

## **LA DIFFICILE SAGESSE DU POLITIQUE CHEZ EMMANUEL LEVINAS**

*Sophie Galabru*

*Docteure de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Chercheuse associée aux Archives Husserl de l'ENS*

**RESUME :** L'éthique levinassienne peut-elle s'articuler à la vie sociale, pratique et publique ? A-t-elle une quelconque influence possible dans le champ politique, surtout à l'égard de la tentation totalitaire de tout État, bien décrite par Levinas ? Dans cet article, nous tentons de montrer en quoi les réflexions d'Emmanuel Levinas pour articuler l'éthique et le politique – à travers la question du tiers et de la justice – permet de produire une forme de sagesse politique.

**Mots-clés :** Politique, Justice, Tiers, État, Totalitarisme, Sagesse.

**RESUMO:** A ética levinasiana pode se articular à vida social, prática e pública? Teria a ética alguma influência possível no campo político, especialmente em relação à tentação totalitária do Estado tão bem descrita por Levinas? Neste artigo tentaremos mostrar em que medida as reflexões de Emmanuel Levinas para articular a ética e o político – através da questão do terceiro e da justiça – permitem produzir uma espécie de sabedoria política.

**Palavras-chave:** Política, Justiça, Terceiro, Estado, Totalitarismo, Sabedoria.

## **La sagesse du politique chez Emmanuel Levinas**

### **Introduction**

La philosophie d'Emmanuel Levinas est surtout connue pour son éthique et sa primauté sur l'ontologie, la science de l'être. Ce privilège de l'éthique a été également affirmé, très tôt, sur l'esthétique<sup>1</sup>. Comprenant l'œuvre d'art comme la production d'un rythme envoûtant le spectateur, l'auditeur ou le lecteur, Levinas semblait considérer qu'elle n'était pas propice à l'écoute de l'altérité, de son mystère comme de son commandement. Il est clair que la passivité du sujet, appelé par autrui à sa responsabilité, n'est pas la passivité de l'ensorcellement du spectateur à l'égard du monde d'un artiste et de son rythme. En effet, la perception esthétique et la découverte d'autres mondes artistiques participent d'une exploration de l'extériorité, d'une évasion hors de notre existence propre et normée, d'une aspiration à l'infini. Le champ de l'art demeure pourtant visé par le commentaire de Levinas qui place, comme l'avait fait Bergson à la fin de sa vie et dans *Les deux sources de la morale et de la religion*<sup>2</sup>, l'éthique au-dessus de l'esthétique. Le politique est un champ de réflexion qui sollicite davantage Levinas que l'esthétique, puisqu'il est le lieu de la réflexion de notre coexistence sociale.

Cette notion du politique apparaît dans la réflexion lévinassienne pour complexifier sa sagesse du visage. Qu'est-ce à dire ? La pluralité des visages au sein d'une communauté politique impose de se demander si chaque individu peut tout entier se laisser appeler par la rencontre avec autrui ou si la vie sociale contrarie cette description lévinassienne de la vie éthique. Pour saisir le problème, il faut se rappeler

---

<sup>1</sup> Cf. E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 1990.

<sup>2</sup> Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, PUF, « Quadrige », 2013.

ce que signifie la rencontre pour Levinas. Rencontrer authentiquement autrui, c'est l'entendre. Entendre cette altérité, c'est écouter son expression qui signifie à la fois son mystère irréductible (être un autre) et sa vulnérabilité (être exposé à l'Autre, la mort). Cette confrontation peut alors susciter un mouvement ou un élan vers cet autre : mouvement de dévotion au cours de laquelle le sujet se vide peu à peu de ses intérêts propres, et se fait passer après l'autre. La réponse éthique peut donc ouvrir un chemin *égocide* qui débute par le soutien et peut aller jusqu'à la substitution, voire jusqu'au sacrifice. En cela, Levinas n'hésite pas à parler de la responsabilité éthique comme d'une forme de folie<sup>3</sup>.

Description radicale du geste éthique décrit comme assignation, proche de la psychose, et qui questionne par cette radicalité. Lorsque nous tentons d'imaginer cette rencontre au sein de notre vie sociale, au cours de laquelle nous rencontrons continuellement des visages, nous pouvons nous demander si cette rencontre ne met pas en sourdine notre rythme propre, et si elle ne s'impose pas comme l'*epochè* de notre vie pratique. Comment relier la rencontre d'un visage à notre vie sociale et personnelle ? Cette articulation se joue par *le* ou *la* politique. *Le* politique – conçu comme art de vivre ensemble – tout comme *la* politique – définie comme la gestion d'une population sur un territoire donné – ont à résoudre cette tension. La question de l'alliance entre éthique et politique, notamment abordée par Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>4</sup>, implique de se demander si l'État, ses lois comme ses institutions, et plus simplement notre vie sociale, peuvent laisser une place quelconque à l'éthique levinassienne : comment être responsable, jusqu'à la substitution, pour les multiples visages que nous rencontrons ?

L'articulation de l'éthique et du politique est cruciale afin de mieux comprendre la place de la rencontre éthique dans nos vies. D'une part, elle permet

---

<sup>3</sup> Levinas déclare par exemple : « Il faut donc qu'il y ait dans l'égoïté du Moi le risque d'un non-sens, d'une folie. Si ce risque n'était pas là, la patience aurait un statut, elle perdrait sa passivité. » *Dieu, la mort et le temps* [1975-1976], Paris, Le livre de poche, 1995, p 29.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 2011.

de juger si la rencontre lévinassienne est apolitique, ou si elle est, au contraire, parfaitement situable dans l'espace public, comme dans le temps de notre vie sociale. D'autre part, elle permet d'observer si l'éthique peut infléchir la gouvernance politique et les pratiques institutionnelles. Finalement les problèmes soulevés par la confrontation entre la folie de l'éthique et la démence toujours possible de l'État – lorsqu'il prétend, de manière totalitaire, régir nos vies et organiser nos rencontres – sont essentiels pour Levinas lui-même. Comment la rencontre de la responsabilité éthique – pour un visage – et l'anonymat de l'État – gouvernant des visages – permet-elle à Levinas de dessiner une réflexion politique originale ? La folie de l'éthique et la folie de la politique peuvent-elles produire une forme de sagesse philosophique ?

Nous allons revenir sur l'émergence du problème politique et de sa difficile articulation à l'éthique. Ce rappel nous permettra de mieux saisir les défis imposés par cette éthique radicale pour la coexistence sociale. La considération *des* autres impose la réflexion délicate de savoir s'il faut limiter notre responsabilité éthique pour autrui ou bien la répartir entre le plus d'individus possibles. Ces questionnements sur la figure du « tiers » chez Levinas permettront d'en venir ensuite à sa pensée politique qui ne se limite pas à une réflexion sur le vivre ensemble mais s'étend aussi à la gouvernance de l'État. Dans ce deuxième moment, nous devons déterminer les résultats de ces analyses pour évaluer la mission du politique : la comparaison des incomparables visages : la justice. C'est ici qu'affleure une sagesse du politique chez Levinas, au sens d'une modulation de l'éthique rendue commensurable à la Cité. Nous verrons enfin que l'affiliation lévinassienne à la tradition *jus naturalis* et son lien à l'éthique de la responsabilité produit une prudence philosophique envers le pouvoir et un encouragement à demeurer un vigile de l'État de droit.

## **I. La pensée lévinassienne du politique : de la guerre à l'esprit de justice**

### **A. Critique de l'ontologie et pensée de la guerre**

Si les premiers écrits lévinassiens se concentrent sur la description du sujet mais encore sur la relation à l'autre<sup>5</sup>, nous pourrions croire que Levinas a centré ses réflexions autour de la seule question éthique, dans une forme de suspension, voire d'*époque*, du contexte social. Pourtant, le jeune Levinas se trouve douloureusement frappé par la guerre et par le totalitarisme ; il en pense rapidement toute la gravité. Engagé volontaire en 1939 pour la France, qui l'a naturalisé quelques années auparavant, il est fait prisonnier en Allemagne. Si cette captivité se trouve peu relatée, eu égard à la surveillance subie par les détenus, il s'agit d'une période cruciale par laquelle Levinas sauvera sa vie mais perdra celle de ses proches, restés en Lituanie et assassinés. L'un de ses premiers écrits, *Sur la philosophie de l'hitlérisme*<sup>6</sup>, article paru en 1934, vise à analyser ces phénomènes qui fracturent le XXème siècle comme la haine de l'autre homme, du Juif, mais encore cette tendance latente du pouvoir à vouloir dominer toute existence : le totalitarisme. La guerre hante aussi ses premiers écrits comme le montre la lecture de *De l'évasion*<sup>7</sup>, *De l'existence à l'existant*<sup>8</sup> ou encore *Totalité et Infini*<sup>9</sup>. Elle est pensée à l'aune du phénomène totalitaire qu'est le nazisme. Son importance est telle que Levinas se demande dès le début de son grand œuvre, *Totalité et Infini*, si la guerre n'est pas une possibilité politique permanente et si « la guerre ne se range pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale »<sup>10</sup>. L'inquiétude est déjà présente : la guerre comme prolongation du politique par d'autres moyens n'est-elle pas l'attaque ultime faite à la vie morale ? Levinas poursuit et écrit qu'en effet, la guerre « rend dérisoire [la morale]. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique – s'impose, dès lors,

---

<sup>5</sup> J'entends par cette formule les écrits de jeunesse : *Sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934], *De l'évasion* [1935], *De l'existence à l'existant* [1947], mais encore les conférences *Le temps et l'autre* [1946-1947], jusqu'à *Totalité et Infini* [1961].

<sup>6</sup> Cf. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934], Paris, Payot & Rivages, 1997.

<sup>7</sup> Cf. E. Levinas, *De l'évasion* [1935-1936], Paris, Le livre de Poche, 1998.

<sup>8</sup> Cf. E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 1990.

<sup>9</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris, Le livre de poche, 2010.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 5.

comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté. »<sup>11</sup>

Le propos paraît sans ambiguïté et impose d'observer une dualité : éthique et politique sont deux ordres différents et parfois opposés. La politique est définie comme un mode de gouvernance non guerrier *et* potentiellement guerrier. Elle menace la morale. La politique et plus spécialement la guerre sont associées à l'être ou à l'ontologie pour plusieurs raisons : d'abord, tout comme l'être ou l'existence, la guerre est totale, car elle engage tous les êtres, en tous les aspects de leur existence (le pouvoir détient seulement une tendance au totalitarisme). Ensuite, aucun existant ne peut y échapper. C'est dire combien la politique est un lieu de violences potentielles et effectives (la guerre), dont la conséquence la plus grave est la relativisation, voire la destruction de la morale. L'assimilation de l'ontologie à la guerre, et de la guerre, voire du totalitarisme à la politique doit nous conduire à considérer une équation plus simple et fondamentale chez Levinas : l'être est violence et qui plus est, il est le mal.

C'est aussi ce que nous rappelle François-David Sebbah lorsqu'il écrit : « Être, c'est toujours être violence, sans qu'aucun écart ne puisse être creusé entre le fait d'être et le fait d'être violent. »<sup>12</sup> Finalement, l'être conçu comme Tout – tout ce qui existe – est aussi virulent qu'une guerre totale puisque chaque être s'y trouve sans pouvoir s'en évader ; chacun s'y trouve forcé de jouer un rôle et de se positionner par rapport ce Tout. Ce constat collectif s'applique aussi à l'individu. Chaque être est le héros de sa propre guerre puisque l'être se caractérise par la persévérance en soi pour se perpétuer, s'augmenter, se préserver. L'Être est guerrier, car il est compris comme un vaste champ de conquête de tout ce qui n'est pas lui ou hors de lui. Être c'est chercher à être encore ; chercher à s'augmenter, à persévérer en soi. Ce constat s'impose à tous les sujets irréductiblement rivés à leur être et qui, avec joie ou tristesse, en auront la charge.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> F.-D. Sebbah, « C'est la guerre », in *Cités*, PUF, 2006/1, n°25, pp 41-54, p. 42.

La pensée politique de Levinas dérive de ce constat ontologique. L'État est une manifestation anthropologique de l'être qui cherche à persévérer en soi, conquérir, s'étendre et dominer. Un mode de gouvernance a fait paraître cette association de l'être et du mal, il s'agit de l'hitlérisme. Le nazisme s'est voulu comme perpétuation d'une race. À cette fin, il a promu l'identification totale de l'être au corps biologique, rendant plus impossible toute évasion hors de cette persécution : comment sortir de son identité assignée qu'est le corps, le sang, l'origine ? Dans la guerre, la civilisation sombre dans le malaise et la perte de toute valeur au nom d'objectifs douteux comme celui de la perpétuation de soi. Le monde se fracture, mais plus encore la stabilité des droits et des libertés fondamentales, des valeurs et des principes. Remarquons d'ailleurs que si tout s'arrête, si le monde se casse, l'être mène son train. La peur dissimule cette vérité aux hommes naïvement soucieux d'eux-mêmes : l'être en général n'a guère besoin d'eux, collaborateurs ou complices, lâches ou résistants. Il se perpétuera toujours, en toutes circonstances, dans la guerre comme dans la paix. Ce qui mérite notre vigilance n'est pas l'existence et sa logique d'intéressement à soi, mais tout ce qui s'en dégage et y échappe : l'altérité, dont l'ordre est celui du désintéressement, de l'accueil, voire de l'intrusion.

### **B. Le politique comme vivre-ensemble : surgissement du Tiers**

La façon dont la question politique surgit dans les écrits de Levinas est tragique : la guerre, mais encore le totalitarisme. Cette compréhension de la politique ne l'épuise pas et Levinas entend bien penser le rapport entre l'éthique et la politique, hors du désastre. La rencontre de l'Autre, impromptue et exigeante est complexe, car elle a lieu au beau milieu de ma vie et de mes préoccupations, alors que je tente péniblement de trouver ma place dans le monde, au soleil, si possible. Comment concilier ainsi l'interpellation éthique, son urgence et sa puissance avec ma vie sociale ?

La figure du Tiers permet d'introduire un tel problème dans la philosophie lévinassienne. Jacques Rolland avait déjà fait remarquer que la rencontre avec autrui n'est pas pure de tout environnement social<sup>13</sup>. Le sens qu'il y a à répondre à autrui s'augmente de son inscription concrète dans une vie à plusieurs. L'éthique n'a de sens qu'à me solliciter au cœur d'une vie rythmée, en rapport avec mille et mille visages. L'éthique est une exigence parce qu'elle nous interroge sur notre capacité à faire une place à ce qui n'en a pas : la rencontre avec l'autre dans une vie déjà saturée d'exhortations. Complexité accrue par la pluralité des visages, car lorsque l'un surgit, l'autre n'est jamais loin. Comment répondre à l'un *puis* à l'autre, à l'un *mais aussi* à l'autre ? Cette question nous fait entrer dans le politique entendu comme vivre-ensemble.

« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »<sup>14</sup> et c'est l'humanité que j'entends dans un seul visage. L'éthique lévinassienne n'est pas seulement la voie royale vers le particularisme de la relation mais aussi vers l'universalisme de l'humain ; elle rappelle ce qui, en chacun de nous, mérite respect, soutien et bienveillance. Chaque visage, par sa vulnérabilité, met au défi de rappeler son appartenance à un tout plus vaste, comme d'exiger pour lui-même quelque chose. Le Tiers surgit et me demande de démultiplier ma responsabilité pour l'un et puis pour l'autre. Ne me demande-t-il pas alors de limiter ma responsabilité pour mieux la répartir ? La question de la répartition de la responsabilité à un visage et aux autres visages nous fait entrer dans la réflexion sur la justice – entendue comme l'horizon complémentaire de la morale mais aussi comme une institution concrète. L'extension de ma responsabilité suppose une forme de trahison de l'Infini de l'Autre : pour mieux considérer tous les autres, il faut s'arrêter sur ce qui en eux se regarde, se pèse, se compare. Il s'agit de se figurer ou de se représenter ce qui en chacun mérite responsabilité, bref de se concentrer sur l'abstrait en chaque être singulier : chacun,

---

<sup>13</sup> Cf. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2000.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.*, p. 234.

quel qu'il soit, est un être de droits et de devoirs. Droits et devoirs que le législateur, ses interprètes et ses juges, tentent d'identifier, de nommer, d'établir et de quantifier.

## II. L'arbitrage des visages, la comparaison des incomparables

### A. La justice, médiation des visages ?

Le terme « politique » est un terme double. Il désigne une gestion non guerrière et guerrière des conflits. Indifférente à la morale, *la* politique se moque aisément de sa gratuité. Elle ne se soucie que de perpétuer sa présence, sa puissance, voire son contrôle. La politique est une ontologie et en cela, le terreau ontologique de tout conservatisme : se préserver et se perpétuer, voilà l'Être en général et *a fortiori* l'être de l'État. Mais *le* politique signifie aussi la considération d'une vie collective et sociale ; un champ de rencontres qui impose de penser à ce que l'on doit aux autres et à soi-même. La morale nous fait sortir de l'ontologie et de son corollaire, la politique. Ce qui permet à Levinas d'articuler le politique – comme champ des rencontres – et la morale, c'est la justice. La justice devra se prêter à de multiples opérations immorales, à des gestes contestables car ils réifieront l'altérité des autres en les regardant comme simples sujets de droits et de devoirs égaux. Cependant, la justice doit avoir cette audace spéciale : celle de regarder les visages incomparables, dans un même temps et dans un même espace, afin d'en extraire le point mesurable ou commensurable. Bref, identifier ce qui en chacun est absolument commun et égal. Pour faire société, il faut oser se figurer l'infigurable, trouver un étalon commun :

« Il faut une justice entre les incomparables. Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis ; mise ensemble et contemporanéité ; il faut thématization, pensée, histoire et écriture. Mais il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. »<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op.cit.*, p. 33.

La considération de la multiplication des visages fait naître le calcul et non l'inverse. C'est le multiple qui impose de calculer, de peser et de juger – de ce qui était pourtant et d'abord diachronique, incommensurable, Autre. Le Tiers ne nie pas le deux, il le problématise en lui rappelant son environnement. Le Tiers approfondit le Deux comme il rappelle l'unicité et le soin à apporter à l'Un puisque « le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier de soi »<sup>16</sup>. La justice freine le processus de la responsabilité infinie pour un autre. Au nom de l'éthique – de l'Infini ou de Dieu –, je dois aussi me rapporter à d'autres visibles ou invisibles qui me regardent déjà dans cet autre que je rencontre. Et pour affronter la tâche essentielle de la cohabitation, je dois être partie prenante de la multiplicité : je dois être également considéré comme un autre parmi les autres ; digne de respect et des droits humains donnés à tous. Par le souci de la justice sociale, naît aussi le souci de soi.

Il faut donc, selon Levinas, réfléchir aux droits fondamentaux et non fondamentaux, aux libertés et aux interdits. Il faudra quantifier l'étendue des prérogatives comme mesurer les besoins plus spécifiques de chacun. La justice exige que chacun trouve sa place dans le tout social et bénéficie de la responsabilité des autres. La société des visages impose au sujet de penser le partage égal des droits et des devoirs. Il faut donc user de notre conscience et de notre jugement. Cette légitimation de la conscience et de la délibération s'accompagne aussi d'un éloge de la mémoire : faire justice, c'est se souvenir de ceux qui auraient mérité tout notre secours – jusqu'au sacrifice – et qui le méritent encore – souvenir des sacrifiés, ceux à qui Levinas dédie *Autrement qu'être* :

« À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 204.

victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme. »

L'éthique se trouve donc répartie par la justice. La justice doit cependant être habitée, voire hantée par l'éthique : « Mais c'est toujours à partir du Visage, à partir de la responsabilité pour autrui qu'apparaît la justice [...]. »<sup>17</sup> Vivre humainement parmi les autres, ce n'est ni tout donner à l'un pour oublier l'autre, ni omettre chacun des visages rencontrés. Il s'agit de calculer ce que l'humain en chaque homme doit recevoir, en m'incluant dans le calcul. Il s'agit aussi de faire en sorte que la justice se transmette par l'écriture de lois, comme dans l'interprétation de ces dernières par un juge inspiré par l'éthique.

### **B. Une justice inspirée par l'éthique**

Levinas y insiste, la justice ne doit pas devenir une extériorité froide à l'humain, une juridiction extérieure à la proximité de l'autre homme, elle doit demeurer inspirée par l'éthique : « Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. »<sup>18</sup> Pour tenter de trouver une représentation de la justice qui conviendrait au commentaire levinassien, pratiquons quelques instants le droit comparé. Si le juge européen fonctionne de manière logico-déductive, s'il doit parvenir à situer le cas particulier sous la loi générale, le droit nord-américain – à travers la tradition du *common law* – s'inscrit dans une logique de la comparaison des cas et dans un raisonnement par l'analogie : le juge doit inventer un jugement en relisant les cas précédents et analogues. Le fait délictueux est compris dans une vie singulière qui s'inscrit à son tour au cœur d'une société qu'il est bon de connaître – par la lecture d'ouvrages de fiction et de non-fiction – et de comprendre dans sa violence et ses rapports de forces. Il semble qu'une logique juridique nord-américaine

---

<sup>17</sup> « Philosophie, justice et amour », Entretien avec Emmanuel Levinas, *Revue Esprit*, 1983, pp. 8-16.

<sup>18</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, p. 248.

pourrait davantage convenir aux propos de Levinas qui insiste sur le fait que « la justice ne se limite pas à la “fonction du jugement”, à la subsumption de cas particuliers sous la règle générale »<sup>19</sup> mais doit demeurer sensible à l’humain qui vit et agit en rapport à d’autres. Le juge doit demeurer sensible au visage tout en étant capable de s’en éloigner par l’écoute d’un récit (nécessairement réifiant) et la comparaison à d’autres situations comparables.

Afin de montrer l’emprise constante et primordiale de l’éthique sur le juridique, Levinas s’intéresse aux « Droits de homme » dans un article publié dans le recueil dénommé *Hors sujet*. Les droits énoncés à l’article 2 de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 1789 sont la liberté et l’égalité des individus, mais encore la propriété, la sûreté, la résistance à l’oppression. Y sont énumérées des prérogatives sans lesquelles nous considérerions que l’humanité se trouverait dégradée ou menacée. Ces droits appartiennent non seulement au droit naturel non écrit, mais ils appartiennent aussi au droit écrit et positif, situé très haut dans la hiérarchie des normes du droit français. Dans « les droits de l’homme et les droits d’autrui »<sup>20</sup>, Levinas qualifie ces droits naturels de « droit originel ». Qu’importe la généalogie et l’histoire, qu’importe leur inscription dans le droit positif et écrit, ces droits devraient toujours être les droits de l’homme, sentis comme tel par le cœur et la raison.

Antigone, lorsqu’elle revendiquait le droit naturel de donner une sépulture à ces frères meurtriers, au nom des lois divines de Zeus, s’empare de ce droit naturel. Levinas n’est pas si loin du geste d’Antigone quand il fait remonter le droit naturel à la transcendance divine. Ainsi cite-t-il un commentaire talmudique du traité du Sanhédrin, document qui traite des questions juridiques posées par la tradition juive : « Voilà le Roi des rois, le Saint-béni soit-il, qui frappe tous les hommes par le sceau d’Adam et aucun ne ressemble à l’autre. »<sup>21</sup> Ce commentaire signifie pour Levinas que les hommes sont frappés d’une égalité originelle malgré leur caractère unique et

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> E. Levinas, *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, 1987, pp. 157-170.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 161.

incomparable. Cette idée de l'égalité est déjà, selon lui, la preuve que nous sentons ce qu'il y a de transcendant et d'intouchable en l'homme : l'égale dignité. Mais ultimement, dans cette trouvaille de l'égalité sentie et reconnue, nous trouvons Dieu. Dieu est ce sens de l'humain entre nous. Levinas use d'une belle formule au sujet de ces droits, écrivant qu'ils « expriment de chaque homme l'altérité ou l'absolu, la suspension de toute référence »<sup>22</sup>. Mes droits sont, en moi, non pas ce qui m'est personnel, mais ce qui en moi est toujours *autre* pour les autres. Mes droits ne défendent pas ma personnalité, voire mon égoïsme ou ma libre entreprise, ma jouissance ou ma violence, mais ce qui en moi demeure d'une irréductible altérité, c'est-à-dire mon mystère et ma vulnérabilité. Mes droits ne sont que l'émanation naturelle de ce qui en moi est humain et mérite l'égal respect comme l'infinie considération.

Ces droits naturels ne règlent pas la difficulté du conflit des droits. L'État, à travers notamment le pouvoir législatif et judiciaire, a pour rôle de regarder ce Tout et de répartir la responsabilité. Pour améliorer notre capacité à comprendre la justice et ses lois, la justice ne peut être uniquement réduite à un calcul des droits et des devoirs, un arbitrage des libertés, une permanente négociation des entraves mutuelles : « Il faut à la justice qui est incontournable, une autre "autorité" que celle des proportions s'établissant entre volontés d'emblée opposées et opposables. »<sup>23</sup> Fonder le droit sur l'unique rétention de la violence, c'est toujours la laisser demeurer au fondement de la justice. Le droit ainsi conçu dans ce schéma ne sera que violence à son tour, limitation des libertés au nom d'une abstraite paix. Le droit doit se concevoir comme le désir de donner à chacun tout ce qui forme et assure sa dignité.

S'inscrivant dans la tradition du *jus naturalis*, Levinas estime donc que le droit – écrit, interprété, commenté, pratiqué – doit être profondément inspiré par l'éthique, par ce geste qui sait entendre la douleur, le malheur et la mort, qui ne peut s'empêcher d'y répondre. Le droit se caractérise par le souci d'égalité, par ce souci de donner à

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 167.

chacun respect, voire sollicitude. En second lieu, l'équité peut moduler l'égalité au nom des circonstances et des visages concrètement dominés. Dans un entretien de 1983, nous le voyons affirmer : « Dans cette nécessité de s'occuper de la justice, apparaît cette idée d'équité, sur laquelle l'idée d'objectivité est fondée. »<sup>24</sup> Nécessité de l'équité qui a pu être évoquée dans son ouvrage *Du Sacré au saint* : Levinas admet l'importance d'une réglementation de l'économie afin de ne pas la laisser aller à son déterminisme. L'équité peut intervenir pour préserver l'égalité, la liberté et l'égale dignité des vies précaires, et notamment celles des travailleurs<sup>25</sup>.

### **III. Considérations sur l'État : la tentation totalitaire**

Si Levinas déclare l'importance d'une justice institutionnelle, s'il « faut admettre des juges, [...] des institutions avec l'État »<sup>26</sup>, il estime pourtant que c'est bien à partir de la rencontre que la justice naturelle apparaît et d'où dérivent l'État et ses tribunaux. L'État n'épuise pas la justice, loin s'en faut, et peut même la menacer dans ses ambitions propres : le pouvoir, le contrôle, la domination. Ainsi, cet État n'a rien d'un gage de sagesse ni d'une garantie de justice. Son cadre permet l'incarnation de la justice mais peut aussi la perturber. L'État, même doué des meilleures intentions, peut sombrer dans le souci de contrôle des populations, aidé par le droit, devenu outil formel et anonyme. Ainsi Levinas affirme-t-il qu'un État « où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. »<sup>27</sup> Si l'État détient une sagesse, s'il existe selon Levinas « une sagesse des nations », c'est non pas dans son autoritarisme, au

---

<sup>24</sup> « Philosophie, justice et amour », *op.cit.*, p. 9.

<sup>25</sup> P. Hayat l'évoque en détail dans son article « Le droit de l'autre comme principe d'égalité. (Remarques sur le droit et la loi chez Levinas) » in *Lignes*, Éditions Hazan, 1996/1, n°27, pp. 176-188. Il rappelle que pour Levinas, La « liberté » laissée aux acteurs économiques en appelle à des limitations au nom des « droits inaliénables de l'ouvrier » (E. Levinas, *Du Sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minituit, 1977, p. 25). *Ibid.*, p. 187.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>27</sup> *Ibid.*

risque du totalitarisme, mais dans l'institutions des droits et libertés, dans cette création d'un espace visible et commun, où chacun est doué de prérogatives et de l'assurance d'en être protégé. La sagesse des nations consiste à considérer que chacun a droit a sa défense, y compris le lointain, l'inconnu, l'étranger et même le violent.

Si Levinas estime la sagesse des nations, il sait aussi nous rappeler la folie toujours latente de l'État, son risque permanent de virer en totalitarisme. L'État porte en lui la logique de l'être, la logique *conatique* décrite par Spinoza : la persévérance en soi : « Le pouvoir politique veut s'étendre, il se veut empire. »<sup>28</sup> Logique à laquelle Levinas associe non seulement la violence, mais le mal. L'État cherche toujours à s'affirmer en son être, et son être consiste à gouverner des citoyens. Cette gouvernance, par la domination et le contrôle, implique nécessairement une tentation de se renforcer sans limite pour amplifier son efficacité. La méfiance de Levinas envers l'État, l'État de César, est clairement énoncé dans ses lectures et commentaires talmudiques, puisqu'il fait jouer la sagesse de la Torah contre la tyrannie de l'État : « Haine du tyrannique, lequel toujours "inerve" le pouvoir politique. »<sup>29</sup> Avant de tirer cette conclusion, Levinas rappelle son origine dans la Torah et la sagesse rabbinique. Dans un épisode relaté par le prophète Samuel, Alexandre le Grand interroge les rabbins et leur demande si le pouvoir ne peut pas se rendre aimable ou séduisant. Les réponses des anciens du Néguev est catégorique :

« La réponse des anciens du Néguev consiste à refuser précisément la tyrannie, même aimable et à réserver la suprême popularité à la haine de cette tyrannie irréductible et de l'État qui s'en réclame. »<sup>30</sup>

Levinas aura conservé, depuis ses réflexions sur l'hitlérisme à celle sur l'État libéral pacifié, une méfiance envers l'appareil étatique. L'État le plus sage possible ou

---

<sup>28</sup> E. Levinas, « Au-delà de l'État dans l'État », in *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de minuit, 2005, p. 71.

<sup>29</sup> E. Levinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de minuit, 1989, p. 210.

<sup>30</sup> E. Levinas, « Au-delà de l'État dans l'État », *op.cit.*, p. 63.

le moins tyrannique, appelé « l'État ouvert »<sup>31</sup>, semble désigner l'État démocratique. L'État ouvert est capable de de fragilité, de vulnérabilité : fracturé par la critique, l'opposition, la vigilance citoyenne. L'État et le pouvoir politique qui le précède et l'accompagne, forment un pouvoir par essence *conatique*, qui cherche à s'entretenir pour s'accroître au-delà des libertés et des droits individuels, parfois contre le sens de l'humain et du vulnérable. Il arrive alors que ce pouvoir lancé sur la voie de son intensification n'ait que faire de l'interpellation éthique. Et il ne faut se méprendre sur le sens de l'autoritarisme, voire du totalitarisme. Pour Levinas, l'État totalitaire limite non seulement les libertés individuelles mais il limite aussi et surtout la liberté de se rapporter aux autres. Le plus grave n'est peut-être pas tant qu'il suspende les libertés et les droits de l'homme donc, mais qu'ils suspendent le sens de l'humain parmi les hommes eux-mêmes, lorsqu'il organise la suspension de leurs relations, de leur proximité, par où se jouent les regards et les écoutes, l'expression de la vulnérabilité et la réponse à celle-ci.

La sagesse politique que nous révèle Levinas est sans doute dans une forme d'exhortation à la vigilance éthique : si l'État peut avoir la sagesse d'organiser l'éthique au sein de la justice, il peut aussi devenir le médiateur de l'injustice et de l'inhumain quand il prive les individus du soin de se laisser interpellé par les autres. S'en rappeler est la sagesse du citoyen.

## **Conclusion**

La question politique est une question essentielle à la pensée de Levinas puisqu'elle interpelle sa description éthique en la menaçant : l'État et son pouvoir, sa dérive guerrière voire totalitaire, n'est-elle pas un obstacle insurmontable pour l'éthique ? Comment l'éthique peut-elle exister au sein d'une société régie par le contrôle de sa proximité ? La question de la justice et du tiers, c'est-à-dire de l'autre

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 64.

de l'autre, vient répondre à ces inquiétudes. La question de la justice et de la pluralité sociale est présente chez Levinas, au départ de sa pensée. La radicalité et la précision de la description de la rencontre éthique avec l'autre exigeait sans doute, à bien des moments, une forme d'épure du contexte social. Mais l'autre est déjà là. La justice est la médiation ultime entre l'éthique et le politique. Elle est l'institution qui permet, à condition d'être hantée par l'éthique, de réguler et d'étendre la responsabilité de l'un pour l'autre. La faculté de se représenter l'autre, de trahir son mystère, en trouvant le point par lequel nous avons toutes et tous le droit au souci et au respect, est légitime au nom de la justice. Cette dernière légitime d'autres opérations cruciales et profanatrices de la transcendance d'autrui comme la délibération, la comparaison, la législation et le jugement, la mémoire et le récit. Mais la sagesse consiste précisément dans la façon dont Levinas admet que l'éthique a besoin de s'altérer pour s'incarner dans la Cité. Elle pousse à se demander comment cette éthique altérée peut encore inspirer ce qui l'altère : la justice et le politique. Levinas propose ici une difficile sagesse : celle de connaître la folie de l'éthique et celle de l'État pour mieux chercher un juste milieu : la justice. Avec elle, l'infini de chaque visage peut devenir un centre de gravité pour chaque citoyen.