

**“VIOLENCE ÉTHIQUE” COMME ÉVÉNEMENTIEL DU POLITIQUE :
POUR LA COMPRÉHENSION DU SOCIAL DANS LA PENSÉE DE
LEVINAS, Kouassi Clément N’DOUA (Université F.-H.-B. D’Abidjan – RCI)
clemkouassi@yahoo.fr**

Résumé

L’espace social se présente comme l’interaction ou l’interagissement entre les humains. Cependant, avec Levinas, le social s’enracine dans une sorte de violence éthique qui est symbolisée par l’avènement de la troisième personne appelée le tiers, à savoir les autres, qui vient modifier la relation éthique qui est conçue au préalable comme une relation asymétrique, inégalitaire. Comme telle, cette irruption du tiers quasi inattendue fait appel à des institutions politiques pour un meilleur déploiement du social dans sa pensée. Cette étude vise, à travers des approches d’essence phénoménologique et herméneutique, à démontrer que les questions sociales ne sont pas en marge de la philosophie de Levinas comme certains esprits pourraient le penser en le confinant uniquement sur le sol métaphysique.

Mots clés : Altérité, asymétrie, politique, responsabilité, social, tiers, violence éthique,

**ETHICAL VIOLENCE AS AN EVENT OF THE POLITICS: FOR AN
UNDERSTANDING OF THE SOCIAL IN LEVINAS THOUGHT**

Abstract

The social space is presented as the interaction or interplay between humans. However, with Levinas, the social is rooted in a kind of ethical violence that is symbolized by the advent of the third person called the third person, namely the third party, who comes to modify the ethical relation that is previously conceived as an asymmetrical, unequal relation. As such, this irruption of the almost unexpected third party calls for political institutions for a better deployment of the social in its thinking. This study aims, through approaches of a phenomenological and hermeneutical nature, at demonstrating that social issues are not on the margins of Levinas's philosophy as some minds might think by confining him solely to the metaphysical ground.

Keywords: Otherness, Asymmetry, Politics, Responsibility Social, Third party, Ethical violence,

Introduction

Dans l’histoire de la pensée, la violence est appréhendée comme tous les actes qui portent atteinte à l’intégrité physique ou psychologique d’une chose ou d’un être, et par extension, à tous les actes qui contrarient une spontanéité ou un projet. La violence, c’est ce qui brise, ce qui fait mal ou la force brutale qui s’exerce sur l’altérité. Ainsi la violence telle que conçue se présente sous

différentes formes : de violence verbale, psychologique et physique. En réalité, lorsque nous jetons un regard sur notre monde, et constatons les guerres, les déchirures dans la couche sociale, et bien d'autres atrocités commises dans nos sociétés, sont dirigées notamment à l'égard de l'autre avec qui nous partageons l'existence sociétale sans diviser le monde. Comme tel, nous sommes amenés à dire que la violence est plus qu'omniprésente dans notre monde, De sorte que la violence s'adresse toujours à l'autre homme. Cependant, questionner en direction de la violence dans la philologie levinassienne, renvoie à l'appréhender autrement, à savoir la violence doit être intuitionnée dans un élan éthique. Dans un tel sens, la violence dans sa configuration éthique se donne à comprendre comme le prolongement de la responsabilité qui au départ était illimitée et asymétrique à l'égard de l'autre ; mais qui va connaître une nouvelle dynamique avec l'irruption du Tiers, puisque le tiers va modifier la configuration de la relation éthique qui est non réciproque dans sa construction initiale. C'est en ce moment précis que les questions politiques prennent sens dans la pensée de Levinas. D'ailleurs cet avènement du tiers va convoquer les différentes institutions pour construire l'espace sociétal ou communautaire dans le langage de Levinas afin de consolider la responsabilité. C'est dire que la violence éthique consiste à étendre la responsabilité illimitée au tiers mais sans interruption avec l'autre pour mieux appréhender le social. Qui plus est, la question fondamentale qui sous-tend cette réflexion se dégage comme suit : Quel sens requiert la violence éthique dans la compréhension de la communauté ou du social dans la pensée de Levinas ? Comment le politique vient-il à dynamiser le social dans le philosophe de Levinas ? Les objectifs qui sous-tendent ces questions consistent à démontrer que penser l'espace sociétal a toujours été une préoccupation ambiante pour Levinas en dépit de sa pensée qui prend source dans la métaphysique. Montrer également que, par le truchement de la pensée sociale de Levinas, un espace sociétal s'enracine toujours dans le Visage de l'autre, car dans les yeux de l'autre, c'est l'humanité tout entière qui me regarde. Aussi sera analysée, à travers la méthode analytico-herméneutique et d'essence phénoménologique, une argumentation à trois niveaux formulés en hypothèses. La première est intitulée L'asymétrie de la responsabilité comme propédeutique de l'a-venir du social. Quant à la deuxième, elle est intitulée la violence éthique comme fondement de la société : pour la compréhension du politique dans la philologie levinassienne et en dernière instance, la politique comme régulation du social : les institutions appelées à correspondre.

1. L'asymétrie de la responsabilité comme propédeutique de l'a-venir du social

Qu'est-ce que cela donne à comprendre ? Ici, il s'agira de démontrer que l'asymétrie de la responsabilité est une préparation à l'entrée du social. En effet, l'asymétrie donne à penser la non réciprocity de la responsabilité à l'égard de l'autre dans le philosophe levinassien. En un tel sens, écoutons A. Zielinski (2004,

p. 126) qui donne la teneur de l'asymétrie dans la pensée de Levinas : « Ici la non-réciprocité est une position hyperbolique : il y a là une mise en scène extrême de la gratuité. [...] La responsabilité repose sur une disproportion de l'asymétrie qui doit mettre en valeur la démesure d'autrui ». Quant à la responsabilité, elle se laisse saisir comme « le secret de la socialité dont la gratuité totale s'appelle l'amour du prochain, amour sans concupiscence ». E. Levinas (1991, p. 160). Comme tel, on pourrait dire que la responsabilité prend son sens fondamental à partir de l'amour que nous témoignons aux autres hommes dans l'asymétrie. Ainsi, l'asymétrie de la responsabilité indique un rapport très particulier où la différence est ce qui sépare mais aussi ce qui nous rapproche de l'autre.

À dire vrai, l'asymétrie apparaît comme la responsabilité où l'approche de l'autre s'effectue de manière démesurée par rapport au Moi en tant que creuset de la subjectivité. En aucun cas, cette situation n'offre la possibilité d'une quelconque réciprocité. Cette conception de la responsabilité entre autrui et le Moi est proprement asymétrique. L'asymétrie entre le Moi et l'autre implique une sorte de don sans attendre quelque chose en retour, à savoir « une prise de fonds à perte » écrit E. Levinas (1990, p. 45). En effet, cette responsabilité inégalitaire qui est au cœur de l'asymétrie est une propédeutique pour la construction du social à venir. À l'analyser attentivement, l'asymétrie, a priori, apparaît comme une " négation " de la responsabilité dans la mesure où je n'ai pas le droit d'exiger ou de demander à l'autre la même chose que je lui donne, ni le même don. Dans cet "espace" asymétrique, le Moi ou la subjectivité n'a plus l'autorité de choisir sa part d'agir. En ce sens, c'est l'autre qui devient mon maître et mon « hétéronomie ». Autrement dit, l'asymétrie exclut toute réciprocité et se présente ou exprime l'injustice apparente envers soi-même, ou au moins une négation d'une quelconque équité. Comme tel, la démesure de ce que je dois à mon prochain va jusqu'à la substitution et un certain asservissement du sujet. À cet effet, E. Levinas (1993, p. 29) écrit que « le sujet ne pointe dans son unicité qu'en répondant d'autrui dans une responsabilité asymétrique dont je ne saurais être quitte ».

Mieux, ce devoir du moi est à prendre dans un autre sens comme obligation en tant que non remboursement si bien que l'asymétrie nous amène aux réflexions sur l'agir social. De cette manière « dans la proximité, l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre » écrit E. Levinas (2001, p. 246). En effet, la responsabilité pour l'autre n'est pas abstraite, mais elle résulte de la rencontre entre un être vulnérable et mortel et un autre être vulnérable et mortel. C'est pour cette raison que C. Pelluchon (2020, p. 98) affirmait : « La vulnérabilité est l'altération du corps, mais elle désigne aussi l'altérité, le fait que la rencontre d'autrui [...] m'introduit à une dimension nouvelle : l'éthique ». Celle-ci n'est pas essentiellement une discipline énonçant des principes moraux, comme dans l'approche déontologique de la morale, mais elle désigne le renversement de la subjectivité qui se définit par la responsabilité pour l'autre. Dans un tel sens, l'identité du sujet se trouve bouleversée, c'est-à-dire la personne singulière que je

suis est constituée par ma réponse à l'appel d'autrui qui pour la circonstance prépare l'avenir du social. Ainsi, la présence de l'autre, quel qu'il soit, rompt la trame de mon existence, où je vivais seulement pour moi.

Par ailleurs, la situation d'otage signifie que la responsabilité m'incombe en propre. Elle est dissymétrique (asymétrique). Certes, je peux me demander pourquoi elle n'est pas réciproque et même appeler à cette réciprocité. Mais, il demeure que ma responsabilité c'est « mon affaire, et pas celle de l'autre » écrit P. Benoit (2022, p. 176). Si je demande une réciprocité de la responsabilité, c'est dire que je ne suis plus en situation éthique dans la mesure seule où autrui le serait de moi. D'ailleurs, comment puis-je être juge et parti ? C'est à moi de dire ma responsabilité et cette responsabilité ne peut pas ne pas commencer par moi, car la responsabilité est structurellement infinie. Donc, le sujet comme otage est sans commencement. Il n'est pas relatif à un don premier qui justifierait sa responsabilité comme une dette ; comme s'il y avait une cause efficiente de la responsabilité. Selon P. Benoit (2022, p. 177), « Levinas est absolument clair sur ce point : La responsabilité est immémoriale ». En effet, la responsabilité fait référence à « une affection pré-originelle par autrui » (idem). Autrement dit, avant même qu'autrui ne se présente le sujet est déjà lié par cette responsabilité. Pour le dire trivialement l'essence du sujet c'est d'être responsable pour l'autre sans l'avoir déjà vu. Alors, le sujet, c'est cette impossibilité de se dérober à l'autre. La faim de l'autre qui m'appelle à donner, est la mémoire de cette responsabilité. Si je puis transférer sa faim et la mienne, c'est en raison de cette responsabilité asymétrique. Disons pour terminer cette partie que la responsabilité a pour propriété l'asymétrie ou la dissymétrie. Je suis responsable de l'autre, même s'il ne l'est pas pour moi.

Au regard de ce qui précède, on pourrait affirmer par le truchement de la pensée de Levinas que l'asymétrie de la responsabilité est une préparation pour l'élaboration de la société ou du social qui recommande une nouvelle nature de la responsabilité.

2. Violence éthique comme fondement de la société : pour la compréhension du politique dans la philologie lévinassienne

L'idée de la présence du tiers dans l'autre exprime le fait que les autres sont aprioris concernés par l'obligation éthique que Levinas présente de fait comme toujours déjà enracinée dans un contexte social. C'est cette présence du Tiers que nous appelons violence éthique ; puisque désormais le moi est tiraillé entre répondre de l'autre et du tiers pour la construction du social, dans la mesure où dans l'espace social le moi ne peut plus se contenter de répondre que de l'autre : il y a bien entendu le Tiers où il doit y répondre également. 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 trouve de fait dans une relation d'interdépendance tripartite,

d'où naît la nécessité de société, afin de rendre compte de la pluralité des autres qui suscitent la responsabilité.

En rangeant l'asymétrie de la responsabilité dans un cadre social, Levinas souhaite de fait mettre en lumière l'impossibilité de concevoir l'éthique pure, c'est-à-dire dirigée vers un unique objet. En fait, il démontre que l'obligation éthique ne peut être pensée indépendamment de la présence du tiers. Pour ce faire, Levinas réitère l'importance du rôle joué par le politique. Or, il importe de voir que la nature de l'intérêt que Levinas porte au domaine politique est très différente de ce que des auteurs qui participent de la tradition de la philosophie politique peuvent proposer. Même si Levinas 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 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). Cela dit, s'il est clair que Levinas n'est pas un philosophe politique traditionnel, il n'a pas non plus la prétention d'être ni un politicologue, ni un juriste.

Il faut voir que les problèmes soulevés à la base de son projet, en l'occurrence, le risque que la souffrance et la faim de l'autre soient avalées par un système totalisant qui nie l'unicité de chacun peut être résolu uniquement par des solutions éthiques qui s'inscrivent dans un contexte politique. La pensée levinassienne évolue autour d'une pensée de la réconciliation entre transcendance et immanence d'un ordre politique ouvert par la justice. Ainsi, nous voyons se profiler la possibilité d'un passage de la responsabilité éthique au politique. Levinas reste néanmoins silencieux sur les modalités de cette articulation. La responsabilité éthique pouvait aspirer à freiner la tentation totalisante du politique en rappelant l'unicité irréductible de chaque homme et le caractère de la responsabilité qu'il suscite.

Tout en demeurant extérieur au monde et à la représentation, le visage se concrétise également comme tiers dans le politique et commande l'objectivité. Tiers et l'autre sont deux facettes de la même figure. La responsabilité éthique et le politique apparaissent, par conséquent, comme des couches de signification 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 J. Derrida (1997, p. 53) qui s'est penché particulièrement sur cela dans « le mot d'accueil ». La question de savoir, s'il est possible de déduire une politique de l'éthique levinassienne est mal posée, car une déduction présupposerait nécessairement une antériorité chronologique d'un ordre sur l'autre.

De la même manière que le Dit permet au Dire de faire sens au sein d'un logo public et partagé, le politique, en dépit du fait qu'il appartienne à l'ordre de l'ontologie, introduit par conséquent certaines limitations, peut conférer à l'éthique une portée sociale. La violence 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 malheur anhistorisme. Étant donné que le Dire 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 appartienne à l'ordre politique. Mieux encore, la révélation du tiers ne signifie pas, pour le sujet, l'abandon de son cheminement vers l'horizon de l'autre, mais le surgissement d'un dilemme fondamental où, selon Levinas, se joue tout l'enjeu du politique. Si le moi donne tout à l'Autre, comme le mouvement éthique lui commande de faire, il se présentera devant le tiers les mains vides. Il doit donc équilibrer sa responsabilité éthique. Le moi n'arrête pas sa « marche éthique » devant le tiers qu'il découvre sur son chemin et qu'il doit également servir. La présence du tiers ne vient pas remettre en cause l'existence éthique de la responsabilité infinie ; elle vient plutôt indiquer à la subjectivité que cette responsabilité doit s'inscrire dans un cadre social, qu'elle doit s'étendre à tous.

La subjectivité reconnaît désormais que son dévouement envers autrui ne peut plus être infini puisque cela signifie négliger la responsabilité, tout aussi importante, qui lui revient face au tiers. Il faut donc que le Moi se mette à calculer l'incalculable, à comparer l'incomparable. Il doit répartir ses efforts afin de servir à la fois autrui et le tiers. Dans le politique, le moi est confronté à une question incontournable déjà présente dans les yeux de l'Autre. Si la justice éthique est cette responsabilité infinie envers autrui, qu'en-est-il du tiers qui, lui aussi, a soif de ma justice ? Qui donc saurait le désaltérer ? Comment être responsable de l'autre sans négliger le tiers ? Le politique, chez Levinas, est précisément cet espace de questionnement où se pose la double exigence d'une responsabilité infinie envers l'Autre absolu et la présence d'un tiers commandant le même dévouement. Pas une réponse toute faite, mais une interrogation sur le sens de la responsabilité individuelle face à autrui et aux autres, sur la réconciliation entre le devoir éthique et la contrainte politique : « Qu'ai-je fait ? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre dans la responsabilité ? Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre ? Naissance de la question », s'exclame J. Rolland (1984, p. 345). Un tel questionnement est déjà la reconnaissance que la relation éthique ne confine pas le Moi à un rapport exclusif avec autrui, mais l'autre à tous les autres. L'éthique n'est ni une société à deux excluant, de son sillage, la présence du tiers, ni une relation amoureuse se déroulant dans la clandestinité de la nuit, mais bien un rapport social se plaçant « en plein jour de l'ordre public » relate E. Levinas (2009, p. 234). De fait, « le rapport inter-subjectif de l'amour, [dira Levinas], n'est pas le début, mais la négation de la société » E. Levinas (1954, p. 359). Au contraire, le moi aperçoit, dans les yeux de l'autre, le tiers qui exige un

dévouement tout comme l'autre. Il voit « l'humanité tout entière » dans les yeux de l'autre et, lui commandant de passer de la responsabilité infinie, de la justice éthique au calcul raisonnable de la justice politique. Le sujet et autrui ne se remplissent pas à l'intérieur d'un rapport exclusif : un tiers les en empêche à tout moment.

De plus, pour Levinas, une éthique spirituelle serait non seulement, de facto, injuste et stérile, mais dangereuse. Derrida met en garde contre le danger de concevoir l'éthique pure. Il démontre qu'elle (l'éthique pure) s'avérerait aussi violente qu'un ordre politique qui serait laissé à lui-même. Selon lui, la figure du tiers permettrait une concomitance de la responsabilité éthique et du politique qui, dérangé l'un par l'autre dans leur finalité propre, se dépouilleraient réciproquement de leur pureté menaçante. Le tiers imposerait donc une double contrainte : la demande en justice qui naît de sa présence s'inscrirait comme parjure de la relation éthique tout en naissant paradoxalement d'elle. Selon J. Derrida (1997, p. 66), en trahissant l'obligation infinie qu'impose la relation intersubjective, « le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique même ».

Si Levinas 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 proportion totalisant du politique, la justice s'inscrit comme mesure de la responsabilité 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. Cependant, faut-il s'éloigner du politique ? Pourquoi secouer si violemment l'hégémonie du politique ? Pourquoi se décentrer radical de l'État qui voit désormais sa légitimité subordonnée à l'exigence de la responsabilité éthique ? Parce que quinze siècles de christianisme et de philosophie classique n'ont pas su prévenir les horreurs de la shoah. Ce douloureux constat nous ordonne de débusquer ailleurs les voies de réflexion sur la politique et nous commande de repenser autrement le rapport social.

Il demeure que la vie d'E. Levinas (2003, p. 406) est dominée « par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie ». La critique de la totalité, à laquelle E. Levinas (1996, p. 73) consacre son œuvre philosophique, découle « d'une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée », une expérience innommable qui nous confronte avec la grande urgence à l'impératif catégorique : « Auschwitz ne doit pas se répéter » écrit S. Critchley (1992, p. 221). À cette obligation vitale, Levinas ne trouve pas la solution dans une politique sûre de sa logique, mais dans une éthique inquiète de sa responsabilité. Comme si ce qui avait coûté la vie du juif, c'était sa singularité, et que pour sauver l'humanité de la

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

Que la responsabilité éthique soit l'orientation première du politique n'abolit pas l'importance de la loi rationnelle. Levinas conserve une admiration indéniabla pour l'héritage philosophique de la Grèce, mais il introduit une altérité inassimilable dans le politique, extériorité qui dérange l'ordre universel en le jugeant depuis sa hauteur infinie. Levinas confronte l'humanité entière à une réalité pénible mais incontournable : le politique est insuffisant. Il ne donne jamais assez : s'il en garde pour le tiers, il en manquera pour l'Autre ; s'il nourrit l'Autre, c'est le tiers qui a faim. Qui plus est, il ne peut pas être laissé à lui seul, de peur qu'il ne s'égaré. Il faut l'accompagner, l'interpeller de temps à autre pour le remettre sur la bonne voie, en faisant toujours appel à la responsabilité éthique.

À l'assurance du philosophe-roi, chez Platon, qui a réponse à tout, Levinas préfère le questionnement prophétique. Le devoir éthique demande inlassablement au sujet: « As-tu suffisamment donné ? » Le visage revient hanter l'ordre universel pour lui rappeler que la rencontre entre les hommes précède l'apparition de l'État, que l'institution d'une loi raisonnable suppose « déjà une possibilité d'entente directe entre particuliers » révèle E. Levinas (1994, p. 43). La raison doit logiquement prendre conscience de la présence d'un Autre me suppliant de le servir et d'un tiers exigeant le même dévouement pour un meilleur équilibre de la société. De telles allégations pourraient nous laisser croire que Levinas souhaite dévaloriser le politique au profit de l'éthique. Il n'en est rien. En fait, il semble, au contraire, que la philosophie levinassienne redonne au politique une certaine dignité. Rappelons qu'aux yeux de Levinas, l'État n'émerge pas de la crainte de la violence ou de la méchanceté humaine, mais du dévouement fraternel. C'est la justice éthique et non l'égoïsme qui est à l'origine de la politique. C'est donc plutôt la justice éthique qui doit être au fondement de la politique. Seulement, cette valorisation ne reconduit pas à une glorification de la vertu politique mais la reconnaissance de son dépassement dans la justice. Le pouvoir et la gloire qui font l'orgueil des soldats et des rois ne valent pas la grandeur du visage de l'autre qui se tourne vers moi. Le politique retrouve sa dignité dans la violence éthique.

Il faut faire reposer la légitimité de l'action politique, non pas sur le souci d'universalité, mais sur l'idéal de l'éthique au point que le politique n'aura plus le monopole du discours. La parole d'autrui viendra interrompre son soliloque et lui révélera que la particularité du visage précède sa logique rationnelle. Ainsi écrit E. Levinas (2003, p. 45) :

Se méfier du mythe par lequel s'impose le fait accompli, les contraintes de la coutume et du terroir, et l'État machiavélique et ses raisons d'État ; suivre le plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort de la

veuve, de l'orphelin ; c'est sur la terre, parmi les hommes que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit.

Tout comme autrui révèle au Moi le véritable sens de la vie, le politique découvre aussi sa raison d'être en se subordonnant à la responsabilité éthique. Il retrace l'origine du fondement du social et il nous présente une définition véritable de l'acte politique dans sa confrontation avec la responsabilité éthique. Ainsi, toutes les catégories politiques dans l'œuvre de Levinas relèvent de l'éthique. Le politique commence dans les yeux d'autrui révélant un tiers que je dois également servir ; l'être-ensemble est une fraternité de sujets désireux d'étendre la responsabilité aux autres. L'État procure les outils et l'espace nécessaires pour mieux servir autrui et les autres. Levinas engage le politique dans un dépassement « de soi » vers la responsabilité infinie pour parvenir à la réalisation du social. La pensée levinassienne, rappelons-le, découle d'une expérience politique terrifiante qui ne doit plus se répéter. Ce traumatisme l'avait amené à s'éloigner des théories politiques, dès que les nécessités de celles-ci ne constituent pas à ses yeux une préoccupation légitime et importante, mais que l'éthique comme philosophie première est la condition de l'existence même du politique.

Cependant, cela signifie-t-il que le politique se réduise à une catégorie de l'éthique ? Est-il interdit de penser la séparation du politique de l'éthique, même si celui-là est subordonné à l'éthique ? Si le moi aperçoit le tiers, « celui qui est à l'origine même du politique » (J. Madore, 2001, p. 89), dans les yeux de l'autre ; si c'est la relation éthique qui révèle l'humanité tout entière, alors il semble plausible d'inscrire la conception levinassienne du politique à « l'intérieur », (J. Madore, 2001, p. 90), de sa définition de l'éthique. L'éthique est la vérité métaphysique sur laquelle se construit le politique. De ce fait, le politique est une possibilité de l'éthique : non seulement la responsabilité fonde le politique, lui donne naissance, mais aussi elle l'absorbe à l'intérieur de sa pensée. À la limite, on pourrait même dire qu'il n'y a pas de dimension politique chez Levinas, mais seulement une dimension sociale de l'éthique. D'ailleurs, la responsabilité infinie contenant déjà la responsabilité du politique, ne trahit-elle pas son essence profonde en prenant elle-même la forme d'une totalité conceptuelle ? Ce n'est donc pas le primat de la responsabilité infinie que nous contestons, mais l'idée que le rapport qui se tisse entre politique et éthique soit totalisante. La responsabilité infinie n'englobe pas le politique, mais l'entraîne à sa suite vers le chemin de la justice. Alors comment maintenir l'indépendance et l'interdépendance du politique à l'égard de l'éthique ? Le politique est-il issu de l'éthique ou existe-t-il « en soi » ? Paradoxalement, nous croyons que, c'est précisément parce que le politique est issu de l'éthique qu'il en est séparé. Dans ce sens, « le politique est issu de l'éthique » écrit J. Madore (2001, p. 91). Mais, derrière cette affirmation, se profile déjà la nature de la relation entre la responsabilité et le politique.

3. La politique comme régulation du social : les institutions appelées à correspondre

En dépit de cette exhortation à l'action politique, la pensée de Levinas offre peu de prise à un lecteur qui aurait l'aspiration d'y trouver une réponse définitive à la question politique, à travers un système de règles séculières, dont l'exigence de la responsabilité éthique fait silence. Pourtant, à travers l'étude du rôle de la justice comme lieu de passage entre la responsabilité éthique et le politique, il est possible de voir se profiler la manière dont les idées de Levinas peuvent inspirer une réflexion critique sur les pratiques concrètes au sein d'institutions juridiques actuelles. En effet, malgré le fait que l'auteur ne s'est pas donné comme mandat d'élaborer une philosophie du droit, et qu'il demeure avant tout un phénoménologue qui s'intéresse à mettre à jour les conditions de possibilité de l'expérience éthique, 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 les institutions en incarnent.

Contrairement aux philosophes du contrat qui fondent leur pensée politique sur une anthropologie, c'est-à-dire sur une certaine conception de l'homme et de ses passions, parmi lesquelles la conservation de soi joue un rôle essentiel, Levinas place la responsabilité éthique antérieure à tout contrat. En effet, chez ces philosophes, le rapport aux autres limite le droit de chacun à toute chose. L'état de nature est ainsi toujours suivi, à un certain moment, par un état de guerre qui décide les individus à passer un contrat afin de définir les conditions de leur coexistence pacifique et de la légitimité de l'État qui doit concilier la responsabilité et la sécurité. Pour Rousseau, par exemple, les individus, réunis par le hasard des circonstances géographiques, voient qu'ils doivent s'associer pour survivre et changer « leur manière d'être », abandonnant leur liberté sauvage pour une liberté passant par le respect « des lois » assène J. J. Rousseau (1983, p. 50). Au contraire, pour Levinas, ce qui brise la solitude de l'homme seul, dans sa jouissance, ce n'est pas la peur de l'Autre comme chez Hobbes, ni le sentiment qu'il faille s'associer pour survivre (Rousseau), mais la peur pour l'Autre et cette peur n'est pas une passion. Même chez Locke où l'individu est toujours lié aux autres, le passage à l'état civil est un contrat. C'est parce que les conflits entre les hommes ne peuvent pas être réglés par les individus eux-mêmes, mais par les juges, que l'on sort de l'état de nature en confiant à l'État « un mandat » martèle J. Locke (1977, p. 207). Or, l'originalité de Levinas est qu'il ne pense pas la socialité en termes de contrat. Pour lui, la socialité n'est pas le fruit d'une décision entre personnes autonomes et égales débattant des conditions d'un engagement réciproque, mais plutôt la socialité s'enracine sur la responsabilité pour le tiers. Le rapport à l'Autre est plus originel que les obligations réciproques. Il me fait voir que je ne suis pas premier, comme dans l'individualisme qui sert de fondement à la pensée politique moderne. C'est la relation qui est première, comme Levinas l'écrira dans *Totalité et Infini*. En outre, la justice n'est pas réalisée à partir d'un accord entre les libertés et

l'égalité qu'elle suppose, notamment au niveau des droits, mais elle se fonde premièrement sur une asymétrie, sur la mise en question de ma liberté et de mon bon droit par l'Autre.

Cette asymétrie et cette mise en question de ma liberté par l'Autre sont, pour ainsi dire, le premier moment de la justice, celui qui précède l'établissement de droits égaux et la comparaison entre les individus que le droit exige. À ce sujet, E. Levinas (2012, p. 299) écrit : « C'est par la justice que j'arrive à l'amour des frères. Ce n'est pas par la charité que je m'élève à la justice du père ». La justice que mentionne E. Levinas n'est pas la communauté politique ni la nation. Il s'agit de la fraternité élevée à la société. Cependant, pour Levinas, à la totalité que fonde le social s'opposent l'extrême singularité et l'infini du sujet. Conséquemment, un univers uniquement et totalement régulé par les institutions impose un monde totalitaire, où le sujet n'a pas de voies propres. Dès lors, les normes et l'éthique peuvent être absentes puisqu'elles n'impliquent pas de moment de lien autre que celui régulé par une logique qui n'a rien à faire du lien. Car « aucune institution ne cherche par elle-même à limiter l'étendue de son autorité » s'exclame P. Hayat (1995, p. 46.) La logique de l'institution est de se suffire à elle-même. Il est donc primordial que les individus constituant le social trouvent un endroit entre les institutions et le pur monde a-politique que forme le couple, afin de donner un sens à la responsabilité éthique qui soit politique. Pour P. Hayat (1995, p. 45), le moment de la parole pure, individuelle, celle en dehors de la nécessité du lien à l'institution, sauve le langage et est « la manifestation du sujet comme puissance de rupture, et comme ouverture à un sens imprévisible ».

Comment se régule alors l'ordre social ? En effet, justice éthique et justice politique sont deux définitions de la justice dans l'œuvre de Levinas. La première, précédemment définie, est celle de la justice éthique où la subjectivité se met entièrement au service de l'Autre. La deuxième, celle de la justice politique, se comprend à partir du Moi qui reconnaît, dans les yeux d'autrui, le tiers envers qui il est également responsable. Exigence éthique, d'une part, s'érigeant au-dessus de tout, jusqu'à ce que se fasse sentir la présence de la contrainte politique qui balance dans une main et glaive dans l'autre, exige que l'on équilibre la responsabilité absolue pour que tous en bénéficient, que l'on tranche les litiges et les différends d'une main ferme, sans partialité pour l'un ou l'autre des partis impliqués. Communément, nous disons que force reste à la loi dans la justice politique alors que, chez Levinas, on peut penser que force reste à la responsabilité éthique (justice éthique).

En outre, savoir rendre justice à autrui, c'est le servir « jusqu'au bout ». La justice éthique entraîne le sujet vers l'horizon inatteignable de l'extériorité infinie. Apercevoir le tiers ne signifie pas, pour le Moi, de changer de direction. La justice politique, c'est le fait de s'engager sur le même chemin que celui tracé par le mouvement éthique, c'est suivre la trace de l'Autre, mais c'est également croiser sur sa route les autres de l'Autre qui m'arrêtent et m'interpellent à leur tour,

interrogeant par leur présence les modalités de mon action, la façon dont s'exerçait jusque-là ma responsabilité infinie. La subjectivité ne détourne jamais son regard de l'autre, puisque c'est dans les yeux de celui-ci qu'elle aperçoit le tiers. Mais la présence du tiers signifie que la justice doit désormais s'articuler différemment. Sans contexte, la justice éthique se donne entièrement à l'autre, la justice politique, quant à elle tient compte du tiers. La première est rationnellement impossible, la deuxième est éthiquement injuste, puisque le Moi ne pourra jamais remplir les conditions de sa responsabilité infinie envers l'Autre, s'il tient compte de la présence du tiers si bien que le Moi doit comparer ce qui ne devrait jamais être comparé, ce qui est incomparable. La présence des autres vient remettre en question la façon dont il exerce la justice éthique. Il est incapable de se dévouer entièrement à autrui comme autre tiers ; son action sociale est partagée, et la portée de celle-ci est limitée. Si, pour E. Levinas, le politique procède de la présence du tiers qui se voit dans les yeux de l'Autre, si c'est « l'épiphanie du visage comme visage, [qui] ouvre l'humanité » (E. Levinas, 2009, p. 234), doit-on dire que c'est la justice éthique qui fonde la justice politique ? Doit-on affirmer que la justice politique serait à la fois issue et dépendante de la justice éthique ? La justice politique permettrait de contraindre la justice éthique à se rattacher à la multiplicité matérielle du social qu'elle a tendance à élucider afin de répondre du caractère infini de l'obligation unilatérale envers l'autre en tant qu'unique, autant que la justice éthique est nécessaire afin de faire ombrage à la violence du politique. La justice politique doit opposer une modération à la justice éthique, afin que celle-ci puisse avoir un ancrage véritable dans un contexte social. Car, cette responsabilité est appelée à s'exercer dans une société, sachant que dans la société, se trouvent également les autres.

À ce stade, il est même essentiel que la justice éthique nous ouvre un chemin original vers la totalité. Cette transcendance n'est pas toujours un Duo. Il y a aussi le tiers, non comme trouble empirique du Duo, mais comme celui que l'Autre m'invite à servir en m'adjoignant à lui. Si la maîtrise d'Autrui est bien réelle et si sa parole m'invite inconditionnellement à la bonté infinie, ce n'est pas par « égoïsme » mentionne B. Forthomme (1980, p. 391), mais autrui me joint pour la « transcendance diaconale » écrit B. Forthomme (1980, p. 391). Le visage d'autrui me renvoie aussitôt au tiers, et, par lui, à l'humanité tout entière où, moi aussi, je peux être comparé, où je peux être autrui pour un autre, à la fraternité humaine qui ne se suffit pas d'une communauté de genre, dont chaque humain serait l'individuation.

Par le tiers s'ouvre aussitôt l'exigence de l'égalité ou de la justice politique. La justice éthique in-égale et in-juste où je ne peux rien exiger de l'autre, où je ne peux qu'exercer ma responsabilité pour un seul autre, car je ne peux être absolument responsable que d'un seul, est ainsi appelée aussitôt à la justice politique, à l'égalité. Et par cette justice politique, elle est appelée aux institutions socio-politico-économiques, à la médiation économique, sans laquelle on

succomberait au cercle infernal de l'amour et de la haine. De plus, dans la justice politique, on compare l'incomparable, puisque désormais le Moi doit aussi donner à autrui et au tiers. En ce sens, la justice politique vient obliger le Moi à équilibrer sa responsabilité. Dans ce cas de figure, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. On assiste donc à une sorte de réciprocité dans la responsabilité avec la figure du tiers. À cet effet, n'est-ce pas cela que E. Levinas (2006, p. 247) énonce en ces termes : « À partir de la réciprocité se produit l'ordre de la justice modérant ou calculant et mesurant la substitution de moi à l'autre et restituant le soi au calcul » ? Autrement dit, une nouvelle relation s'instaure qui conduit la justice éthique à se métamorphoser en justice politique, puisque la justice politique contraint l'Autre à répondre de l'Autre que lui. Ce n'est pas que l'entrée du tiers soit un fait d'expérience et que ma responsabilité pour l'autre se trouve, selon E. Levinas (2006, p. 246), par « la force des choses » astreinte à un calcul. Mais, dans la proximité de l'autre, « tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crée justice, réclame mesure et savoir, est conscience » écrit E. Levinas (2006, p. 246). Avec le tiers, la justice politique régularise la justice éthique, au risque de tomber dans un abus.

S'il n'y avait pas d'ordre de justice, il n'y aurait pas de limite à la responsabilité éthique qui rime avec la justice éthique. Cependant, si on parle de justice politique qui vient réguler la responsabilité en termes d'égalité ou de légalité, il faut admettre, bien entendu, des juges. Aussi admettons-nous des institutions avec l'État. Vivre dans un monde de citoyens est conditionné avec l'ordre du face-à-face. Vivre, en effet, dans un monde de citoyens fait appel à un système organisationnel pour éviter que les plus forts embastillent les plus vulnérables. Mais, en revanche, pour E. Levinas (1991, p.115), c'est à « partir de la relation avec le visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non légitimité » d'autant que, pour Levinas, l'État véritable, c'est là où la relation interpersonnelle est possible, où elle est d'avance dirigée par la responsabilité éthique. En termes simples, la responsabilité éthique doit être la boussole de l'État.

À bien y voir de près, l'analyse levinassienne qui isolait la relation éthique, asymétrique, qui se déroulait uniquement entre le Moi et l'Autre, de l'un-pour-l'autre, n'était qu'une étape de sa démarche dans le but de comprendre la responsabilité éthique par excellence, en lui donnant sens, avec les rapports d'égalité, de réciprocité, de justice. Dans ce cas, quelle place doit être faite à la loi, au droit et au pouvoir politique ? Il est clair que droit et État sont appelés par la responsabilité éthique, « comme garant de l'ordre de la justice contre le déchaînement de la violence et l'arbitraire de la liberté du moi » écrit R. Simon (1993, p. 139). En termes simples, l'État et le Droit deviennent des sentinelles de cette relation. En ce sens, R. Simon (1993, p. 139) soutient que « l'extra-ordinaire engagement d'autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée (...). »

Cependant, au risque que l'État prenne l'allure d'un État totalitaire, Levinas est particulièrement méticuleux ou pointu. Sur cet aspect de la question, demeurent les risques de dérapage du pouvoir politique vers le totalitarisme et vers des justifications de l'État par la violence. Pour R. Simon (1993, p. 139) « Levinas n'est pas non plus du tout indifférent et il vise, ici, des théories comme celle de Hobbes que l'État égalitaire et justes [...] procède d'une guerre de tous contre tous ou la responsabilité irréductible de l'un pour tous ». En ce sens Levinas fait sienne des idées de Hobbes dans la mesure où, dans le premier cas, la violence se trouve justifiée, ce qui n'est pas possible dans le second cas. Mieux, Levinas cherche le sens humain du politique. Contre des éventuels risques qui ne sont jamais annulés ou bien de peur de donner dans une nouvelle violence, il faut, selon R. Simon (1993, p. 139) toujours réinscrire droit, institution, loi et l'État dans la « passe » de la relation éthique et dans l'« ouverture » à la société qu'elle autorise. Ainsi, le social est régulé par les institutions dans les aléas de la pensée de Levinas.

Conclusion

Que retenir ? En définitive, retenons que tout le social dans la pensée de Levinas se donne à comprendre par la présence du Tiers inclus dans la responsabilité éthique qui modifie l'asymétrie de la responsabilité. C'est cette présence du Tiers qui fait appel aux institutions politiques pour réguler la non-réciprocité de la responsabilité. Car, dans l'espace social ou sociétal, la responsabilité doit se faire plurielle, puisqu'on assiste à l'entrée en scène du tiers exclus au départ qui donne sens à la conception du politique qu'on pourrait déceler dans la pensée de Levinas. S'il n'y a pas une philosophie politique, ni au sens d'Aristote, ni au sens hobbesien, la pensée de Levinas a ouvert un creuset en direction d'une philosophie de l'humain. En utilisant des métaphores "exagérées" pour promouvoir la notion de genre humain, Levinas mène sa réflexion jusqu'au bout pour mettre en évidence le sens de l'action politique. Comme tel, la politique ne consiste plus à embastiller ou à flageller les autres, mais à prendre en compte les aspirations de l'autrui.

Références bibliographiques

- BENOIT Pierre, 2022, *Levinas pas à pas*, Paris, Ellipses.
- CRITCHLEY Simon, 1992, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford U.k, Blackwell.
- DERRIDA Jacques, 1997, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée.
- FORTHOMME Bernard, 1980, « Structure de la Métaphysique levinassienne » in *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, Tome 78, n°39, pp. 380-403.
- HAYAT Pierre, 1995, *Emmanuel Levinas, Éthique et Société*, Paris, Kimé.
- LEVINAS Emmanuel, 1954, « Le Moi et la Totalité » in *Revue de Métaphysique et Morale*, Octobre- Décembre, pp. 353- 373.

- LEVINAS Emmanuel, 1990, *Humanisme de l'autre homme*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVINAS Emmanuel, 1991, *Entre nous*, Paris, Grasset.
- LEVINAS Emmanuel, 1993, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset.
- LEVINAS Emmanuel, 1994, *Liberté et Commandement*, Montpellier, Fata Morgana.
- LEVINAS Emmanuel, 1996, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard/France.
- LEVINAS Emmanuel, 2001, *Autrement qu'être*, Paris, Livre de Poche.
- LEVINAS Emmanuel, 2003, *Difficile Liberté*, Essai sur le Judaïsme, 3è édition revue et corrigée, Paris, Livre de Poche.
- LEVINAS Emmanuel, 2006, *Autrement qu'être*, Paris, LGF.
- LEVINAS Emmanuel, 2009, *Totalité et Infini*, Paris, LGF.
- LEVINAS Emmanuel, 2012, Au-delà des visibles études sur les inédits de Levinas, des Carnets de Captivité à Totalité et Infini, dans *Cahier de Philosophie de l'Université de Caen*, numéro 49, pp. 200- 329.
- LOCKE John, 1977, *Second traité du Gouvernement Civil, Constitutions Fondamentales de la Caroline*, trad. Bernard Gilson, Paris, Jean Vrin.
- MADORE Joel, 2001, *Éthique et politique chez Levinas*, Ottawa, Thèse de Doctorat de L'Université d'Ottawa.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1983, *Du Contrat Social*, Paris, Flammarion.
- SIMON René, 1993, *Éthique de la Responsabilité*, Paris, Cerf.
- PELLUCHON Corine, 2020, *Réparons le monde Humains, animaux, nature*, Paris, Payot & Rivages.
- ROLLAND Jacques, 1984, *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, Paris, Verdier.
- ZIELINSKI Agata, 2004, *Levinas, la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUL.