sur l'obligation absolue dont le même est, de manière phénoménologiquement première, investi. En mettant en lumière le morcellement originel de l'égo, l'auteur le dépossède de sa prétention de fondation des droits et libertés fondamentales pour conférer ce privilège au visage de l'autre. En fait, il semble que pour Lévinas, l'humanité de l'homme, qui justifie que des droits lui soient inconditionnellement accordés, ne repose pas sur l'autonomie du sujet libéral, mais au contraire sur l'unicité que lui confère l'élection par l'autre.

La conception de la liberté chez Lévinas comme « exigence infinie à l'égard de soi »¹⁶⁷, à la fois mise en question et rendue possible par la rencontre de l'autre, éclaire le sens qu'il confère aux droits de l'homme. En effet, la liberté qui, érigée comme le fondement de la dignité humaine par l'humanisme moderne, comporte le risque imminent de succomber à l'égoïsme du sujet, s'assouvissant dans l'assujettissement des autres à soi. Lévinas soulève, à l'égard des droits de l'homme, le danger d'un conflit entre des libertés conçues comme absolues. Il demande en effet : « Mais les droits de l'homme – c'est-à-dire la liberté de chacun (...) – ne courent-ils pas le risque d'être démentis ou offusqués par les droits de l'autre homme? »¹⁶⁸. Pour l'auteur, la volonté de liberté peut en venir à constituer une source de conflits et de guerres : dans le mouvement vers l'accomplissement de la liberté de l'égo, celle des autres apparaît inévitablement comme un obstacle, et même comme une menace. En concevant les droits de l'homme comme des droits à la liberté, on promulgue une liberté qui n'est jamais suffisante et qui entre en

¹⁶⁷ TI, p. 340.

¹⁶⁸ HS, p. 165.

contradiction avec celle d'autrui. L'auteur envisage même, et la valeur actuelle de ses propos étonnera, la possibilité de guerres au nom des droits de l'homme¹⁶⁹.

Lévinas met effectivement en garde contre la possibilité toujours imminente d'une ontologisation des droits de la personne. S'ils constituent dans son œuvre un des éléments qui semble se rapprocher le plus de la possibilité d'une pénétration de l'éthique au sein de la couche de signification politique, il n'en demeure pas moins qu'ils restent des mécanismes toujours imparfaits et corruptibles. L'auteur suggère que l'unicité de l'homme qui justifie qu'on lui accorde de tels droits se situe en deçà du texte de loi où ils sont consacrés. Il affirme :

Le droit de l'homme est sans doute l'ordre inéluctable dans l'humanisation de l'individu, de sa justice et de sa paix. Est-ce là, pour autant, le moment originel de cette humanisation de l'individu? Sa destinée politique, en posant et en se reposant dans la paix du particulier, n'a-t-elle pas à se souvenir d'une autre collation du droit et d'une plus ancienne modalité de paix?¹⁷⁰

De la même manière que la justice doit avoir mauvaise conscience, car elle ne peut exprimer pleinement dans sa mise en œuvre le caractère infini de la bonté et de la paix qui la commande, les droits de l'homme, qui sont à son service et expriment fortement la dualité dont elle vit, doivent se souvenir que ce qui les prescrit leur échappe. Lévinas rappelle que les droits humains ne sont pas des instruments politiques qui permettent, en accordant à chacun des libertés qui s'arrêtent où celles des autres commencent, d'assurer une paix médiatrice entre les vellétés de chacun. Au contraire, les droits humains s'inscrivent sur le fond d'une paix phénoménologiquement originelle, établie par la rencontre de l'autre, dont ils doivent constituer l'expression la plus fidèle. Pour Lévinas, leur possible récupération au

¹⁶⁹ À la lumière du conflit qui a actuellement lieu en Irak, entrepris et justifié illégalement par les États-Unis au nom de la liberté et des droits humains, la critique de la liberté que propose Lévinas est d'autant plus intéressante.

¹⁷⁰ HS, p. 167.

service d'une logique égoïste succède à la bonté primordiale envers l'autre qui leur donne à prime abord sens.

Afin de bien saisir le sens, la portée et la place bien particulière des droits de la personne chez Lévinas, il importe de rappeler les grandes lignes de sa philosophie de la paix, dont ils sont grandement tributaires. Pour l'auteur, contrairement à ce qu'en pensent la plupart des philosophes politiques, la paix précède et dépasse le politique. Pour Kant, dont la philosophie est à la source de toute une tradition de penseurs politiques, la paix constitue une réalité qui doit être instituée. Dans « Le mot d'accueil »¹⁷¹, Derrida consacre un important passage à l'idée de paix chez Lévinas. Il affirme que contrairement à Kant, chez Lévinas, tout commence par la paix, instituée au sein de la rencontre du même et de l'autre. Expérience première, le face-à-face constitue avant tout une expérience pacifique qui naît de la non-indifférence pour l'autre. Pour le philosophe, la possibilité de la guerre, qu'il n'évacue jamais, non seulement survient toujours dans un second temps, après l'investissement du même de la responsabilité envers l'autre, mais témoigne également de cette paix première. La guerre, la violence et la totalisation, dont la constatation de la « possibilité permanente »¹⁷² marque les toutes premières pages de TI, constituent des moments qui surviennent à la suite de la rencontre du visage. Derrida affirme effectivement que pour Lévinas, la guerre suppose le face-à-face, car on ne peut jamais la faire qu'à un visage¹⁷³. De fait, l'aversion envers l'autre n'est possible que si j'ai d'abord vu son visage; la tentation de le réduire à soi ne peut que succéder à la relation à l'autre comme altérité irréductible.

¹⁷¹ AD.

¹⁷² TI, p. 5.

¹⁷³ AD, p. 160.

Contre Hobbes, Lévinas affirme : « La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'autrui : elle ne marque pas le premier événement de la rencontre. »¹⁷⁴. La paix constitue donc pour l'auteur une réalité qui ne peut être réduite à un équilibre des pouvoirs et des libertés au service des sécurités individuelles, mais s'établit comme l'arrière-plan sur lequel peuvent se dessiner les institutions qui favorisent une coexistence pacifique des hommes entre eux. Or pour Lévinas, en dépit de la priorité de la paix, elle est recouverte par l'ontologie. C'est pourquoi les droits humains doivent se souvenir de cette paix originelle qui les commande afin d'éviter d'être récupérés par des idéologies totalisantes ou des logiques égoïstes. Autrement, de la même manière que la conception traditionnelle de la paix comme équilibre entre les vellétés humaines aboutit à l'instauration d'une violence « pacifique », ils risquent, s'ils sont mis au service de l'égo, d'être réduits à des instruments alimentant ce que Burggraeve appelle une constante guerre froide¹⁷⁵ entre les hommes. Pour Lévinas, ce qui caractérise la relation première entre les individus n'est pas une rivalité, mais une responsabilité et une bonté sans borne.

En fait, la réflexion de Lévinas sur la paix orchestre un renversement complet du système hobbesien; l'État et la justice ne sont pas institués afin de limiter la guerre de tous contre tous, mais au contraire afin de permettre à la responsabilité infinie envers l'autre d'être partagée dans un contexte social, où la figure du tiers déjà demande son dû. La justice s'inscrit comme limite de la bonté envers l'autre et non de sa haine. Dans ce cadre, les droits de l'homme doivent être conçus non pas comme au service d'un équilibre des autonomies juridiques ou politiques, mais comme une manière de calculer et de peser, avec et contre l'éthique, ce qui est dû à

¹⁷⁴ TI, p. 218.

¹⁷⁵ *The Wisdom of Love in the Service of Love*, p. 79.

chacun. Ils doivent être théorisés comme un Dire qui maladroitement tente de signifier vers le Dit de l'éthique infinie et inépuisable, qui pourtant les requiert afin de se manifester, dans toute sa fragilité, dans le monde. En effet, comme il nous a été donné de dire précédemment, l'ordre éthique même demande à être interrompu pour faire sens dans le monde. La justice, et sa mise en œuvre par l'institutionnalisation des droits de l'homme est ce qui permet à l'obligation infinie envers l'unicité de chaque homme d'être exprimée objectivement au sein de la réalité sociale. Les droits de la personne permettent d'instituer un langage commun, compris et partagé par tous au sein du vivre-ensemble, véhiculant l'absolue nécessité d'ériger l'homme et sa dignité en tant que limite ultime du mouvement politique totalisant. Lévinas affirme dans un court texte tardif,

Dans une très large mesure, c'est l'ordre éthique de la proximité humaine qui appelle celui de l'objectivité, de la vérité et du savoir. (...) La relation avec l'autre et l'unique qu'est la paix en vient à exiger une raison qui thématise et synchronise et synthétise, qui pense un monde et réfléchit sur l'être, concepts nécessaires à la paix des hommes¹⁷⁶.

À la lumière de ces considérations, l'éthique lévinassienne paraît commander la trahison du caractère infini de l'obligation qu'elle prescrit, mais au profit de sa manifestation dans l'histoire et dans le monde, au profit de la paix des hommes.

Les droits de l'homme sont une institution qui, par le respect de la dignité et de l'unicité humaine qui les meut, peuvent tendre, dans un mouvement asymptotique, vers la mise en œuvre du caractère absolu de la responsabilité qui est due à chacun. Leur importance au sein de la pensée de Lévinas repose sur le fait qu'ils démontrent comment, par la justice, le politique peut être freiné dans ses aspirations totalisantes, mais également comment l'éthique peut, également par la justice, s'ouvrir et signifier au sein de la

¹⁷⁶ PP, p. 435.

société. Par leur participation à la fois à un sens éthique et à une réalité politique, les droits de l'homme s'inscrivent comme l'institution par excellence qui démontre l'interdépendance des deux ordres antagonistes dont la tension anime toute l'œuvre de Lévinas. Ils expriment la manière dont le paradoxe irréductible qui traverse la pensée lévinassienne n'est pas vain, mais peut justifier la critique sociale et l'engagement sociopolitique. Les droits de l'homme, dans la pensée du philosophe, démontrent à la fois comment l'immanence du politique doit s'ouvrir vers un sens éthique transcendant, limitant sa propension totalisante, mais également comment la transcendance de l'éthique doit être médiatisée dans le social afin de répondre à l'appel du tiers. En somme, en implémentant de manière particulièrement significative le paradigme duel de la tension éthico-politique qui habite la justice, les droits de la personne, tels que conçus par Lévinas, témoignent de la possibilité de la participation d'une éthique transcendantale dans l'immanence de l'histoire.

Conclusion

Somme toute, il appert que le silence de Lévinas sur les modalités de relation entre l'éthique et le politique ne compromet pas la possibilité de leur communication et de leur influence mutuelle. Tout en laissant subsister le caractère irréductible de la tension qui existe entre ces deux pôles, Lévinas fait néanmoins signe, avec les thèmes du tiers et de la justice, qui prennent une importance de plus en plus grande au cours de son œuvre, vers la nécessité de compénétrations ponctuelles et contextualisées de ces deux couches de signification. En effet, l'ontologie, la thématization et le calcul, en dépit du fait que l'auteur critique la priorité qui leur a été conférée au sein de la tradition occidentale, ne sont pas condamnées intégralement. L'étude de l'entrée en scène du tiers et de la nécessité d'un recours à l'ordre ontologique qui l'accompagne permet de démontrer que Lévinas, contrairement à ce que certains passages peuvent sembler exprimer, n'évacue pas intégralement l'ordre de l'être, mais vise à l'articuler à l'éthique. La contemporanéité de la figure de l'autre et de celle du tiers, thème auquel Lévinas confère une importance croissante, témoigne de sa préoccupation grandissante de lier la transcendance de l'éthique et l'immanence du politique ou de l'ontologie. La justice, par son caractère amphibologique, permet de cristalliser le paradoxe au sein d'un même concept, qui constitue le lieu de l'exercice d'équilibre dont doivent vivre les deux logiques antagonistes. De manière semblable à la discipline philosophique, la justice doit signifier vers ce qui lui résiste; elle constitue le concept à travers lequel se manifeste chez l'auteur l'importance d'une représentation ou d'une thématization qui a mauvaise conscience, car elle se sait toujours partielle par rapport à ce qui la commande.

Pourtant, au cœur de ce concept, qui contient l'opposition entre l'obligation éthique et la thématization ontologique, se trouve un lieu vide¹⁷⁷. De fait, rien dans les discussions sur la justice que présente Lévinas ne permet de statuer sur les caractéristiques définitives que devraient revêtir le champ politique pour exprimer concrètement l'obligation éthique. En effet, l'entreprise de Lévinas ne donne pas lieu à la production d'une normativité qui exprimerait la manière dont l'éthique pourrait freiner les aspirations ontologiques. Pourtant, sa philosophie fournit les outils conceptuels permettant de circonscrire le lieu où peuvent se rencontrer ces ordres antagonistes et exercer l'un sur l'autre la pression limitative nécessaire afin d'éviter à la fois que le politique ne se ferme sur son immanence et que l'éthique ne se perde dans le vertige de sa transcendance. Chercher dans l'œuvre même de l'auteur des éléments prescriptifs, qui indiqueraient comment implémenter dans la sphère sociopolitique l'idéal éthique, est une entreprise non seulement vaine, mais qui témoigne d'une mécompréhension manifeste de la nature phénoménologique de sa pensée. Prétendre pouvoir déduire de l'éthique lévinassienne une doctrine politique consisterait également en une grave méprise.

Le silence de Lévinas sur les caractéristiques que revêtirait la mise en œuvre sociale de l'éthique est néanmoins parlant. De fait, le mystère qui entoure la notion de prophétisme dans TI et de Dieu dans AE, qui sont

¹⁷⁷ Loin de référer à un concept métaphysique, cette vacuité qui se trouve au centre de la justice s'apparente au « lieu vide » que Claude Lefort présente au centre de la démocratie. Selon le philosophe politique, au cœur de ce système foncièrement inachevé se trouve une case vide qui lui permet de se renouveler constamment. Siège de la transcendance, cet espace permet à la démocratie de demeurer ouverte et indéterminée et ainsi d'échapper à la possibilité d'être récupérée par des velléités totalitaires. L'auteur affirme en effet : « La légitimité du pouvoir se fonde sur le peuple ; mais à l'image de la souveraineté populaire se joint celle d'un lieu vide impossible à occuper, tel que ceux qui exercent l'autorité publique ne sauraient prétendre se l'approprier », *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981. C'est de cette manière que l'on peut saisir le caractère indéterminé de la relation entre l'éthique et le politique qui subsiste chez Lévinas.

présentés comme permettant d'articuler l'unicité de la demande éthique avec la pluralité des visages, témoigne de la volonté de l'auteur de conférer à son lecteur la tâche de recevoir sa philosophie à partir de sa propre singularité. En effet, le Dieu lévinassien ne constitue ni le Dieu de l'ontologie, ni le Dieu du judaïsme, mais un lieu vide qui permet à son discours de s'ouvrir à une pluralité d'interprétations. L'introduction de ce concept dans les passages qui traitent de la justice permet à sa philosophie de faire signe vers la possibilité d'une communication avec la logique ontologique, tout en résistant à la clôture de la thématization. La pensée de Lévinas, particulièrement lorsqu'elle est exprimée à la manière de AE, demande des exégèses multiples afin de pouvoir signifier pleinement. Simon Critchley affirme de fait que pour que sa philosophie ait du sens, elle doit être transportée vers un autre contexte, c'est-à-dire d'une certaine manière s'ouvrir aux altérités qui la reçoivent.

C'est l'exercice que propose le juriste Desmond Manderson, dont nous avons abordé le propos brièvement. Sans faire de Lévinas un philosophe du droit, il a su s'inspirer de sa phénoménologie afin d'élaborer une réflexion critique sur les présupposés qui sous-tendent la tradition juridique anglo-saxonne. En nuanciant la critique qu'il adresse à Lévinas, son travail nous a permis d'explicitier comment la dualité constitutive de la justice pouvait rendre possible une mise en cause des fondements théoriques sous-jacents à l'exercice du droit, et ainsi de démontrer la possibilité d'une manifestation ponctuelle de l'éthique dans un contexte sociopolitique. À cet effet, à l'aide d'une lecture simultanée et croisée de Derrida et de Lévinas, nous avons pu porter un éclairage différent sur la fécondité de la dualité constitutive de la justice lévinassienne. Dans la foulée des réflexions de ce juriste, ainsi que

dans celle de sa création d'un cercle académique spécifiquement consacré à une réflexion sur la justice chez Lévinas, plusieurs auteurs ont emboîté le pas et ont proposé diverses interprétations des implications de sa pensée au sein de leur discipline. Certains des penseurs qui participent à ce mouvement présentent des interprétations pour le moins hardies de la portée qu'il est possible de conférer à la pensée de Lévinas.

Derrida rappelle qu'afin de rendre hommage et de faire vivre la pensée de Lévinas dans le monde, il faut faire preuve, comme il l'affirme dans « En ce moment même me voici »¹⁷⁸, d'une certaine ingratitude à son égard. En effet, la seule manière de rendre à Lévinas ce qu'il nous a donné est de le recevoir d'une façon toute différente que de celle sous laquelle il nous a présenté sa philosophie, échappant ainsi à la réciprocité à laquelle il met en garde tout au long de son œuvre. La lecture de ses textes appelle une interprétation active qui implique une participation de celui qui les reçoit, qui demande à ce que l'on aille plus loin que ce que ne dit le texte. C'est à dessein que Lévinas ne fournit pas tous les instruments conceptuels qui permettraient de circonscrire sa pensée, omission qui a fait fuser les critiques et couler l'encre, mais qui s'inscrit en continuité avec les aspirations et les appréhensions qui sont à l'origine même de son projet : évacuer la possibilité d'une récupération de la pensée par une idéologie totalisante ou totalitaire. Lévinas offre sa pensée à un lecteur qui doit la lire à partir de sa propre singularité et effectuer lui-même l'ultime effort de la faire signifier dans le contexte historique et sociopolitique qui est le sien.

¹⁷⁸ Jacques Derrida, « En ce *moment même* dans cet ouvrage me voici » in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, François Laruelle et Jean-Michel Place (dir.) Collection Surfaces, vol. 2, Jean-Michel Place, 1980, Paris.

C'est en tentant de faire honneur au respect et à la déférence que Lévinas offre à l'altérité de ses interlocuteurs que je me suis mise à la tâche d'éclairer comment la pensée lévinassienne pourrait contribuer à mettre au jour l'origine et les caractéristiques de la crise que vivent actuellement les droits de l'homme. En conférant une importance aussi grande à ce concept chez lui, que j'ai présenté comme *le foyer par excellence de la mise en œuvre d'une justice amphibologique*, alors que Lévinas n'y consacre que quelques courts textes et passages, j'ai certes témoigné d'une certaine ingratitude envers la philosophie lévinassienne. Or ceci m'a permis mettre au jour la possibilité de mettre en accusation non seulement les fondements théoriques d'une institution juridico-politique, mais d'élaborer une perspective critique sur son fonctionnement actuel, et ce, à partir des prémisses de la phénoménologie lévinassienne.

En fait, selon Critchley, « *Lévinas' work works insofar as it is given to someone other than Lévinas* »¹⁷⁹. Lévinas demande effectivement à sa pensée d'excéder le texte par lequel elle est exprimée pour signifier autrement, de dépasser le Dit de son expression au sein du médium philosophique pour signifier au-delà de lui. La présentation des fondements phénoménologiques de la responsabilité dans l'œuvre de Lévinas constitue une exhortation à la sensibilité à cette précondition de l'expérience, qui court le risque toujours imminent de s'évanouir avec les vellétés humaines qui habitent l'Histoire, mais le dévoilement des modalités de la mise en place d'institutions en mesure de favoriser une telle sensibilité sont laissées au compte de ceux qui reçoivent son message. Lévinas confère à ses lecteurs, dans toute la modestie d'une

¹⁷⁹ *The Ethics of Deconstruction*, p. 112.

philosophie qui est laissée délibérément inachevée, la tâche de déterminer *comment* faire entrer le Bien dans le monde.

Bibliographie

Sources primaires

LÉVINAS, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, 1968, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, Montpellier.

LÉVINAS, Emmanuel, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, 1977, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Éditions de Minuit, 1982, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1978, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, 1984, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *À l'heure des nations*, Éditions de Minuit, 1988, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, 1991, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset, 1991, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, Montpellier.

LÉVINAS, Emmanuel, *Hors sujet*, Librairie générale française, 1997, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, « Paix et Proximité », *Cahiers de la nuit surveillée*, dir. Jacques Rolland, Verdier, 1992, Lagrasse.

LÉVINAS, Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, 1995, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Librairie générale française, 2003, Paris.

LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie générale française, 2006, Paris.

Source secondaires

ABENSOUR, Miguel et CHALIER, Catherine, *Cahier de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Herne, 1991, Paris.

ANGHIE, Anthony « Colonialism and the Birth of International Institutions », *N.Y.U. Journal of International Law and Politics*, vol. 34, p. 517, 2001-2002.

BERGO, Bettina, *Lévinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Martinus Nijhoff, 1999, La Haye.

BERNASCONI, Robert et CRITCHLEY, Simon, *Re-reading Levinas*, Indiana University Press, 1994, Indianapolis.

BERNASCONI, Robert, « The Third Party », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, no. 1, 1999.

BURGGRAEVE, Roger, *The wisdom of Love in the Service of Love*, Marquette University Press, 2002, Milwaukee.

CIARAMELLI, Fabio, *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, Éditions Oussia, 1989, Bruxelles.

CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell Publishers, 1992, Oxford.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, Paris.

DERRIDA, Jacques, *Force de loi*, Galilée, 1994, Paris.

DERRIDA, Jacques, *Adieu*, Galilée, 1997, Paris.

DERRIDA, Jacques, *Pour Nelson Mandela*, Gallimard, 1996, Paris.

DERRIDA, Jacques, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, François Laruelle et Jean-Michel Place (dir.), Collection Surfaces, vol. 2, Jean-Michel Place, 1980, Paris.

DIAMANTIDES, Marinos, *Lévinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish, 2007, Abingdon.

DOUZINAS, Costas, « Justice, Judgment and the Ethics of Alterity », in Kim Economides (dir.), *Ethical Challenges to Legal Education and Conduct*, Hart Publishing, 1998, Oxford.

DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977.

DWORKIN, Ronald, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

FRANK, Didier, *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, Presses Universitaires de France, 2008, Paris.

HERZOG, Annabel, « Is Liberalism All we Need? Lévinas's Politics of Surplus », *Political Theory*, vol. 30, no. 2, avril 2002, p. 204-227.

IRIGARAY, Luce, « What Other are we Talking About? », *Yale French Studies*, no. 104, *Encounters with Lévinas*, 2004, p. 67-81.

LEFORT, Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.

MANDERSON, Desmond, « Proximity and the Ethics of Law », *UNSW Law Journal*, vol. 28, no. 3, 2005, p. 697-720.

MANDERSON, Desmond. Emmanuel Levinas and the Philosophy of Negligence," *Tort Law Review*, vol. 14, 2006, p. 1-18.

MANDERSON, Desmond, *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 2006.

MANDERSON, Desmond, *Essays on Levinas and Law, a Mosaic*, Palgrave, 2009, Eastbourne.

MUTUA, Makau, « Savages, Victims and Saviors: The Metaphor of Human Rights », *Harvard International Law Journal*, vol. 42, p. 201, 2001.

NEMO, Philippe, *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo / Emmanuel Lévinas*, Librairie générale française, 1984, Paris.

PERPICH, Diane, *The Ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Palo Alto, 1993.

PERPICH, Diane, "A Singular Justice", *Philosophy Today*, vol. 42, Supplement, 1998, p. 59-70.

MOSES, Stephan, *Au-delà de la guerre : Trois études sur Emmanuel Lévinas*, Éditions de l'Éclat, Paris. 2004.

RICOEUR, Paul, *Autrement*, Presses Universitaires de France, 1997, Paris

ROSE, Gillian, *The Broken Middle*, Blackwell, 1992, Oxford.

ROSE, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law*, Blackwell, 1984, Oxford

SALANSKIS, Jean-Michel, *Lévinas vivant*, Belles lettres, 2006, Paris.

SIMMONS, William Paul, « The Third », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 6, 1999.