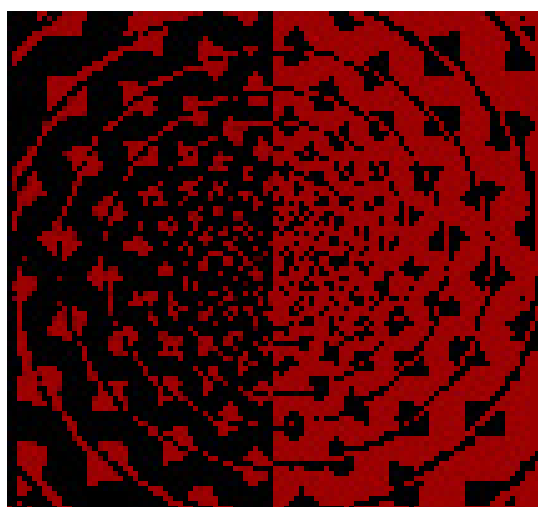


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre:	Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif .
Auteur:	Délia Popa
N°	155
Année :	2011

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2011

This paper may be cited as : Délia Popa , «*Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif.* », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°155 , 2011.

Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif

« Se manifester originellement comme droits de l'autre homme et comme devoir pour un moi, comme mes devoirs dans la fraternité, c'est là la phénoménologie des droits de l'homme. »¹

À suivre la fondation de la relation à autrui dans l'éthique de l'interpellation, proposée par Emmanuel Lévinas dans l'ouvrage de 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le droit se présente comme une question limitrophe, que sa démarche phénoménologique n'investit pas pleinement. On pourrait en déduire un « renversement de l'idée de droits de l'homme par l'idée d'homme »² corolaire de la substitution d'un humanisme de type éthique à un humanisme de type juridique. Cette orientation serait à rapprocher de la critique lévinassienne du primat de la liberté, entamée depuis *De l'évasion*, où la dramatisation de l'existence subjective va de pair avec la reconnaissance de « l'enchaînement le plus radical »³ qui attache tout moi à son soi. En effet, loin d'une défense des droits individuels et d'une exaltation de la liberté qu'ils sont censés garantir, la phénoménologie lévinassienne semble nous situer dans l'horizon de nos attachements les plus indiscernables et de nos tâches les plus irrémédiables, où le processus de subjectivation est sous-tendu par une initiation à la passivité primordiale devant le visage d'autrui. La subjectivité dont ses descriptions mettent au jour les structures ultimes – ultimes repères de la constitution du sens, mais aussi restes ultimes d'une expérience qui déborde les limites de la constitution – apparaît ainsi tout d'abord comme « sans-droits », son assignation par et à autrui n'ayant pour issue qu'une responsabilité sans conditions.

Toutefois, une perspective qui, avertie des rapports irréductibles que le droit entretient avec l'éthique, cherche à fonder les principes du droit dans la

¹ E. Lévinas, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 169.

² S. E. Ella, *Emmanuel Lévinas. Des droits de l'homme à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 151.

³ E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982 (abrégé *DE*), p. 73.

sphère pré-juridique de la normativité transcendantale⁴, gagne à se laisser instruire par la réflexion sur le droit rendue possible par la phénoménologie lévinassienne. En effet, une analyse des principaux textes lévinassiens guidée par les principes discutés dans *Difficile liberté* (1963) et dans *Hors sujet* (1987) permet de comprendre que le droit joue un rôle de régulation de l'exercice de la liberté face à la contingence de l'histoire, traduisant la situation d'un sujet « qui aspire à s'évader de lui-même, alors qu'il ne trouve pas en lui-même la possibilité d'accomplir cette libération »⁵. C'est à la construction de la socialité à partir d'un manque à soi de la liberté subjective que le droit semble pouvoir contribuer, non pour en établir d'avance la structure, mais pour la prémunir des entraves que cette même vie subjective lui oppose par le biais de son déploiement spontané.

En soulignant le lien entre la responsabilité sur laquelle la liberté ouvre et le rapport à soi de la subjectivité, Lévinas écrivait ainsi déjà dans *De l'existence à l'existant* :

C'est le paradoxe le plus profond du concept de la liberté que son lien synthétique avec sa propre négation. Seul l'être libre est responsable, c'est-à-dire déjà non libre. Seul l'être susceptible de commencement dans le présent s'encombre lui-même.⁶

La naissance du sujet dans la présence à soi de la conscience apparaît ainsi comme doublée du fardeau d'une expérience sensible – celle du « s'encombrer soi-même » – qui confère à ses décisions leur gravité tout en l'appelant à se dépasser. Cela se passe comme si, dans la vie subjective, les premiers mouvements d'expression ne pouvaient trouver d'assise dans l'expérience que par le biais des résistances qu'ils rencontrent et comme si, à partir de ces résistances qui marquent son ancrage social, la subjectivité était appelée à remettre en question les élans premiers de l'instauration de sa réflexivité⁷. C'est dans ce cadre où la subjectivité est en proie aux contradictions que le droit vient régir sa pratique, garantissant à l'exercice de sa responsabilité sa constance et sa réalité.

Nous explorerons dans ce qui suit quelques-uns des chemins qu'ouvre la phénoménologie lévinassienne dans le traitement phénoménologique de la question du droit, en interrogeant tout d'abord la liberté qui est à préserver par lui et ensuite les conditions concrètes de son expérimentation, dans le cadre d'une socialité comprise comme recherche d'une relation de justice et d'égalité. Il s'agira pour nous ainsi de montrer que le sens de cette recherche s'éclaire à partir d'un examen des conditions de l'injustice et de l'inégalité, comprises non

⁴ Voir en ce sens S. Goyard-Fabre, *Essai de critique phénoménologique du droit*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 279 sq.

⁵ P. Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 21.

⁶ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990 (abrégé DEE), p. 153.

⁷ Cette remise en question ne concerne pas à proprement parler la vie inconsciente de la subjectivité, mais la spontanéité de son intelligence et l'institution de sa réflexivité. Voir en ce sens déjà DEE, pp. 56-57.

pas comme de simples accidents contingents des relations sociales, mais comme autant de contraintes que l'aspiration éthique doit affronter afin de se connaître et de s'affirmer.

1/ Quelle liberté ? Quelques raisons de la difficulté.

De la liberté dont Lévinas souligne la difficulté⁸, le droit est appelé à être le garant, voire la source ; mais ce rôle, il ne pourra l'endosser qu'à condition que soient éclairés en préalable le statut de la liberté qui est en jeu, les conditions concrètes de son maintien et la position que doivent assumer ceux à qui elle revient, à la fois comme don et comme dette. Don, car il s'agit de mettre au jour par elle le sens qui se joue dans tout besoin humain, et dette, car ce sens du besoin ne saurait s'accomplir autrement que sous la forme d'un désir qui relie l'immanence de la subjectivité à la transcendance des autres hommes, en exhibant la portée éthique de la vie sensible.

Les principales difficultés que le concept lévinassien de liberté soulève viennent du fait qu'en lui l'infini éthique qui s'annonce dans la socialité humaine est confronté avec les conditions pratiques finies de son instauration, et éclairé à partir d'elles. C'est en quelque sorte l'ancrage de l'infini dans la finitude que l'exercice de la liberté accuse – mais à ce problème hérité de l'idéalisme allemand⁹, la philosophie lévinassienne aura su imprimer des inflexions nouvelles, l'envisageant à partir du vertige qu'un être assoiffé d'indépendance soumet à son éveil éthique dans un monde, qui lui fait comprendre la nécessité de refuser la tentation d'un surcroît de pouvoir et de vouloir que cette indépendance engendre, et dans lequel elle risque de s'égarer. Ni la pure spontanéité transcendantale d'une volonté livrée à elle-même ni la possibilité de choisir qui en concrétise le pouvoir empirique ne sauraient ainsi épuiser ce qui se joue dans l'exercice de la liberté ; bien au contraire, ces voies par lesquelles la vie de la subjectivité se pose et accroît ses pouvoirs constituent aux yeux de Lévinas des lieux où la liberté se perd et s'abîme, dans la mesure où elles en compromettent l'accomplissement et le maintien. L'*accomplissement* de la liberté et son *maintien* sont ainsi à opposer à la *position* de la subjectivité et à l'*accroissement* de ses pouvoirs, en suivant deux ordres du temps, un qui se déploie dans la passivité mémoriale et immémoriale d'une société et un autre qui reste attaché au présent d'une conscience.

Pour retrouver les conditions de la pratique de la liberté, il convient d'explorer les soubassements de la spontanéité subjective à partir de ce qui lui arrive d'une socialité qu'elle découvre sous la forme de l'adresse et du dialogue. Si l'on essaie de comprendre la liberté non pas en tant que principe indéterminé qui traverse l'histoire pour s'incarner dans des formes déterminées, mais en tant

⁸ E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche/ Biblio Essais, 1976 (abrégé DL), p. 7.

⁹ Voir sur ce point notre article « La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1796-1797 » dans les *Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°149, 2010.

qu'exigence qui naît et se renouvelle au fil du devenir de la socialité humaine, en tant que solidaire des possibilités d'accomplissement de la justice, plusieurs difficultés s'imposent comme problématiques, dont les enjeux ne relèvent ni de la pure nécessité transcendantale, ni de la concrétude contingente de l'expérience, mais de l'espace dynamique d'entre ces deux instances, où se décide la créativité du vivre ensemble. Cette appartenance à un règne gnoséologique hybride investit les difficultés de la liberté d'un rôle inédit de révélateur du statut de la subjectivité qui est mise à l'épreuve par elles, appelée ainsi à se réfléchir à chaque fois de manière nouvelle dans son agir. Car ce que ces difficultés signalent est un blocage de la pratique dans laquelle le sujet théorique est investi, répercuté à plusieurs niveaux de sa constitution et de son institution. En suivant le fil des analyses de Lévinas, nous soulignerons trois de ces difficultés de la liberté telles qu'elles se présentent à ceux qui tâchent d'en faire l'expérience.

La première difficulté vient très précisément du fait que l'on cherche dans la liberté uniquement son expérience, lorsque, à l'instar de Gide, il s'agit de « *s'éprouver* comme un merveilleux foyer de rayonnement et non pas de rayonner »¹⁰. La liberté se réduit dès lors à une « sensation de soi » dans laquelle Lévinas dénonce une impasse de la vie morale. L'exigence qui anime la liberté dépasse le cadre étroit d'une immanence subjective retournant à soi-même pour se contempler et pour se complaire dans la jouissance de son auto-épreuve. La découverte d'une différence quant à soi et d'un écart quant à ce qui nous est propre lui étant constitutive, l'affirmation ou le rappel de l'enracinement dans quelque lieu ne sauraient constituer une revendication de la liberté, car ils méconnaissent et occultent cette autre fidélité, plus fragile mais autrement importante, qui se gagne dans les engagements auprès de ce qui ne nous appartient pas et dans des lieux que nous avons encore à découvrir, dans ces horizons « plus vastes que ceux du village natal »¹¹. Loin d'être l'apanage de ceux qui sont ancrés quelque part et qui s'engagent dans la socialité à partir de leur lieu d'appartenance, la liberté a pour Lévinas une *fonction d'appel*¹², qui fait sortir la subjectivité de son site propre et de ses pratiques familières, pour investir la réflexivité qui l'anime dans le dialogue avec celui qui lui fait face, rencontré non pas comme un semblable, mais comme un étranger. Le déplacement de la subjectivité par rapport à son lieu de formation se trouve donc à la source de l'exercice de la liberté, et explique son rôle dans la transformation de soi.

¹⁰ *DL*, p. 21. Souligné dans le texte.

¹¹ *DL*, p. 41.

¹² Y. Murakami a souligné dans ses travaux, à partir de Lévinas, le rôle architectonique d'une affection d'appel. Pour nous, cette affection d'appel est reliée à la fonction d'appel de la liberté et ne saurait se comprendre indépendamment d'elle. Pour la question de l'affection d'appel voir Y. Murakami, « Affection d'appel – Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes » dans les *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°5, 2006, pp. 249-286 et *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

Tout dépend dès lors de la manière dont est accueilli cet appel et dont il est susceptible de modifier la vie de la conscience. Le déplacement du sujet s'opère ici à partir d'une déstabilisation des affects qui le conduit à embrasser des horizons problématiques nouveaux et à inventer de nouvelles voies de la pratique sociale. Cependant, la possibilité de cette créativité n'est pas dépourvue de pièges. En tant qu'expression d'une instance qui dépasse la sphère circonscrite par ce que la subjectivité peut saisir et s'approprier, l'appel de l'extériorité peut être appréhendé comme « un obstacle trop grand, s'offrant à notre pouvoir »¹³, l'invitant toutefois non pas à renoncer à lui-même, mais à élargir et à aiguïser son emprise. La deuxième difficulté de la pratique de la liberté mise en évidence par Lévinas consiste ainsi dans le fait que la liberté dont il s'agit de faire preuve est rabattue sur une simple réaction à l'appel, par laquelle la conscience cherche à se ressaisir comme pouvoir dominant, en réarticulant l'ordre de ses puissances de manière à ne plus se laisser dépasser par ce qui lui est donné à éprouver. S'affranchissant de la complaisance dans la pure sensation de soi, la subjectivité comprend sa liberté comme *un défi* auquel il s'agit de répondre en mobilisant tous les moyens dont elle dispose et en augmentant leur force. Bien qu'elle élargisse le domaine de la vie subjective, par un écart entre moi et soi que Lévinas lui-même avait indiqué comme la voie d'une salutaire évasion¹⁴, la liberté ainsi comprise n'en reste pas moins un « antidote » de la transcendance, qui condamne la subjectivité à la redondance, rendant impossible le renouvellement des conditions de son existence.

Le troisième problème qui ressort des analyses lévinassiennes est solidaire de celui de la liberté comprise comme expansion des pouvoirs de la subjectivité : il vient de la confusion entre les exigences toujours particulières qu'impose la pratique de la liberté et l'exercice généralisant de la connaissance par lequel l'univers est assimilé, maîtrisé et explicité. Être libre signifierait ainsi établir un rapport de symétrie avec ce qui nous dépasse – voire un rapport de domination – par le biais de la représentation. Tout autre est cependant pour Lévinas le véritable usage de la raison, qui ne s'oriente pas sur le pouvoir intrinsèque des représentations qui cherchent à objectiver le sens de ce qui est vécu, mais selon un infini dont le phénoménologue français affirme qu'il « n'est pas *connu*, [mais] il est en *société* avec nous »¹⁵. La conception de la liberté que Lévinas propose découle d'une définition de la raison comme « coïncidence merveilleuse d'obéissance et de commandement, de sujétion et de souveraineté »¹⁶ et non pas en tant que pouvoir de décision ou d'appropriation dont la conscience disposerait. Tout dépend dès lors de la façon dont se réalise la conjonction de

¹³ *DL*, p. 23.

¹⁴ « Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même* ». E. Lévinas, *DE*, p. 98. Souligné dans le texte.

¹⁵ *DL*, p. 23. Souligné dans le texte.

¹⁶ *DL*, p. 153.

l'obéissance et du commandement, de la sujétion et de la souveraineté, de manière à aboutir à une coïncidence grâce à laquelle la raison peut se prémunir du danger que représente la force d'expansion de ses propres pouvoirs, incarné par le déni de toute altérité. Cela se passe donc comme si, de la liberté, la subjectivité figée dans un cadre représentationnel préétabli était le premier ennemi¹⁷, ne pouvant être initié à elle qu'à partir d'une altérité qui vient bouleverser l'ordre de sa compréhension théorique en l'introduisant dans l'horizon concret d'un partage pratique.

Si la liberté ne saurait se comprendre comme l'affirmation d'une autonomie conférée par l'intelligence qui assimile tout ce qui lui est étranger, c'est parce que sa source doit être recherchée dans la conscience que la souveraineté humaine est instituée et investie par ce qui semble la destituer : « le contact avec un être extérieur »¹⁸ dont la fascination et l'extase esquivent trop souvent le caractère d'enseignement, qui engage la subjectivité sur le chemin d'un apprentissage spécifique. Ce qui est remis ainsi en question et investi par un changement, ce sont les conséquences de la volonté de la subjectivité, ce qui entraîne une limitation de l'ordre de ses pouvoirs. Cela se passe comme si, pour veiller sur le renouveau de la possibilité de rencontrer l'infini, il s'agissait de devoir prendre soin de la finitude dans ce qu'elle comprend de plus concret. Mais cette conscience d'un renversement des pouvoirs subjectifs qui se trouve au fondement de la liberté ne nous est pas pré-donnée ; elle se gagne dans l'effort et la persévérance, au sein d'une socialité dans laquelle Lévinas voit le lieu de l'exigence la plus haute qui pèse sur l'exercice de la liberté et le critère ultime de son déploiement. Du fait que le concept de liberté absolue, rigoureusement développé au niveau empirique, implique la suspension de la liberté¹⁹ et l'avènement de nouveaux rapports de domination, il faut ainsi déduire qu'interroger les conditions d'engendrement et de maintien de la liberté implique un passage par le renoncement à étendre indéfiniment le pouvoir qui se développe à partir d'elle. Néanmoins cette déduction ne saurait se présenter comme un principe : c'est dans l'agir avec les autres que la subjectivité découvre ce qui l'invite à se limiter, et que, en se limitant, elle trace le chemin de son institution sociale.

2/ La socialité : subjectivité et transcendance.

Aux trois conceptions qui sous-tendent la liberté comprise comme spontanéité – liberté-jouissance, liberté-défi et liberté-connaissance – Lévinas

¹⁷ Cette critique lévinassienne des pouvoirs aveugles de la théorie peut être rapprochée d'une certaine critique de l'idéologie. Voir B. Kanabus, D. Popa, *La critique sociale à la lumière de la phénoménologie pratique*, Toulouse, Europhilosophie Editions, Bibliothèque de Philosophie, 2011.

¹⁸ *DL*, p. 31.

¹⁹ *DL*, p. 113.

oppose une « liberté finie »²⁰ qui permet de procéder à une élucidation de l'ambiguïté de l'exaltation, faite à la fois d'« abnégation et de cruauté »²¹. De cette exaltation, il ne s'agit pas d'annuler complètement l'élan, mais de trouver une mesure humaine, par laquelle le rapport à ce qui nous dépasse et nous invite à nous dépasser vers le haut est envisagé à partir du rapport horizontal à ceux qui nous font face. La critique de la complaisance dans l'extase serait incompréhensible en dehors d'une pratique par laquelle toute liberté découvre, dans la proximité de l'autre, une responsabilité qui la précède et qui est la condition même de sa réalisation. Pour expliquer le mode de cette précession, Lévinas n'a recours ni à l'ordre linéaire de la chronologie historique ni à l'ordre régressif des conditions de possibilité, mais à une exigence éthique – ordre indiscernable et imprévisible, qui se manifeste inopinément dans le cours ordinaire des vécus – solidaire d'une certaine pratique de la sensibilité qui, par-delà l'épanchement de ses élans spontanés, persévère dans la recherche de son sens²².

C'est par l'exploration de cet ordre d'un sens qui se dérobe constamment à la conscience, déjouant ses attentes et ses anticipations, qu'il est possible de retrouver avec Lévinas une certaine pensée de l'immanence, comprise non pas comme niveau fondateur auquel il s'agirait de ramener l'expérience afin de lui révéler sa vérité, mais comme rythme novateur qui vient la bouleverser et lui offrir la possibilité d'une saisie de soi en-deçà de ce qu'elle développe spontanément. Aller contre la spontanéité de la sensibilité entendue comme intensité croissante qui se résout en volonté de pouvoir permet-il encore de découvrir quelque chose qui concerne la sensibilité ? La thèse lévinassienne est que c'est dans ce mouvement à rebours que devient visible une certaine créativité du sentir, obtenue dans le régime d'expérimentation hétéronome qui s'ouvre dans l'écart entre moi et soi. Ce qui est en jeu en cette découverte est « un engagement préalable au refus même de cet engagement »²³, une forme de fidélité et d'abnégation qui, dans sa plus grande contradiction, affirme sa nécessité. L'épreuve de la contradiction semble même constitutive de la mise en évidence de cet engagement comme ressource ultime de la liberté. Car lorsque la subjectivité est livrée uniquement à elle-même, mettant au deuxième plan ce qu'elle doit à autrui, elle se coupe de la possibilité de voir ses initiatives renaître et son monde se recréer. Cette « responsabilité de l'homme à l'égard de l'homme » que Dieu même ne pourrait annuler²⁴ est la condition de la régénération de la vie subjective et de sa créativité éthique.

²⁰ Pour ce point voir E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche/ Biblio Essais, 1998 (abrégé AE), p. 194 sq. et *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche/ Biblio Essais, 1998 (abrégé TI), pp. 80-90.

²¹ DL, p. 76.

²² Voir E. Lévinas, « La signification et le sens » dans *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, surtout pp. 45-53.

²³ DL, p. 112.

²⁴ DL, p. 36.

En amont et en aval, deux éléments sont corrélatifs de cette responsabilité. En amont se trouve « la position de tout moi humain » qui est la condition transcendantale de l'engagement auprès d'autrui. En aval, il y a l'attention aux conséquences que toute expression de la liberté subjective implique, qui doivent contribuer à accroître le domaine de la liberté et non pas à le restreindre ou l'anéantir, aussi bien chez les autres qu'en soi-même.

En ce qui concerne le premier aspect, Lévinas écrit :

Chacun, comme « je », est **à part de tous les autres** à qui le devoir moral est dû. (...) je ne suis pas *l'égal* d'autrui ; et cela dans le sens très strict que voici ; je me vois *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres²⁵.

Une nouvelle forme de séparation est ici affirmée : non pas la séparation de la neutralité de l'être par laquelle la vie subjective s'institue²⁶, mais la séparation qui commande à ceux qui assument « le sort de l'humanité » de se poser « à part de l'humanité »²⁷. Il s'agit d'une réalisation de la réflexivité qui, tout en transformant le rapport que chaque subjectivité entretient avec elle-même, est la condition pratique de la justice et de l'égalité sociales. C'est uniquement sur le seuil de ce rapport à soi gagné dans le rapport avec autres que le sujet peut s'affirmer libéré de son empêchement initial dans la trame de l'« il y a »²⁸ où « l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même »²⁹. En délivrant la subjectivité des tourments du repli sur soi et de l'identification avec la neutralité d'une vigilance sans sujet, la « société est le miracle de la sortie de soi »³⁰ qui lui permet de s'engager dans un devenir où se révèle son unicité et dans un renouvellement de l'histoire. Lévinas écrit ainsi dans *Pièces d'identité* que « La flamme traverse (...) l'histoire sans brûler en elle. Mais la vérité illumine celui qui ranime de son souffle la flamme endormie. »³¹.

Le deuxième aspect corrélatif de la responsabilité de tout homme envers un autre homme concerne le danger de la violence qui guette toute forme de socialité, en compromettant d'emblée la pratique de la liberté qui peut y prendre forme. Pour Lévinas, la violence est tout d'abord l'apanage de la solitude dans

²⁵ DL, p. 39. Souligné par l'auteur. Nous soulignons « à part de tous les autres ».

²⁶ « Etre conscience c'est être arraché à l'*il y a*, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle est sujet d'existence, c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être, déjà nom, dans l'anonymat de la nuit. L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa « subjectivité » même. Non pas en l'apaisant dans l'inconscient, mais en la précipitant dans une *vigilance impersonnelle...* » écrit Lévinas dans *De l'existence à l'existant*. Voir DEE, p. 98 (souligné dans le texte).

²⁷ DL, p. 39.

²⁸ Cf. DEE, p. 143.

²⁹ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage/Payot, 1997, pp. 21-22.

³⁰ DL, p. 22.

³¹ DL, p. 82.

l'action, troisième forme de séparation³² – « mauvaise » séparation – par laquelle on agit sur les autres en occultant leur condition d'être libres, ou bien par laquelle on subit une action sans y participer. Exercer ou recevoir toute action dont nous ne sommes pas « en tous points les collaborateurs »³³ revient à se rendre à une violence dont il convient de récuser cependant la fatalité. Développant cette direction, la philosophie lévinassienne peut contribuer non seulement à une théorie de l'action collective qui voit dans la collaboration et le partage la possibilité même de la créativité éthique et sociale, mais aussi à une théorie de la critique sociale qui dénonce la passivité de ceux qui se laissent entraîner dans l'enthousiasme, l'extase et le délire – de dominer et d'être dominé – au lieu de chercher l'égalité des autres hommes. Etrangère à l'épreuve réelle d'une expérience faite avec les autres, cette passivité apparaît comme investie de pouvoirs qu'elle refuse de tirer au jour et dont elle ne veut pas assumer les conséquences. La critique de cette pratique qui entretient avec ses pouvoirs des rapports de fausse conscience entraînant « un certain degré d'imperméabilité à l'expérience »³⁴ permet de comprendre que, loin de circonscrire la condition de départ de l'expérience avec les autres, l'égalité est entre toutes l'exigence la plus difficile à satisfaire, dans la mesure où elle implique pour chacun de renoncer à poursuivre l'épanchement aveugle de ses propres pouvoirs afin d'apprendre à accueillir l'autre dans l'horizon du face-à-face éthique, en se laissant transformer.

Posséder ou être possédé, saisir ou être saisi relèvent ainsi de la même expérience où la liberté s'abîme en violence. À ces écueils du tout-pouvoir et de la passivité où s'éteint toute initiative, Lévinas propose l'alternative de l'éducation, comprise comme « *action sur un être libre* »³⁵, qui permet de retrouver un horizon social où il est à nouveau possible de « parler et d'être entendu »³⁶. S'inscrire dans cet horizon au sein duquel chaque être s'instruit auprès des autres revient pour Lévinas non seulement à exercer une liberté responsable, mais aussi à construire des acquis « qui ne ruinent pas les conditions de l'action et de l'effort »³⁷. Que des efforts puissent encore être faits, que nos actions se renouvellent, que le désespoir ne soit pas le fin mot de l'exigence morale à laquelle la subjectivité est assignée, c'est ce que la phénoménologie lévinassienne de l'enseignement permet de mettre en évidence comme possibilité même de l'espoir humain, corolaire d'une pratique de l'éthique. La voie moyenne de l'apprentissage est ainsi à opposer à la voie extrême de l'obsession et de la persécution éthique, où la transformation de soi

³² Cette forme négative de la séparation dans l'action est à ajouter à la séparation positive de la jouissance comprise comme « exaltation vibrante où le soi se lève », solidaire à son tour de la séparation éthique de la transcendance comprise comme « débordement d'une idée adéquate ». Voir *TI*, pp. 123 et 78.

³³ *DL*, p. 18.

³⁴ J. Gabel, « Actualité du problème de la fausse conscience » dans *Etudes dialectiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 27. Voir également, du même auteur, *La fausse conscience*, Paris, Minuit, 1962.

³⁵ *DL*, p. 29. Souligné dans le texte.

³⁶ *DL*, p. 26.

³⁷ *DL*, p. 30.

du sujet passe nécessairement par un traumatisme³⁸. Car si le traumatisme semble être le revers destructeur d'un certain radicalisme éthique, assurant la force de sa portée critique mais en accusant également l'écart irrémédiable entre l'exigence éthique et la pratique proprement dite, en revanche l'éducation est la voie qui permet de s'engager dans une certaine construction de soi, à partir de ce qui nous est légué par les autres et de ce que nous sommes susceptibles de léguer. Pour que cette construction soit cependant opérante non seulement au niveau de la subjectivité, mais aussi en direction d'un partage avec les autres, il convient de souligner, à côté de la dimension verticale de l'enseignement, sa dimension horizontale, par laquelle n'importe qui, une fois surgi dans les marges de la connaissance et des pouvoirs subjectifs, peut devenir une source d'apprentissage. Cette contingence de la rencontre permet de remarquer le lien entre enseignement et attention, faisant de cette dernière sa condition, à cultiver à même l'expérience³⁹.

Notre hypothèse est que le « déracinement » de la subjectivité par rapport à soi emprunte la voie de la violence dès qu'il s'affirme en opposition à ce qu'il s'agit de dépasser, en soi et dans les autres. C'est le fait de concevoir ce dépassement comme une rupture, sans en interroger les conditions concrètes de réalisation, qui pousse irrémédiablement le sujet vers cette violence qui signe le renoncement à la liberté⁴⁰. En ce sens, la participation à une action dont nous sommes « en tous points les collaborateurs » peut constituer un remède pour dépasser certains blocages de la vie sociale. Mais cette participation ne pourra faire l'économie d'un retour sur soi qui n'est toutefois pas à confondre avec un retour « au point de départ »⁴¹, et dont la récurrence et la substitution constituent l'expression la plus radicale. Cela invite à penser l'action sur le fond des discontinuités et des déplacements qui travaillent la vie subjective, dont la saisie de soi traverse nécessairement des moments de dessaisie et dont l'institution active ne peut se faire qu'au prix d'une destitution passive.

3/ Le droit : une pratique infinie.

On pourrait penser qu'une telle conception de la société, qui l'envisage à l'aune d'un engagement préalable au refus même de tout engagement, interdit de traiter de la question des droits ou bien qu'elle relève d'une adhésion à une théorie du droit naturel qui serait à exhiber par une analyse de la genèse de la liberté. Un pacte serait ainsi à redécouvrir à l'origine de la pratique sociale de la

³⁸ Pour cette scission entre l'éthique comprise comme structure transcendantale et l'expérience où elle ne peut s'accomplir qu'en mettant en danger de maladie la vie de la conscience, voir Y. Murakami, *Hyperbole, op. cit.*, p. 87.

³⁹ Pour une analyse de cette dimension éthique de l'attention voir M. Maesschalck, « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in J. Hatem (dir.), *Michel Henry, La Parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 239-275. Voir également M. Maesschalck, *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles-Bern-Berlin, P.I.E. Peter Lang, 2010, pp. 181-183.

⁴⁰ Voir sur ce point la critique lévinassienne de l'utopie, *DL*, p. 146.

⁴¹ *DL*, p. 23.

liberté par ceux qui en détournent les acquis, afin que la justice et la l'égalité soient rétablies. Mais la direction des analyses lévinassiennes semble plutôt contribuer à remettre en question ces présupposés : afin de découvrir la possibilité même d'un pacte entre les humains, il s'agit d'explorer ce qui nous relie les uns aux autres avant toute institution de loi et avant toute revendication de droits. C'est une des leçons de ce « dernier kantien de l'Allemagne nazie » que fut le chien Bobby, qui permit à ceux qui « n'étaient plus au monde » de sortir de leur insignifiance⁴². Rien ne permet de garantir que l'engagement des hommes les uns auprès des autres se poursuivra. Les aléas du monde de l'action et le fait que, en vertu du « poids sensible » qu'il porte dans son expression, le sujet « peut se reprendre de l'engagement qui l'emporte »⁴³ expliquent pourquoi l'analyse de la genèse sociale de la liberté se fait chez Lévinas sous les espèces d'une responsabilité qui nous revient par-delà notre pouvoir et notre vouloir. À la morale prescriptive, il s'agit de préférer ainsi toujours le point de vue unique du sujet en tant qu'il est assigné à une réponse, où « les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être excédés *sans même qu'il le veuille* par le sujet répondant : il lui faut dans l'instant inventer la règle de ses actes ou, plus exactement, agir dans la « prise » en devançant toute règle »⁴⁴.

Cependant, cette situation d'imminence dans laquelle la responsabilité éthique se révèle dans sa nécessité n'exclut pas le pouvoir de participer à l'institution des lois, inséparable de l'institution du sens. Dénonçant l'origine de l'hitlérisme dans l'exaltation « du sacrifice pour le sacrifice, de la foi pour la foi, de l'énergie pour l'énergie », mais en la mettant également en rapport avec la « pusillanime déception devant la monotonie du monde sans violence »⁴⁵, qui requiert naïvement le spectacle des événements dont elle ne peut se satisfaire, Lévinas en vient à défendre un concept modeste de la liberté humaine qui « se réduit ainsi à la possibilité de prévoir le danger de sa propre déchéance et à se prémunir contre elle »⁴⁶. Une liberté instruite du danger de la violence compte ainsi sur la possibilité de « faire des lois, [de] créer des institutions raisonnables qui lui éviteront les épreuves de l'abdication »⁴⁷. Toutefois, cette nécessité de l'institution ne relève pas uniquement d'un principe de précaution qui servirait de garantie définitive, mais repose sur un engagement de chaque subjectivité, qui lui assure sa véritable opérativité. Lévinas nous rappelle ainsi que la loi est un effort⁴⁸ par lequel la subjectivité découvre les vertus de la patience, de la fatigue et de l'endurance dans lesquelles s'accuse douloureusement un certain écart de moi à soi. Cet écart creusé au sein de la subjectivité a une portée ontologique et phénoménologique, mais il concerne également la question du

⁴² DL, pp. 215-216.

⁴³ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 193.

⁴⁴ G. Bensussan, *Éthique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 19. Nous soulignons.

⁴⁵ DL, p. 211.

⁴⁶ DL, p. 212.

⁴⁷ DL, p. 212.

⁴⁸ DL, p. 35.

droit, dans la mesure où il permet de prendre la mesure d'un affranchissement de soi qui n'oublie pas ses conditionnements et sa dépendance. C'est également à partir de lui que l'asymétrie entre moi et autrui peut être mise en évidence, laissant la place au point de vue d'un tiers qui vient compléter la relation éthique afin de l'installer durablement dans le domaine du social et du juridique.

Le tiers entraîne ainsi la relation avec l'autre dans un dépassement de ses conditions initiales, purement subjectives ou éthiques. Ce dépassement est analogue à celui qui investit la vie subjective au premier stade de son affranchissement de la neutralité de l'« il y a », marquant un nouveau niveau de compréhension des enjeux de la phénoménologie lévinassienne. Nulle théorie du droit ne peut être développée à partir d'une théorie de la subjectivité qui fait du moi le principe de compréhension de la légalité. « La conscience de mon moi ne me révèle aucun droit » écrit Lévinas dans *Une religion d'adultes*⁴⁹. C'est la capacité du moi de se déplacer, de maintenir ouvert un écart quant à soi sans perdre de vue sa responsabilité élargie, qui ouvre la possibilité d'envisager positivement la question du droit. Car cet écart obtenu par l'effort et la patience révèle le lien qui rattache tout soi à l'autre, et la dette infinie qui lui incombe à son égard, tout en l'ouvrant également au tiers compris comme un autre toujours nouveau, étranger à tout pacte social préétabli et en même temps comme un autre depuis toujours là, invisible derrière le visage qui m'appelle. La possibilité même pour le moi de se comprendre comme « l'Autre de l'Autre »⁵⁰, nourrissant la liberté critique « d'un être qui se méfie de soi »⁵¹ et relativisant sa centralité dans le champ de la socialité, est rendue possible par la prise en considération du fait que l'altérité bénéficie elle-même d'un horizon, d'un « autre qui se tient derrière l'autre », toujours susceptible d'être là. La « spectralité » du tiers remplit ainsi une fonction spécifique dans le face-à-face éthique, qui consiste à le décentrer et à le déplacer infiniment, l'entraînant vers des horizons de proximité imprévisibles. Le caractère paradigmatique de la situation de face-à-face éthique n'en enlève pas l'ambiguïté foncière, qui fait que ses zones de clairvoyance sont soutenues par des marges obscures qu'il s'agit d'intégrer positivement à l'économie du sens. C'est parce qu'un autre imprévu peut à tout moment faire son apparition à côté de l'autre qui m'appelle que la justice s'impose avec nécessité. De même que la subjectivité se pose comme solution à l'exclusivité de l'absorption dans la neutralité anonyme de l'être et de même que l'altérité vient sauver la subjectivité de l'exclusivité de son rapport à soi, la loi vient déstabiliser l'exclusivité d'une générosité unilatérale, l'intimant à se pluraliser et à se recréer.

Parmi les problèmes que cette conception de la loi soulève, on peut rappeler celui qui consiste à dire que, toute revendication pour soi étant comprise comme une usurpation du droit d'autrui, le droit de résistance

⁴⁹DL, p. 32.

⁵⁰TI, p. 83.

⁵¹TI, p. 81.

indispensable dans certaines conditions historiques se trouve annulé par elle. C'est oublier la portée communautaire des propos de Lévinas, qui souligne que sa conception de la justice ne doit pas être interprétée comme une prescription du sacrifice, dans la mesure où, n'assignant rien aux autres, elle concerne seulement la non-indifférence qui revient à chacun, qui précède toute affirmation de l'autonomie et toute imposition d'une visée normative. Cette non-indifférence a pour but d'assurer la possibilité de l'égalité, seule voie qui permet de sortir de l'alternative entre l'exercice de la domination et l'acceptation de le subir, afin de s'affranchir de l'impasse de l'oppression sociale⁵². Le refus de la philosophie lévinassienne d'embrasser une visée normative découle de son exigence d'explorer les soubassements de la pratique sociale de la liberté, mais aussi de la conscience que « la réciprocité est une structure fondée sur une inégalité originelle »⁵³. Au critère de la réciprocité, Lévinas oppose celui, bien plus difficile à garantir par la voie d'une institution, de la *solidarité*. Cette perspective lui permet d'envisager une créativité éthique qui procède à partir du renouveau des situations vécues ensemble, dans une quête de la signifiante jamais assurée, toujours en péril.

De même qu'il y a des situations qui se décrivent comme le commencement de la philosophie⁵⁴, il y a des situations qui se décrivent comme le commencement de la vie éthique. L'asservissement est une telle situation archétypale à partir de laquelle la liberté est redéfinie par Lévinas dans l'horizon de la solidarité : « La liberté de l'homme est celle d'un affranchi se souvenant de sa servitude et solidaire de tous les asservis »⁵⁵. Non pas parce que l'asservissement serait une expérience que tout être devrait traverser pour apprendre le prix de la liberté – bien de pratiques montrent, au contraire, le cercle infernal des asservis qui cherchent à leur tour à asservir⁵⁶ – mais parce qu'une certaine conscience de la solidarité ne peut commencer qu'à partir de la découverte à faire dans sa sensibilité que l'asservissement met en danger le sens de la vie d'une personne et de son maintien. C'est la condition humaine de la *vulnérabilité* que l'asservissement exploite et qu'il remet à chaque fois en jeu comme mise de la liberté et comme son assise première.

Face à cette situation, le sujet se trouve pris dans une contrainte de réponse qui ne relève ni d'une nécessité eidétique ni d'un rapport de forces, mais d'une responsabilité pour l'autre qui trouve peut-être son expression la plus limpide dans le devoir de donner à manger à celui qui a faim. Le besoin de se nourrir qui se creuse indéfiniment est la condition matérielle de l'infini de notre liberté, lui indiquant le style de son engagement. Envisager le droit à partir de ce matérialisme permet d'éviter de se conduire « comme si d'un monde délabré

⁵² « Pour que l'égalité puisse faire son entrée dans le monde, il faut que les êtres puissent exiger de soi plus qu'ils n'exigent d'autrui, qu'ils se sentent des responsabilités dont dépend le sort de l'humanité (...). » *DL*, p. 39.

⁵³ *DL*, p. 39.

⁵⁴ Voir *DL*, p.135.

⁵⁵ *DL*, p. 215.

⁵⁶ *DL*, p. 392.

nous avons d'autres trésors à sauver que le don (...) de souffrir par la faim d'autrui »⁵⁷. Ce n'est qu'à cette condition qui reconnaît la « grandeur » du manger, où les devoirs dérivent de ce don originaire, que la société pourra être comprise comme « autre chose qu'une coexistence d'une multitude d'humains, autre chose qu'une participation aux lois nouvelles et complexes qu'impose la multitude »⁵⁸. Le multiple s'obtient toujours en s'ajoutant au duo éthique originel auquel le sujet ne saurait se soustraire et que nulle vue de surplomb ne peut faire cesser d'exister pour autant qu'il existe encore des épreuves et des rencontres.

4/ Conclusion

En partant de trois définitions de la liberté conçue comme spontanéité de la subjectivité – la liberté comme jouissance de la sensation de soi, la liberté comme réponse à un défi adressé à nos pouvoirs et la liberté comme connaissance qui cherche à maîtriser l'expérience et à orienter le cours de ses événements – nous nous sommes arrêté sur l'idée lévinassienne de la liberté finie. Cette finitude est à considérer dans les deux sens de la genèse de la liberté, à découvrir dans l'écart que la subjectivité développe avec soi, et de ses effets, solidaires d'une pratique qui révisé l'ordre de ses exigences à l'aune dans ce qu'elle tisse en rapport avec autrui sous le regard du tiers. Le rôle critique de ce dernier est à envisager de manière dynamique au sein de la triade que le droit forme avec la responsabilité et avec la solidarité. L'intervention du tiers en tant que « autre de l'autre » fait non seulement que je dois remettre en question constamment la direction univoque de mes actions éthiques et ressourcer l'intelligence de la générosité que j'y investis, mais aussi que je suis abordé moi-même en tant que « autre comme les autres »⁵⁹ retrouvant le sens positif d'une insignifiance du moi parmi les autres hommes, d'un effacement de soi dans l'horizon de l'altérité. Le tiers vient ainsi équilibrer dans la théorie juridique lévinassienne la communauté que la subjectivité forme avec l'altérité.

Nous voudrions mettre en évidence, pour finir, l'importance de ce rôle critique du tiers par rapport à trois écueils possibles de l'éthique, que la perspective lévinassienne permet d'éviter. Le premier écueil concerne le caractère insaisissable de la « hauteur de l'Autre » qui risque de le rendre insignifiant dans le champ de l'agir concret. Sous le double coup de l'écart qui sépare la subjectivité d'autrui – *écart éthique* – et de soi-même – *écart génétique* –, le danger est que l'autre soit appréhendé comme tellement différent qu'il devienne en quelque sorte inaccessible, rendu abstrait par son caractère méconnaissable, et que, faute d'une mesure partagée, il soit impossible de

⁵⁷ DL, p. 10.

⁵⁸ DL, p. 22.

⁵⁹ Cf. G. Bensussan, *Ethique et expérience. Lévinas politique, op.cit.*, p. 36.

trouver avec lui une cause commune. De celui qui me fait le don de sa faim, le caractère concret est occulté, en même temps qu'est relativisé le caractère radical et incontournable de la dimension éthique qu'il révèle dans la subjectivité, et l'appel à l'accueil qui lui est adressé. De ce danger, ce n'est ni le souci de la différence en tant qu'impossibilité de l'indifférence, ni le maintien de l'autre dans les structures du propre qui pourront nous préserver, mais une réinvention du commun à partir du bouleversement que l'altérité introduit dans la subjectivité – ce qui implique également une considération de l'autre à partir de la mutation qu'il introduit dans le commun.

Pour ce faire, la manière dont la passivité de la sensibilité subjective s'érige en accueil est à explorer. Car, afin que la critique lévinassienne puisse être assumée dans toute sa teneur, il reste toujours à comprendre à qui le droit s'attribue pour que « le miracle de la sortie du soi », à savoir la socialité, puisse avoir lieu. C'est à ce point qu'un deuxième écueil de la relation est à souligner. Le lieu de cette attribution du droit ne peut pas être uniquement celui d'un sujet otage de l'événement de l'apparition d'autrui, « persécuté » et « obsédé » par lui⁶⁰. Ce sujet du droit né de la scission entre moi et soi ne pourra être institué que lorsque le cercle négatif de sa destitution sera fermé, afin d'atteindre, diachroniquement, le niveau où il peut s'affirmer en agissant avec tous les autres et toujours sous l'exigence muette – à révéler à rebours dans toute situation d'entre-deux – du tiers. Il y aurait lieu de parler dès lors d'un processus de tercéisation⁶¹ de l'ipséité dans l'action, dans la mesure où elle se découvre concernée par une altérité et en train d'exercer sa responsabilité.

Cet élargissement du cadre éthique dans l'action n'a pas pour but d'instituer le tiers en hypostase supplémentaire de la subjectivité, par laquelle elle se déchargerait et du poids de l'« il y a » et de son unicité, pour déboucher ainsi sur une nouvelle figure de la neutralité où tout engagement subjectif est rendu impossible. Ce serait là le troisième écueil de l'éthique à éviter. Bien loin de cette dangereuse promesse de neutralité que bon nombre d'institutions incarnent, en déplaçant la responsabilité sociale de son lieu d'émergence vers un lieu séparée de ses conditions initiales, il s'agit de souligner le fait que, dans son devenir agissant, toute sensibilité est mue par l'altérité qui la bouleverse, et guidée dans son affirmation par une instance tierce qui lui permet d'éviter le vertige de l'auto-persécution et du ressentiment auquel l'asymétrie éthique risque de la condamner. Découvrant que « être libre c'est ne faire que ce que

⁶⁰ Cf. M. Haar, « L'obsession de l'autre » dans *Le Cahier de l'Herne Lévinas*, Paris, Editions de l'Herne, 1991, pp. 444-454.

⁶¹ Nous empruntons ce terme aux analyses inter-groupes entreprises par M. Maesschalck dans le cadre du Centre de Philosophie du Droit de Louvain-la-Neuve. La démarche génétique que nous privilégions ici pour mettre en évidence la naissance du sujet du droit lévinassien se trouve au cœur des recherches sur la gouvernance menées dans ce centre de recherches. Voir à ce sujet M. Maesschalck, *Éthique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim-Zürich-New-York, Olms, 2009 et J. Lenoble, M. Maesschalck, *L'action des normes. Éléments pour une théorie de la gouvernance*, Les Editions Revue de Droit, Université de Sherbrooke, 2009.

personne ne peut faire à ma place »⁶², le sujet éthique réalise ainsi également que sa place est celle des autres, prise aux autres et redonnée afin qu'eux aussi puissent être libres.

⁶² E. Lévinas, *La révélation dans la tradition juive* in *La révélation*, Bruxelles, 1977, cité par G. Bensussan, *Ethique et expérience. Lévinas politique*, op.cit., p. 19.