



ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES MORALES

(UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES)

La collection des *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université libre de Bruxelles* est la lointaine descendante de la revue *Morale et Enseignement* fondée en 1951 sous la direction du professeur Jeanne Croissant-Goedert et sous-titrée : « Bulletin trimestriel publié par l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles ». De simple liasse de seize à vingt pages agrafées, elle est reliée et dotée d'une couverture à partir des n° 33-34 en 1960. Le n° 64 publié fin 1967 est le dernier de *Morale et Enseignement* proprement dit. La revue ne paraît pas en 1968. Elle revient sous le titre *Annales de l'Institut de Philosophie* et la direction du professeur Chaïm Perelman en 1969. « *Morale et Enseignement* » apparaît désormais comme une sorte de sous-titre, reconnaissance symbolique du passé, car un éditorial souligne qu'il ne s'agit plus de se limiter à « des problèmes de morale » mais bien de pouvoir « couvrir la totalité du champ de la philosophie ». Les volumes sont annuels et, à partir de 1974, édités par Ch. Perelman et J. Sojcher. En 1979, les *Annales* deviennent thématiques et sont éditées par J. Sojcher et G. Hottois. Nouveau rappel du passé, le premier volume est consacré à « Enseignement de la morale et philosophie ». En 1985, Gilbert Hottois devient le directeur de la collection qui quitte, en 1989, les Éditions de l'Université de Bruxelles pour être désormais publiée chez Vrin. C'est en 1992, avec le titre « H. Arendt et la Modernité », que les *Annales* acquièrent tout à fait leur allure actuelle : celle d'un livre collectif sur un thème ou un auteur traité par des spécialistes internationaux sous la responsabilité scientifique d'un coordinateur. Tout en continuant de privilégier la participation des philosophes de l'Université libre de Bruxelles, la collection s'est largement ouverte. La référence aux anciennes *Annales* n'apparaît plus qu'en pages intérieures. Il demeure cependant que depuis un demi siècle, la série de publications qui va de *Morale et Enseignement* à la collection d'aujourd'hui constitue un bon témoignage historique de l'activité philosophique à l'Université libre de Bruxelles.

DIRECTEUR : Gilbert Hottois

COMITÉ DE RÉDACTION : Pierre Daled, Guy Haarscher, Robert Legros, Thierry Lenain, Michel Meyer, Jean-Noël Missa, Marie-Geneviève Pinsart, Benoît Timmermans, Anne-Marie Roviello, Isabelle Stengers

**ARRACHEMENT ET ÉVASION :
LEVINAS ET ARENDT FACE À L'HISTOIRE**

DANS LA MÊME COLLECTION

Lumières et romantisme, 1989, 160 pages.
L'affect philosophe, 1990, 176 pages.
Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau, 1991, 162 pages.
Hannah Arendt et la modernité, 1992, 176 pages.
Hans Jonas. Nature et responsabilité, 1993, 192 pages.
L'effet Whitehead, 1994, 220 pages.
Hegel aujourd'hui, 1995, 234 pages.
Temps cosmique et histoire humaine, 1996, 192 pages.
L'image. Deleuze, Foucault et Lyotard, 1997, 162 pages.
Gilles Deleuze, 1998, 192 pages.
Matières pensantes. Études historiques sur les conceptions matérialistes en philosophie, 1999, 176 pages.
Philosophie et science fiction, 2000, 156 pages.
Écrits posthumes de Sartre II, 2001, 208 pages.
Simondon, 2002, 208 pages.
Genre et Bioéthique, 2003, 192 pages.
Mensonge, mauvaise foi, mystification, 2004, 208 pages.
Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine, 2005, 192 pages.
Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze, 2006, 172 pages.
Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey, 2007, 176 pages.
L'envers de la raison. Alentour de Canguilhem, 2008, 192 pages.
« Enhancement » : éthique et philosophie de la médecine d'amélioration, 2009, 224 pages.
Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique, 2010, 204 pages.
Personne/Personnage, 2011, 214 pages.
Les philosophes et le futur, 2012, 288 pages.

ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE BRUXELLES

Directeur : Gilbert HOTTOIS

**ARRACHEMENT ET ÉVASION :
LEVINAS ET ARENDT FACE À L'HISTOIRE**

coordination scientifique

Mylène Botbol-Baum et Anne-Marie Roviello

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne, V^e

2013

*Nous dédions ce volume à Françoise Collin qui nous a quittés le 4 septembre 2012
en nous offrant son dernier texte.*

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2013

Imprimé en France

ISSN 0778-4600

ISBN 978-2-7116-2498-0

www.vrin.fr

INTRODUCTION

Pourquoi vouloir faire dialoguer Arendt et Levinas, pourquoi aujourd'hui ? Comment leurs pensées nous interpellent-elles ?

Nous partons dans ce recueil de l'hypothèse que le temps de la natalité et de la maternalité répond chez nos auteurs au temps de l'évasion et de l'arrachement de leur œuvre de jeunesse (1935-1940). Au-delà du débat entre lumières (arrachement, évasion, retrait) et anti-lumières (héritage, nation, identité) se construit à travers leur pensée une ontologie alternative du temps de l'action, qui permet de ne plus opposer identité culturelle et pluralité ou responsabilité individuelle.

Pour Levinas, comme pour Arendt, penser suppose un détachement, un arrachement ou une évasion. La narration permet de construire un sens à ce qui resterait une insupportable succession de purs événements. La pensée permet de se détacher de cette occupation réifiante qu'est le pur vivre. Le retrait, l'arrachement ou l'évasion devient la condition nécessaire à la compréhension du sens de l'action. La pensée permet le désensorcellement de ce qui est.

Il s'agit dans l'espace ouvert de manière parallèle, de penser au-delà de la survie, contre la pensée de la clôture d'Heidegger, car nous montrerons que, pour Levinas comme pour Arendt, la pensée de l'Être et du neutre ne peut plus prétendre à l'innocence.

Tout se passe comme si l'idée du bien, au-delà de la banalité du mal, devait se distinguer de l'économie de l'être.

C'est cette intuition phénoménologique forte, acquise à travers les enseignements de Husserl et le regard critique envers l'ontologie heideggerienne, qui les avait tous deux séduits, qui leur permet d'introduire une dimension qui n'existe pas dans la tradition platonicienne. Pour que le temps soit irréversible il faut pouvoir penser ce qui permet la co-originarité du futur-passé-présent, où l'objectivité des connaissances ne se confond pas avec la subjectivité des perceptions.

Cette intuition partagée se cristallise peut-être dans leur lecture commune de Proust et sa conscience intime du temps, cet acte créateur qui

donne paradoxalement naissance au temps retrouvé. Ce temps où le futur, le présent, et l'avenir sont co-originaux, permet peut-être de déverrouiller l'horizon temporel, et de l'arracher au temps de la réification.

Tout se passe comme si, à partir de cet ethos, dans lequel le temps et l'altération de l'altérité s'inscrivent dans l'être, il était à nouveau possible d'espérer habiter le monde; l'orientation éthique est dévoilée par l'intuition du bien comme si l'initialité de l'action éthique seule permettait d'échapper à la soumission au temps synchronique.

Tout se passe comme si, par des modalités parallèles, le visage du bien surgissait derrière le masque du mal¹. Ce rejet du mal élémental mène à une pensée contrefactuelle qui permet l'espoir, voire la naissance, d'un nouvel espace éthique et politique où la pluralité viendrait remplacer l'Un.

On ne peut penser en oubliant le monde ou autrui. La banalité du mal ne peut se concevoir comme nécessité que dans un monde binaire. C'est de ce monde binaire que nous arrachent Arendt et Levinas. L'évasion fait de l'histoire un arrachement aux champs constitués par la culture normative.

Nous nous concentrerons donc ici sur la question de l'évasion et de l'arrachement à l'histoire qui les force tous deux «à rompre avec la dialectique de Parménide», c'est-à-dire cette pensée du même pour penser un humanisme post-historique.

Nos deux auteurs réinventent en parallèle dans l'après guerre, une ontologie de l'intervalle où l'homme n'est pas celui qui constitue le monde, mais celui qui permet la rencontre. L'événement ontologique qui s'inaugure par une rupture avec la «participation à la totalité» sera, comme nous le verrons avec les textes qui constituent ce volume, d'abord désengagement vers une transcendance, pour Levinas, puis signification «plus ancienne que l'ontologie», qu'Arendt tentera de retrouver chez les présocratiques.

La notion d'arrachement est-elle de la même manière liée à ce dépassement chez Arendt? A-t-elle la même signification? Nous partons en tout cas de cette intuition à laquelle nous donnerons corps. En effet, si la pensée de Levinas a été largement ignorée jusque dans les années 80, l'intérêt pour Arendt en Europe été plus tardif encore.

1. Intuition que l'on trouve confirmée dans *Les Carnets de Captivité*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2009, où, citant Phèdre, Levinas écrit «Où me cacher dans la nuit infernale»? et ajoute en note «et Jonas qui pensait se cacher». L'idée de l'évasion dans le règne de l'être apparaît déjà comme illusoire, et exige une époque qu'il désigne, dans une intuition radicale, comme «un shabbat du monde», où la liberté consiste à ne pas «se commettre avec le monde». Voir p. 58.

Nous pouvons constater aujourd'hui que la question de l'évasion et de l'arrachement est très précoce dans leurs œuvres et se cristallise autour d'une adhésion partagée au temps proustien.

Arendt ne cite-t-elle pas Levinas, alors qu'elle l'a lu très tôt, qu'une seule fois, en faisant référence à son article sur Proust, « *L'Autre dans Proust* », paru dans *Deucalion* n°2 en 1947¹.

Nous faisons l'hypothèse que ce lien au temps proustien n'est pas étranger au désir d'évasion du temps parméniénien. En effet, dans son texte de 1935, Levinas inscrit déjà son rapport au temps, en signalant combien Proust « (...) par un miracle du langage, retrouve et recrée un monde et un temps perdu dans l'éparpillement des instants ». La solitude de Proust durant l'affaire Dreyfus se retourne en désir de communication, « son désespoir est une source intarissable d'espoirs ». Levinas y puise sa résistance.

La sortie de la transcendance, pour Levinas qui se reconnaît, comme Arendt, dans ce mode du temps proustien, est bien de pouvoir « inaugurer une dialectique qui rompt définitivement avec Parménide »². Lorsqu'Arendt lit ce texte, qu'elle cite dans *Les origines du totalitarisme* dans le chapitre consacré à l'antisémitisme, elle décrit Proust : « Lorsque Marcel Proust, lui-même à moitié juif et prêt, quand les circonstances l'imposaient, à affirmer son identité juive, se mit à la recherche du « temps perdu », il écrivit (...) une apologia pro vita sua »³.

Ces nouvelles perceptions constituent la réalité spécifique du monde proustien. Arendt y souligne (en note 63, même page) : « Voir à ce sujet les intéressantes remarques d'Emmanuel Levinas dans "L'autre dans Proust" », qu'il ouvre par cette phrase magnifique à propos de Proust : « L'éternité des chefs d'œuvre ne les arrache point au temps ». Pour Levinas, en effet, l'éternité et sa transcendance visent l'immanence : « Transcender finalement la transcendance elle-même et tomber vaillamment dans l'immanence »⁴. Il s'agit « de recréer un monde et un temps perdu dans l'éparpillement des instants »⁵.

1. E. Levinas, « L'Autre dans Proust », réédité dans *Noms Propres*, Paris, Fata Morgana, 1976. Je remercie Martine Leibovici de m'avoir indiqué cette référence comme l'unique occurrence où Arendt cite Levinas.

2. E. Levinas, *Noms Propres*, op. cit., p. 156.

3. Hannah Arendt, dans le chapitre « Les juifs et la société », cite le texte d'Emmanuel Levinas sur Proust paru dans *Deucalion* en 1947, où elle publia elle-même « Qu'est ce que la philosophie de l'existence », dans *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 315.

4. E. Levinas, *Noms Propres*, op. cit., p. 172; le temps étant pour Levinas composé de « pulsations singulières ».

5. *Ibid.*, p. 149.

C'est dans cette rupture avec une temporalité sans autrui, que naît la nécessité de l'arrachement au temps perdu, dans « des relations où autrui demeure à jamais autre » qui crée une empathie entre la pensée des deux auteurs. Ils dénoncent un temps où l'on ne naît pas.

Là encore, la thématique de la natalité se trouve chez Levinas :

Vaincre l'histoire – mais vaincre ce qu'il y a d'être et d'éternité dans l'histoire – non pas par le recours à l'éternité mais à l'évasion. Dans ce sens : la pensée est finalement tout l'homme ¹.

En relisant le texte de Levinas republié dans *Noms propres*, il me semble qu'Arendt se réfère bien à l'idée selon laquelle :

La structure même des apparences font qu'elles sont à la fois ce qu'elles sont et l'infini de ce qu'elles excluent (...) L'amoralisme de Proust introduit dans son univers la liberté la plus folle (...) le scintillement des possibles que la définition n'a pas éteint. (...) Tout est vertigineusement possible².

Ils nous offrent tous deux, à travers ces thématiques communes, l'étude de temps sombres dans une rhétorique d'espoir. Ils nous forcent à articuler théories et pratiques vivantes, éthique et politique, de la phénoménologie de « l'événement anarchique de la natalité, à la revendication politique du droit inaliénable d'avoir des droits »³.

Nous nous attacherons à repenser, à travers la rencontre à distance de Levinas et d'Arendt, la réparation de la « brisure de la raison théorique » par la natalité ou le « visage comme évasion »⁴. Il faudra montrer comment faire sens de la liberté responsable exigée par la pluralité, par cette naissance permanente du sujet dans sa condition de recommencement infini.

Le thème du colloque fut l'évasion, ou l'arrachement à l'être, chez Arendt et Levinas. Le but fut non pas de confondre les deux pensées mais de signaler ce que les événements historiques, lus à travers le prisme de la phénoménologie, ont suscité comme questions communes.

1. E. Levinas, *Les Carnets de Captivité*, op. cit., p. 59.

2. E. Levinas, *Noms Propres*, op. cit., p. 152.

3. P. Birmingham, « *The an-archic event of natality and the right to have rights* », in *Social Research*, vol. 74, 2007.

4. Pour Levinas, le visage suppose la fécondité, celle de la vraie temporalité « qui consiste à échapper à l'écrasante responsabilité de l'existence qui vire en destin », dans *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 258. Le terme de fécondité sera mis en parallèle avec le terme de natalité chez Arendt. Mais la fécondité n'est pas l'événement d'une naissance, même si elle y renvoie.

Si l'on souligne souvent qu'Arendt refuse d'être considérée comme philosophe et que Levinas a voulu repenser les conditions d'une éthique comme philosophie première, nous nous sommes concentrés sur le thème de la relation au temps du devenir contre l'être et le temps.

Cet ouvrage éclaire le lien entre Arendt et Levinas par l'analyse de leurs réponses critiques à l'ontologie d'Heidegger, visant à repenser l'articulation de l'éthique et du politique et dépasser « la brisure » du temps d'un « monde cassé ».

La question du maternel chez Levinas, et de la natalité chez Arendt, visent une alternative critique et mettent en question nos doxai sur les concepts d'autonomie et de déterminisme biologique de manière radicale en termes d'impact éthique et politique. Ces questions soulèvent également des conflits d'interprétation dans la littérature secondaire¹.

Nous évoluons dans un cadre qui oscille entre égalité politique et asymétrie éthique. Nous n'opposerons pas la perspective éthique et politique d'Arendt et Levinas mais tenterons de montrer, à travers les textes des différents intervenants, les raisons de l'inversion de la priorité de ces deux notions chez Arendt et Levinas.

L'évasion concerne ma naissance alors que la fécondité concerne la naissance d'autrui.

La vision de la fécondité chez Levinas est en tension avec le besoin d'évasion, car si la naissance est pure passivité la fécondité, elle, est ouverture à autrui, alors que le visage, lui, n'est pas expérience mais « sortie de soi »². Ce mouvement est contraire au mouvement de compréhension et de connaissance qui suppose un mouvement vers soi.

Chez Heidegger, au contraire, l'allégorie de la création dans l'*Être et le Temps* reste rivée à un archétype féminin, *Sorge* ou *cura*, qui définira le *dasein* comme *être jeté* et non pas *né*.

Qu'est ce que la natalité? Dans *La condition humaine*, Arendt, comme nous le verrons, utilise St Augustin contre Heidegger. Si la connaissance d'Augustin par Levinas est moins évidente, il le mentionne néanmoins dans *Difficile liberté* à un moment clé de son existence.

Arendt et Levinas, bien qu'ayant eu des parcours biographiques parallèles, ont été tous deux dans l'ancrage assumé de leur condition de juifs dans une Europe des lumières, confrontés à l'ébranlement des valeurs

1. Nous avons découvert lors de nos recherches de nombreux auteurs anglo-saxons et français qui reviennent sur la question de la natalité chez Arendt et de la maternité chez Levinas. Nommons le travail de Lisa Gunther (2006), Patricia Bowen-Moore, Ann D. Distell, ou Françoise Collin et Miguel Abensour notamment, voir biblio en fin de volume.

2. E. Levinas, *Difficile Liberté*, Pairs, Albin Michel, 1976, p. 23.

démocratiques face à l'impact politique et moral du totalitarisme hitlérien qui mena à ce que Levinas nomme « brisure de la raison théorique ».

Cet événement historique les arracha tous deux à leur croyances et les mandata à rénover la pensée philosophique européenne après Auschwitz. Nous sommes aujourd'hui les héritiers sans testament de ces deux pensées qui, bien qu'incomparables, ont néanmoins en commun de refuser de se fonder sur la référence au mal et vise les conditions d'une renaissance qui ne soit pas une simple réparation.

La réponse à la question du mal a pris néanmoins pour les deux auteurs des chemins divergents, Levinas inscrivant l'articulation de la rive juive à la rive grecque, Arendt voulant renouveler les conditions de la responsabilité du jugement à partir de l'analyse du faire politique.

Les textes ici rassemblés traitent cette question à partir de concepts associés dans le but de repenser ensemble les moyens qu'ils nous ont donnés tous deux pour retisser une visée de l'Universel, qui ne se contente plus de l'abstraction du discours droits de l'homme. Cette rencontre virtuelle permet l'émergence d'une pensée qui articule « natalité » et droits de l'Autre homme. C'est en comparant la manière dont Arendt et Levinas ont proposé deux modes parallèles d'évasion et d'arrachement de la pensée totalitaire, que nous tâcherons de souligner leur contribution vivante aux valeurs de l'Europe de demain. Ces deux pensées s'inscrivent dans la singularité de la condition juive comme universalité des droits de l'autre homme. Elles visent à leur manière l'horizon d'un dépassement de la violence grâce à un universel a posteriori de l'expérience vécue, d'où émerge une responsabilité politique capable de retenir la trace de la responsabilité intersubjective, comme condition de la justice.

Le modèle arendtien d'espace public, son « effort d'arrachement aux dominations établies », sera ainsi mis en dialogue avec le double mouvement d'arrachement à la culture de l'immanence et au désir métaphysique d'altérité chez Levinas, pour qui néanmoins, le quant à soi précède le nous¹. C'est au long de ce fil rouge que s'articulera la réflexion plurielle des auteurs qui ont accepté de se rencontrer autour de ces questions.

Mylène BOTBOL-BAUM,
Professeur à l'Académie de Louvain

1. Alors qu'Arendt affirme dans *La condition de l'homme moderne* : « Action is a we and not an I ».

**« LA VRAIE VIE EST ABSENTE »
LEVINAS, L'ÊTRE AU MONDE ET LA QUESTION DU SENS**

Quelle vie ! La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. *Arthur Rimbaud*¹.

“La vraie vie est absente”. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. *Emmanuel Levinas*².

Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens. *Maurice Merleau-Ponty*³.

Présentation : Ce qui est en jeu dans l'être-au-monde, arraché par Levinas à l'ontologisation de l'analyse heideggerienne, n'est plus le fait accompli de l'être mais la promesse d'un sens qui assure la transition de la vie pure et simple à la vie humaine. La vraie vie, dès lors, s'avère « absente » précisément pour autant qu'elle reste étrangère à l'intimité ontologique (et à sa plénitude prétendue).

« MAIS NOUS SOMMES AU MONDE »

À l'ouverture de *Totalité et Infini*, tout de suite après la Préface, Levinas cite Rimbaud (« La vraie vie est absente ») pour le « corriger » aussitôt. Le poète, en effet, continuait : « Nous ne sommes pas au monde », tandis que le philosophe conteste ce prétendu arrachement au monde et soutient exactement le contraire en déclarant décidément : « Mais nous sommes au

1. A. Rimbaud, « Délires I, Vierge folle, l'époux infernal », dans *Une saison en enfer* (1873), *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2009, p. 229.

2. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, (désormais cité TI), p. 3.

3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. xiv.

monde». Cependant, pour paradoxal que cela puisse paraître, dans l'économie du texte de Levinas, comme on voudrait le montrer dans les pages suivantes, la grande force de ce *constat adversatif*, au lieu d'annuler ou d'atténuer la citation initiale, au contraire la confirme.

Le fragment de Rimbaud cité par Levinas est tiré d'une section – que la majorité des critiques considère comme autobiographique – faisant partie d'un texte célèbre : *Une saison en enfer*, écrit en 1873 au lendemain de la fin orageuse de la relation intime entre Rimbaud et Paul Verlaine. Cette section s'intitule *Délires*. La voix parlante est celle d'une « vierge folle » qui, du bout de l'étape extrême de la folie (le délire, précisément), exprime tout son malaise et son insatisfaction pour une aventure amoureuse qui désormais lui apparaît comme une fuite destructrice hors du monde. Le cri poétique « La vraie vie est absente » renvoie donc à une véritable perte de monde, à savoir à l'écroulement des repères publics et communs de la vie sociale et quotidienne (semblable en cela à certains états psychiatriques), repères remplacés par les délires d'amour comme isolement et solitude à deux.

L'interprétation de ce lieu rimbaldien, d'autant plus controversé qu'il apparaît ici isolé de son contexte, ne nous retiendra pas davantage. Nous nous bornerons à essayer d'élucider la manière dont Levinas partage la thèse du poète, d'après laquelle « la vraie vie est absente », tout en soutenant contre lui que « nous sommes au monde ». Encore faut-il ajouter que le désir qu'il appelle « métaphysique » – tension inapaisable visant l'altérité radicale, et qui constitue sans doute le thème philosophique majeur de tout l'ouvrage – naît précisément de ce décalage ou de cet écart entre l'« être au monde » et l'absence de la « vraie vie ».

En effet, même si le début de *Totalité et Infini* répète avec Rimbaud que « La vraie vie est absente », chez Levinas l'angle visuel ou le point de départ d'une telle affirmation n'est ni la prétendue transcendance des arrière-mondes ni la fiction artistique de l'arrachement au monde ni non plus la tragédie de l'écroulement du monde. Au contraire, c'est au cœur même de l'être au monde – où, comme le disait Merleau-Ponty, nous sommes *condamnés au sens* – qu'à l'analyse philosophique, comme nous essayerons d'argumenter à la fin de notre démarche, la « vraie vie » s'avère – ou plutôt se confirme – à son tour « absente ».

Au cœur du recoupement de la thèse poétique de Rimbaud et de l'analyse philosophique de Levinas, pointe dès lors la question d'un sens – seul capable de rendre humaine la vie biologique – auquel nous ne serions pas condamnés si nous n'étions pas ou n'étions plus au monde. Dans cette imbrication de notre présence au monde et de l'absence de la « vraie vie », l'ouverture de *Totalité et Infini* situe le point de départ et la condition de

possibilité de l'aspiration (« métaphysique ») à l'altérité radicale, dont vit le désir humain, dans sa différence irréductible d'avec les besoins¹.

L'ONTOLOGISATION DU MONDE CHEZ HEIDEGGER

Il nous faut maintenant avant tout préciser la teneur philosophique et phénoménologique du constat adversatif, qui, du seuil même de *Totalité et Infini*, affirme d'emblée et sans hésitation notre inhérence au monde. Une relecture serrée de certains passages conceptuels préalables à cette ouverture, passages dont les implications philosophiques ne vont pas de soi et présupposent des prises de distance et des choix qu'il faut élucider, nous aidera peut-être à reformuler, à partir notamment des premiers travaux de Levinas mais pas nécessairement toujours dans les termes qu'elle aura acquis dans l'ensemble de ses écrits, la relation entre l'être au monde et la question du sens.

La notion levinassienne de l'« être au monde », revendiquée d'entrée de jeu en opposition à la fuite hors du monde évoquée par le poète, doit être profondément distinguée de la lecture heideggérienne du phénomène du monde, dont Levinas, bien avant *Totalité et Infini*, avait analysé très soigneusement l'implication proprement ontologique au lendemain de la parution de *Sein und Zeit*.

Bornons-nous à citer quelques passages de son premier article sur Heidegger et l'ontologie, qui remonte à 1932, et qui a été retravaillé et reproduit dans le recueil de 1949 intitulé *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Levinas y écrit : « Comprendre l'être, c'est exister de manière à se soucier de sa propre existence. Comprendre, c'est prendre souci. Comment préciser cette compréhension, ce souci ? *Le phénomène du monde* ou, plus précisément, *la structure de "l'être-dans-le-monde"* présente la forme précise sous laquelle se réalise cette compréhension de

1. Le passage de *Totalité et Infini* cité en exergue continue ainsi : « Elle [la métaphysique] est tournée vers l'"ailleurs", et l'"autrement", et l'"autre". [...] L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas "autre" comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce "je", cet "autre". [...] L'analyse habituelle du désir ne saurait avoir raison de sa singulière prétention. À la base du désir communément interprété, se trouverait le besoin ; le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui a été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal du retour. Mais il ne soupçonnerait même pas ce qui est le véritablement autre » (TI, p. 3).

l'être »¹. Cela implique une transformation de la notion traditionnelle de monde, notion, déclare Levinas dans le sillage de Heidegger, « ontique et dérivée », pour laquelle « le monde équivaut à l'ensemble des choses que découvre la connaissance »². Mais les choses, « si l'on s'en tient à la signification concrète de leur apparition pour nous, sont *dans* le monde ». L'analytique existentielle prend son point de départ nécessaire dans cette référence au monde, laquelle se révèle comme étroitement liée avec le *Dasein*. Levinas en conclut : « Cela nous invite à chercher dans un *mode d'existence* du *Dasein* lui-même le phénomène du monde qui apparaîtra ainsi comme *structure ontologique* »³.

Comme nous allons le voir, cette équivalence ontologique entre existence et être au monde sera au cœur de la prise de distance de l'analyse phénoménologique proposée par Levinas par rapport à l'ontologisation du monde s'accomplissant dans l'analytique existentielle de Heidegger.

Ainsi l'être dans le monde se précise-t-il dans *Sein und Zeit* comme la structure ontologique de l'existence du *Dasein*, que celui-ci découvre de par son existence même (et non pas à travers la connaissance théorique). En effet, le propre de l'existence de l'étant que nous sommes nous-mêmes et qui se différencie ontologiquement de tous les autres étants – dits justement « intramondains » – revient à « exister en vue de soi-même ». Quand Heidegger soutient que le *Dasein* comprend son existence, il fait référence à cette capacité d'exister en vue de soi-même. La dimension *ontologique* du *Dasein* c'est exactement cela. Levinas écrit : « L'être dans le monde n'est donc pas l'affirmation du fait banal que l'homme se trouve dans le monde ; c'est une nouvelle expression de la formule initiale. Le *Dasein* existe de telle manière qu'il comprend l'être »⁴.

Il faut insister sur le caractère dynamique de cette existence du *Dasein* mis en relief dans la toute première lecture levinassienne de l'analytique heideggérienne. Dès lors, « être dans le monde, c'est être ses possibilités » ; « être ses possibilités, c'est les comprendre »⁵. Cela revient à dire que le Monde comme phénomène ou structure ontologique s'enracine dans l'existence en vue de soi-même caractérisant l'être du *Dasein*. Dans cette ontologisation du monde, de toute évidence ce qui s'évanouit c'est précisément l'*extériorité* du monde comme lieu des désirs, des intentions,

1. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, 2^e éd. 1967, p. 61.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 67.

des rapports à autrui constituant l'horizon – mais en même temps aussi l'abri – de la vie humaine dans la concrétude de sa pratique chaque fois singulière.

Cet aspect de la critique de Levinas s'esquisse plus précisément dans le texte d'une conférence prononcée en Sorbonne en 1940¹, où le futur auteur de *Totalité et Infini* soutient déjà d'une manière très claire et décidée que la transcendance du *Dasein* heideggérien vers le monde demeure foncièrement autoréférentielle, centrée qu'elle est sur son isolement ontologique. La sortie du *Dasein* hors de soi vers le monde, du moment que le monde n'est conçu et saisi que comme une structure ontologique intérieure à l'existence même du *Dasein*, s'avère à son tour illusoire. Finalement être dans le monde ne signifie rien d'autre que comprendre ses propres possibilités d'exister à dessein de soi.

C'est ainsi que le *Dasein* heideggérien, dans la sortie de soi de son existence, où il n'existe qu'à dessein de soi seul, ne fait que revenir à son être le plus propre dans l'immanence ou dans la clôture d'une autoréférence. D'où la réserve majeure de Levinas : « Dans son mode d'existence le plus authentique il [le *Dasein*] n'existe qu'en vue de soi – il s'est ramassé en quelque manière en excluant de la compréhension soucieuse de son existence tout ce qui n'est pas son existence »². Cette exclusion – aussitôt qualifiée de « désespérée »³ – qui détermine le mouvement de l'existence heideggérienne, est la raison fondamentale pour laquelle elle résulte dépourvue d'une transcendance véritable. La transcendance, en effet, s'avère bel et bien impossible sans l'extériorité du monde comme espace ou horizon où se joue le concret de l'existence humaine. Par conséquent l'être au monde ne saurait aucunement se réduire à l'une de ses structures ontologiques.

L'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'EXTÉRIORITÉ DU MONDE COMME ARRACHEMENT À L'ANONYMAT DE L'ÊTRE

C'est dans un petit livre écrit en captivité et publié au lendemain de la Libération sous le titre *De l'existence à l'existant*, que Levinas se consacre à une analyse phénoménologique de l'être au monde visant avant tout à dé-ontologiser la notion même de monde. En d'autres termes, pour Levinas le monde – détaché de sa subordination à l'existence du *Dasein* – doit être

1. *Ibid.*, « L'ontologie dans le temporel », p. 77-89.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. *Ibid.*

saisi et décrit comme un espace ou un horizon d'extériorité à partir duquel seulement peut avoir lieu, au sein de l'existence en général, la position de l'existant singulier chaque fois déterminé.

L'analyse phénoménologique soustrayant le monde à l'ontologisation de l'analytique existentielle heideggérienne prend son départ de l'expérience d'une interruption du « jeu perpétuel de nos relations avec le monde », dont témoignent des expressions comme « monde cassé » ou « monde bouleversé » devenues courantes et banales dans l'immédiat après guerre. Mais lorsque le monde s'écroule, ajoute tout de suite Levinas, « on ne trouve pas, comme on aurait tort de le penser, la mort, ni le “ moi pur ”, mais le fait anonyme de l'être ». D'où, d'entrée de jeu, la négation radicale du parallélisme heideggérien entre être et monde : « La relation avec un monde n'est pas synonyme de l'existence. Celle-ci est antérieure au monde. Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être »¹.

Cette thèse énoncée au seuil de l'ouvrage doit être lue en stricte continuité avec le contenu central de sa brève introduction. On y lit : « Ce travail [...] cherche à approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité pour analyser ensuite la notion du présent et de la position où, dans l'être impersonnel surgit, comme par l'effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant »². Dans cette citation, remarque Jacques Taminiaux, « tous les mots font mouche, et prennent pour ainsi dire le contrepied de l'analytique heideggérienne »³.

Si chez Heidegger c'était la compréhension de l'être de par l'existence en vue de soi qui permettait au *Dasein* de s'arracher à l'anonymat quotidien du « on » pour devenir un « soi », Levinas ne se lassera jamais de souligner le caractère impersonnel et anonyme de l'être au sens purement verbal. C'est à cela qu'il fait allusion en présentant le surgissement ponctuel de l'existant au sein de l'existence en général comme une *transition du verbe au substantif*. L'antique notion néo-platonicienne d'*hypostase* est reprise ici pour souligner que l'existant humain émerge d'un flux verbal anonyme – l'être ou l'existence en général – qui l'entoure et l'accable, mais dont il lui

1. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, (désormais cité EE), Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1947; 2^e éd., Paris, Vrin, 1979, p. 26.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. J. Taminiaux, *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de phénoménologie et de politique*, Paris, P.U.F., 2009, p. 228. Du même auteur, sur le même sujet, voir notamment « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans *Emmanuel Levinas*, Cahier de l'Herne dirigé par M. Abensour et C. Chalier, Paris, L'Herne, 1991, p. 275-286.

est toutefois possible de s'arracher de par l'assomption personnelle de l'acte d'être. Dans cette possibilité d'arrachement, le monde joue un rôle fondamental.

DE L'IL Y A AU MONDE : L'AVÈNEMENT DU DÉSIR

Le statut du monde comme institution de l'ordre du sens ressort plus clairement par rapport au fond obscur et anonyme d'où il procède.

Essayons de creuser cette antériorité de l'être au sens verbal par rapport au monde peuplé de substantifs. Qu'est-ce qu'il se passe avant ou indépendamment de la position de l'existant dans le monde ?

Levinas écrit : « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce "quelque chose se passe", n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette "consumation" impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. L'*il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'"être en général" »¹.

Par cette formule devenue célèbre, qui depuis lors revient régulièrement sous la plume de Levinas jusqu'à ses derniers textes², il fait référence à l'événement ontologique – au fait que, malgré tout, l'être se passe – dans sa verbalité pure qu'aucune chose ou personne ne saurait proprement revendiquer. Sans commencement ni fin, l'*il y a* désigne cette activité silencieuse – bruissement imperceptible mais ininterrompu – qui accompagne l'événement de l'être assumé ou accompli par les étants ; derrière, ou avant, ou à côté de l'ordre ontique des apparitions, l'être en général, neutre et anonyme, se soustrayant à la signification et échappant à la temporalisation, continue sourdement à jouer son jeu destiné à rester inassignable.

1. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 93-94.

2. Cf. notamment E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 207-210 ; « Dieu et la philosophie » (1975), dans E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 (que nous citons d'après l'édition de poche, Paris, Vrin, 1992), p. 115.

Ainsi l'absurdité de l'*il y a* désigne-t-elle le passage informe de l'être neutre, qu'on ne saurait reconduire à aucun étant déterminable. La brutalité et la violence caractérisent son insignifiance. Là aussi la réplique à Heidegger est fondamentale. Levinas le confirme, en écrivant après coup : « Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de "*es gibt*" correspondant à *il y a* ne s'y manifestait entre 1933 et 1945. Il faut que cela soit dit ! »¹.

Par rapport à cet ordre ontologique insensé ou a-sensé, l'avènement du monde constitue effectivement une véritable inversion. Le se passer de l'être en général, dépourvu de toute orientation possible, s'interrompt. Des repères – ontiques et temporels – émergent, qui abritent l'ordre de la signification et par là même rendent possible le désir.

Il en résulte que l'être au monde, précisément pour autant qu'il s'avère irréductible au passage neutre de l'être en général, constitue la possibilité originaire d'une libération à l'égard de l'emprise du neutre qui paralyse l'existant singulier. L'« étreinte étouffante » de l'être² n'est donc pas sans merci. Dès lors, Levinas peut écrire ce qui suit : « Dans l'aventure ontologique le monde est un épisode qui, loin de mériter le nom de chute, a son équilibre, son harmonie et sa fonction ontologique positive : la possibilité de s'arracher à l'être anonyme »³. Et encore : « L'existence dans le monde en tant que lumière – qui rend possible le désir – est donc, au sein de l'être, la possibilité de se détacher de l'être »⁴.

Grâce à son enracinement dans le monde, dont Levinas revendique le caractère « profane et laïc »⁵, l'existant se libère de sa *participation* à une existence anonyme qui l'envoûte et le possède⁶. « Être dans le monde, dit encore Levinas, c'est être attaché aux choses. "Je suis de ceux pour qui le monde extérieur existe" de Théophile Gautier, exprime tout l'appétit joyeux pour les choses qui constitue l'être dans le monde »⁷.

1. E. Levinas, « Signature », dans *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, 2^e éd., Paris, Albin Michel, 1976 (cité d'après sa réédition, Paris, Le Livre de poche, 1984), p. 407.

2. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 69.

4. *Ibid.*, p. 79.

5. *Ibid.*, p. 63.

6. *Ibid.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 55-56.

Alors que l'être dans le monde heideggérien, « c'est le fait accompli par excellence »¹, l'engagement de l'existant dans un monde dégage le moi de l'être anonyme et lui laisse « une liberté à l'égard du monde »².

Entre l'existant et le monde se noue ainsi une relation qui n'a rien d'ontologique. « La notion d'intention, dit finalement Levinas, traduit de la façon la plus exacte cette relation. Mais il faut la prendre, non point au sens neutralisé et désincarné, dans lequel elle figure dans la philosophie médiévale et chez Husserl, mais dans son sens courant avec l'aiguillon du désir qui l'anime. Désir et non point souci, si ce n'est le souci de l'immédiat », car « le souci d'exister – ce prolongement en ontologie – est absent de l'intention »³. Dans cette relation plus originaire que l'intentionnalité husserlienne ou le souci heideggérien, ce qui est visé n'est plus la présence accomplie de l'être mais l'horizon ouvert – la promesse – d'un sens jamais donné, toujours à venir.

LE MONDE COMME ABRI FRAGILE DE L'HUMAIN

Dans la relation à l'extériorité se jouant dans le monde, le désir arrache l'existant à l'emprise de l'*il y a* et l'oriente vers l'ordre de la signification et du sens.

L'enjeu de ce mouvement et surtout les risques qu'il comporte doivent être éclairés en revenant à l'analyse phénoménologique du monde. N'étant pas une structure ontologique de l'existence du *Dasein*, le monde, au lieu de se présenter comme un fait accompli irrémédiable, assure le dégagement de l'anonymat de l'essence de l'être. Cela signifie qu'il est à considérer comme une possibilité ou une conquête. Rien n'en assure l'acquisition ni le maintien, ce qui est à la base de sa fragilité.

Le monde ainsi entendu constitue la garantie indispensable – et donc la prémisse phénoménologique – de la condamnation au sens, sans laquelle il

1. E. Levinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine » (1957), dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 63. En effet, « la promotion de l'expérience affective émancipée de la représentation, dans la philosophie moderne, inaugure les structures de l'être qui n'ont plus rien de substantif. L'action, qu'exprime le verbe, et le comment, que traduit l'adverbe, précèdent le nom. L'être, par exemple – chez Heidegger et chez les heideggériens – n'est pas un étant, mais l'être de l'étant, source d'une "obscurité clarté" qui révèle les étants, participes présents de l'être. La condition de tout étant, la première révélée, n'est pas un étant. Les êtres apparaissent dans un "monde" qui n'est pas une totalité d'êtres singuliers, exprimables substantivement, mais champ et atmosphère », *ibid.*, p. 59-60.

2. E. Levinas, *EE*, p. 73.

3. *Ibid.*, p. 56.

nous serait impossible d'humaniser la vie et de nous dégager de l'anonymat de l'insignifiance. Mais cela signifie aussi que la déshumanisation et l'absurdité de l'*il y a* sont toujours là comme le risque ou la menace qui entourent l'existence.

Levinas a bien connu dans sa chair l'écroulement du monde, abri fragile mais insubstituable de l'humanité en nous. En décrivant son expérience de captivité dans le stalag, il lui est arrivé d'écrire : « Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, en Allemagne nazie. [...] L'uniforme français nous protégeait encore contre la violence hitlérienne. Mais les autres hommes, dits libres, qui nous croisaient [...] nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. *Mais nous n'étions plus au monde* »¹.

Pour reprendre l'excellente formule d'Alain David, Levinas décrit ici « la situation d'une humanité sans monde »². L'écroulement du monde – comme ensemble d'institutions et œuvres de la civilisation sauvegardant l'humanité commune – laisse émerger cela même que Walter Benjamin avait appelé « la vie pure et simple [*das blosse Leben*] »³ : une vie où ce qui reste à faire, s'il y a encore moyen de le faire, ce n'est que survivre.

L'arrachement au monde menace en effet la tenue même de l'humanité, car celle-ci n'est pas une donnée naturelle, ne se réduit pas à l'appartenance à une espèce, ne se borne pas à la simple vie ou survie animale. Expulsée de l'humanité, la vie pure et simple manque de la condamnation au sens caractérisant l'être-au-monde.

1. E. Levinas, « Nom d'un chien ou du droit naturel » (1975), dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, op. cit., p. 215 (italiques ajoutées). La richesse de ce petit texte, admirable par sa profondeur et sa sobriété, mériterait une analyse de détail. Je me borne à renvoyer à l'étude lumineuse d'Alain David, « Nom d'un chien ou du droit naturel », parue très récemment dans un recueil international publié à Instabul : cf. *Reflections on Levinas*, edited by Volkan Çelebi, Topkapi, MonoKL Publishing House, 2010, p. 75-96.

2. A. David, « Nom d'un chien ou du droit naturel », art. cit., p. 86, qui se réfère aussi à la notion foucauldienne de « biopolitique », reprise par Giorgio Agamben à partir de l'expérience concentrationnaire.

3. W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », in W. Benjamin, *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, rshf. V. R. Tiedemann, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 104-131.

La situation de l'humanité sans monde est donc une véritable interruption de l'histoire¹. L'ordre du sens et de la signification – faisant le propre de la vie humaine – n'y saurait même pas être désiré.

L'écroulement du monde faisant émerger une vie sans institutions nous enseigne que la clôture dans le retour à la vie pure et simple, dont le seul but est la survie biologique, constitue une atteinte radicale à l'humanité, précisément parce qu'elle détruit l'ordre original du sensé.

L'ABSENCE DE LA VRAIE VIE

Pour terminer notre démarche, il nous faut maintenant revenir à l'ouverture de *Totalité et Infini*, où Levinas part du constat phénoménologique de l'être au monde pour réaffirmer avec Rimbaud que « la vraie vie est absente ».

Pourquoi et comment tenir ensemble ces deux thèses ?

Pour autant que « nous sommes au monde », et qu'il nous est, dès lors, encore possible de nous détacher de l'être et de nous arracher à l'anonymat de l'*il y a*, quel est l'argument philosophique qui pousse Levinas à souscrire à la thèse rimbalienne ?

À la lumière de nos analyses consacrées à la disparition du monde et à ses effets de déshumanisation, nous pouvons maintenant mieux comprendre que l'absence de la « vraie vie », son impossibilité de se donner en original, en est la seule garantie possible. L'ordre de la signification – qui se laisse désirer sans pour autant se livrer à l'emprise de la spéculation philosophique – assure la transition de la vie pure et simple à la vie humaine ; il « a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, en original. Pour une signification, continue en effet Levinas, se donner *leibhaft*, épuiser son être dans une apparition, est une absurdité. Mais la non-originalité de ce qui a un sens, n'est pas un moindre être, un renvoi à une réalité qu'il imite, qu'il répercute ou qu'il symbolise »².

En effet, l'inhérence au monde, entendue précisément comme horizon concret des intentions et des désirs qui singularisent l'existence, nous éloigne radicalement de toute nostalgie d'une présence pleine, qui paralyserait notre finitude. Que la vraie vie soit absente ne signifie pas que la vie, notre vie serait « une diminution, une déchéance ou un embryon ou une

1. « 1941 ! – trou dans l'histoire – année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélation », E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 44.

2. E. Levinas, *TI*, p. 69.

virtualité de l'être », car « l'idéal d'un être accompli de toute éternité ne pensant que soi-même, ne saurait servir d'étalon ontologique à une vie, à un devenir, capable de renouvellement, de Désir, de société »¹.

La vraie vie, dès lors, garde son sens et sa différence d'avec la « vie pure et simple » précisément pour autant qu'elle reste étrangère à la présence ou à la plénitude de la détermination ontologique. Il ne s'agit pas du tout de mesurer la vie à l'être, mais bien de l'ouvrir à l'ordre d'un sens qui ne se donnera jamais en original.

Fabio CIARAMELLI
Professeur à l'Université de Catane

1. *Ibid.*, p. 193.

LIBERTÉ JUSTIFIÉE ET JUSTE PLURALITÉ

Présentation : Prolongeant le conseil de Jacques Taminiaux d'« écarter les vues hâtives tendant à minimiser les préoccupations politiques dans la pensée de Levinas et à minimiser parallèlement dans celles d'Arendt les préoccupations éthiques », je tente de montrer comment la notion de liberté – originée dans la catégorie d'évasion – reste centrale dans la pensée de Levinas et comment la notion de pluralité comme condition de l'action, en tant qu'elle se distingue de ce qu'Arendt nomme pluralité pure ou diversité absolue, comporte une dimension de justice. Il ne s'agit pas ici de prétendre que, répliquant l'un et l'autre à l'ontologie heideggerienne, Levinas et Arendt pensent la même chose, mais plutôt de détecter, à partir du souci arendtien, une dimension plus discrète de la pensée de Levinas, et, à partir du souci levinassien, une dimension plus discrète de la pensée d'Arendt.

« La liberté, écrit Emmanuel Levinas, ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques (...), la liberté apolitique s'explique comme une illusion ». Cependant, ajoute-t-il, « réduite à elle-même, elle s'accomplit (...) dans l'arbitraire¹ ». Il faut que la liberté soit justifiée, ce qui ne veut pas dire « la prouver mais la rendre juste ». Avec de telles formulations, Levinas n'entend quitter « ni le rationalisme, ni l'idéal de liberté »². Son objectif est plutôt de faire perdre à la liberté son primat pour l'ordonner à l'éthique dont dérive l'idée de justice, qui comporte fondamentalement des obligations à l'égard d'autrui. Sur ce point comme sur d'autres, la pensée de Levinas constitue une réplique à « l'ontologie heideggerienne » qui, « subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique »³. Selon

1. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (cité TI), La Haye, Boston, London, Martinus Nijhoff, 1980, p. 218, 280, 279.

2. E. Levinas, TI, p. 280, 279.

3. E. Levinas, TI, p. 16.

Jacques Taminiaux, l'œuvre d'Hannah Arendt doit aussi être lue comme une réplique à Heidegger, s'il est vrai que, comme Levinas, elle récuse « le parti pris solipsiste » de son analytique¹. Pour Arendt, cependant, « le sens de la politique est la liberté » et elle ne s'éprouve que dans la sphère publique : « la liberté ou mieux le fait d'être libre est comprise dans le politique et son activité »². En accordant ainsi un tel primat à la liberté, Arendt resterait-elle, d'un point de vue levinassien, prisonnière de l'ontologie heideggerienne ? L'épreuve en serait-elle la place apparemment marginale de la justice dans sa théorie politique ?

En réalité, de la même manière qu'il faut « écarter les vues hâtives tendant à minimiser les préoccupations politiques dans la pensée de Levinas et à minimiser parallèlement dans celles d'Arendt les préoccupations éthiques »³, il faut écarter les vues hâtives qui font de la pensée politique de Levinas une pensée exclusivement préoccupée de justice et de la pensée politique d'Arendt une pensée exclusivement préoccupée de liberté. Soucieux l'un et l'autre de répliquer à l'ontologie de Heidegger, ils reformulent, chacun à leur manière, le sens qu'ils accordent à la liberté et se rejoignent dans une critique adressée à Hobbes et au libéralisme politique. Pour l'un et l'autre c'est une « interrogation sur le totalitarisme nazi »⁴ qui les pousse à une telle reformulation. Levinas en vient à une mise en question de la liberté par la justice, alors qu'Arendt revisite la liberté elle-même en l'articulant à la pluralité. On peut comprendre par là en quoi, tout en accordant un primat à la liberté, Arendt s'échappe aussi de l'ontologie heideggerienne. Aussi bien est-ce à partir de la notion de pluralité que l'on peut mettre au jour une dimension de justice dans sa pensée politique, moins explicite que ne l'est la pensée de la liberté chez Levinas mais cependant présente.

1. Cf. J. Taminiaux, « Arendt et Levinas, convergence impossible ? », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Anne Kupiec et Etienne Tassin (ed.), Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 313.

2. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (désormais cité QP), trad. fr. par S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 48.

3. J. Taminiaux, « Arendt et Levinas, convergence impossible ? », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, op. cit., p. 306.

4. *Ibid.*

LEVINAS : DE L'ÉVASION VERS SOI
À LA MISE EN QUESTION DE MA LIBERTÉ PAR AUTRUI

Quelle que soit la place de la justice dans la pensée politique de Levinas, il y a aussi chez lui une pensée de la liberté. On peut la déceler à partir de sa problématique de l'évasion, qui part d'une véritable claustrophobie, une horreur de l'enfermement, produisant un « geste initial » d'échappement, repris dans la « catégorie de sortie »¹. Ce geste correspond aussi à un « besoin profond de quitter le climat »² de la philosophie de Heidegger qui, dès 1935, se fait « besoin profond de sortir de l'être »³. Comme Jacques Rolland l'a montré, les descriptions phénoménologiques contenues dans *De l'évasion* entendent déjà « l'être comme le *il y a* du *il y a* de l'être », qui sera thématiqué ensuite dans *De l'existence à l'existant*. Une des premières métamorphoses de la notion d'évasion qui « allait être purement et simplement abandonnée en tant que telle »⁴, sera l'idée d'une sortie de l'anonymat nauséux vers soi, vers le moi ou l'intériorité. Ce moment est celui sur lequel le libéralisme fait fond, mais il le conçoit d'une manière « pathétique », au sens où sa tentative, certes émouvante de tenir compte de l'humain en évinçant l'anonymat, reste fondée sur une conception de la liberté qui produit un nouvel enfermement. Le besoin d'évasion reste sur sa faim, doit être redirigé vers une nouvelle sortie : non plus vers soi, mais vers Autrui.

a) *Le moi comme naissance à soi*

De l'évasion est une réponse à la nouveauté de l'hitlérisme, caractérisé philosophiquement par une conception de l'être comme *être-rivé*, comme enchaînement irrémédiable de l'humain à son corps biologique et représentation d'un social figé par des liens de sang auxquels il est impossible de se soustraire. En cela l'hitlérisme, pour qui « l'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement »⁵, met en question les principes mêmes de la civilisation occidentale. Pour résister à une telle remise en question, la pensée philosophique et politique des temps

1. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », Rue Descartes, n°19, 1998, p. 61. L'expression « catégorie de sortie » se trouve dans *De l'évasion* (désormais cité DE), Paris, Fata Morgana, 1982, p. 73.

2. E. Levinas, EE, p. 19.

3. E. Levinas, DE, p. 97.

4. J. Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », introduction à DE, p. 32, 47.

5. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997, p. 19.

modernes ne va pas assez loin : il faudrait parvenir à désamorcer non seulement une mais toute espèce d'enchaînement. Est enchaînement toute forme de mouvement vers l'autre qui revient vers le soi, c'est-à-dire toute affirmation d'identité comme suffisance à soi dont la formule est en fin de compte la tautologie fondamentale : « l'être est ». Il faut aller jusqu'à fissurer toute proposition équivalant à reconduire la « catégorie de l'être ». Pour y parvenir, Levinas n'en appelle pas à un raisonnement ou une déconstruction logique, mais à certaines expériences de malaise ou de nausée, qui nous étouffent, nous enferment et nous livrent à ce qui est. C'est de l'être même que nous aimerions nous évader. L'idéalisme ne peut rendre compte de ce besoin, car l'idéal est encore un mode de l'être. Aussi pour en sauver les salutaires aspirations, il faut comprendre le besoin d'évasion comme un « besoin d'*excendance* », mouvement de sortie (*ex-*) et non de traversée (*trans-*) : « l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir (...) mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir »¹.

Dans *De l'évasion*, Levinas pense ensemble le besoin de « sortir de l'être » et celui 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* »². Il restera fidèle à cette orientation selon laquelle l'enfermement – ou l'enfer – n'est pas celui qui vient des autres, mais avant tout celui qui nous enclôt en nous-même. Cependant, une fois conquise la description de l'*il y a*, « cette "consumation" impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être »³, existence sans existant dont le frôlement provoque l'horreur, Levinas considèrera la conscience, la subjectivité ou le moi, comme un premier arrachement à l'être brut, inspiré par le besoin d'évasion. Ici l'expérience de l'être n'est pas la nausée mais l'insomnie, la veille nocturne où nous participons à une présence inévitable qui nous fait disparaître comme subjectivité. Plus de lumière ou de clairière de l'être, mais une nuit où l'être s'impose, plus de conscience illuminante mais une subjectivité qui accède à soi en s'endormant, lorsqu'enfin le corps se pose et occupe un lieu sur la terre. S'endormir c'est se séparer vers une intériorité, c'est une « évasion en soi »⁴. Le moi est séparation, il s'éprouve aussi, selon

1. E. Levinas, DE, p. 73.

2. *Ibid.* Les italiques sont dans le texte.

3. E. Levinas, EE, p. 93-94. « L'il y a, par nous décrit en captivité et présenté dans cet ouvrage paru au lendemain de la Libération, remonte à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein » (Préface à la deuxième édition, p. 9-10).

4. *Ibid.*, p. 121.

les descriptions de *Totalité et infini*, comme jouissance, comme vie de choses nourrissantes. La jouissance est « le frisson même du moi ». Dans son bonheur « se joue l'individuation, l'autopersonnification, la substantification et l'indépendance du soi »¹. L'individuation procède d'une « libération » par rapport à l'anonymat de l'être et inaugure une liberté qui est une naissance à soi. Naître à soi-même c'est – selon le schème de la création *ex nihilo* – être créé, « venir à soi sans partir de nulle part »². C'est n'avoir été fait ou fabriqué ni par un autre (le soi n'est pas l'effet d'une cause) ni par soi (« le moi est pour soi sans être *causa sui* »)³. La liberté est en ce sens une véritable « possibilité de commencement »⁴.

Ayant conçu ainsi la liberté, en tant qu'elle « anime le fait élémentaire de la conscience »⁵, Levinas retrouve certaines propositions fondamentales du libéralisme politique, mais il en pointe aussi les insuffisances. La liberté doit certes être protégée car elle est menacée, mais elle doit être rendue juste car elle est menaçante.

b) *La liberté ou l'intériorité menacée : la force des droits de l'homme*

L'intériorité pour Levinas n'est pas une simple apparence, c'est au contraire un véritable « événement de l'être (...) qu'il ne s'agit en aucune façon de dépasser sous peine de réduire (...) la vie intérieure à l'épiphénomène »⁶. Cette liberté n'est pas non plus celle de l'intériorité stoïcienne qu'Arendt interprète de son côté comme la transposition intérieure d'un pouvoir sur soi, dans les circonstances d'impuissance politique de l'Empire romain tardif. Première tentative, écrit-elle, de « séparer de la politique la notion de liberté, pour parvenir à une formule grâce à laquelle on pourrait être un esclave dans le monde et demeurer libre ».⁷ Levinas comprend la liberté comme d'abord fragile, menacée, c'est pourquoi le discours immédiat de l'intériorité est une apologie, c'est-à-dire une demande de

1. E. Levinas, TI, p. 121.

2. E. Levinas, EE, p. 130. « Ce qui commence à être n'existe pas avant d'avoir commencé et c'est cependant ce qui n'existe pas qui doit par son commencement naître à soi-même, venir à soi, sans partir de nulle part ». Tous ces thèmes font penser aux catégories de nouveau commencement et de natalité chez Arendt.

3. E. Levinas, TI, p. 270. « L'idée de *causa sui* (est) démentie... par la naissance non choisie et impossible à choisir (le grand drame de la pensée contemporaine), naissance qui situe la volonté dans un monde anarchique, c'est-à-dire sans origine » (*Ibid.*, p. 199).

4. *Ibid.*, p. 121.

5. E. Levinas, TI, p. 218.

6. *Ibid.*, p. 217.

7. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture* (désormais cité CC), trad. fr. par A. Faure et P. Lévy, Paris, Idées-Gallimard, 1972, p. 191.

justice impliquant d'emblée des « institutions sociales et politiques », c'est-à-dire des lois écrites « grâce auxquelles « en dehors de l'homme se conserve la liberté pour l'homme »¹. L'intériorité ne se soutient pas seule, elle exige tout de suite une extériorité, celle des textes écrits où se gravent les lois, durabilité proprement humaine qui supposent des outils, c'est-à-dire la technique (graver, inscrire afin de transmettre)².

Ainsi, ce n'est pas, comme chez Hobbes, l'agression des autres qui menace en premier lieu la liberté. Nous sommes exposés du fait même de notre condition corporelle, ce qui renvoie autant à notre fragilité proprement physique qu'aux conditions sociales qui l'aggravent : « l'insécurité du lendemain, la faim, la soif, se rient de la liberté ». La menace est aussi politique : « les souffrances de la torture, plus fortes que la mort, peuvent éteindre la liberté intérieure »³. « Contre les métaphysiques trop orgueilleuses » qui conçoivent la liberté comme le fier courage de risquer la mort au combat, le procès du Struthof a rappelé que « la torture, la faim et le froid ou la discipline, plus forts que la mort, répète Levinas, brisent cette liberté ». La discipline est au principe d'une « société militaire » qui peut très bien en appeler à l'héroïsme du sacrifice pour le sacrifice, mobilisant des hommes qui ne savent pas ce qu'ils font et se légitimant d'une « méfiance générale à l'égard de la pensée raisonnable ». C'est pourquoi non seulement les institutions sont indispensables pour protéger la liberté, mais elles doivent aussi être « raisonnables » ou encore républicaines⁴.

Les situations auxquelles Levinas se réfère dans ces textes (le camp de concentration du Struthof ouvert par les nazis en Alsace, la société totalitaire) font à nouveau valoir l'exigence pour l'État d'être un État libéral, au sens où ses institutions doivent respecter « les droits revendiqués à titre de droits de l'homme (qui) reposent sur (...) la conscience d'un droit originel ». Dans les droits de l'homme, l'homme n'est pas un genre commun à partir duquel se déclinaient des qualités attribuées aux individus. L'humain de l'homme des droits de l'homme n'est autre que l'uni-

1. E. Levinas, TI, p. 218.

2. Voici une autre justification de la technique que Levinas oppose à Heidegger. Elle n'est pas arraisonement de la nature, mais, comprise comme fabrication, condition de transmission entre les hommes. On pourrait rapprocher ce point de l'interprétation arendtienne de la législation chez les Grecs pour qui « le législateur était, comme le constructeur de rempart (que l'on traitait) en artisan, en architecte ». (H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (désormais cité CHM), trad. fr. par G. Fradier, Paris, Agora, 1988, p. 253-254). La référence de Levinas est autre : « "Liberté sur les tables de pierre..." ». *Traité des principes*, 6, 2 », lit-on en exergue de *Difficile liberté*, (désormais cité DL), Le Livre de Poche, 2003.

3. E. Levinas, TI, p. 218.

4. E. Levinas, DL, p. 197-198.

cité, la non-interchangeabilité et l'incomparabilité de chaque un. C'est pourquoi ils sont des « modes divers de la liberté ». La liberté n'est pas une abstraction, elle « marque l'identité absolue de la personne ». De plus, la liberté étant conçue comme essentiellement menacée, les droits de l'homme doivent s'étendre à la garantie de toutes les conditions sans lesquelles elle ne serait qu'un slogan vide. Levinas entend par là les droits à la participation politique, les droits sociaux et syndicaux mais aussi l'encouragement du progrès technique dont dépend « le respect des droits de l'homme élémentaires dans le "tiers" et le "quart" mondes menacés par la maladie et la faim »¹. Manger à sa faim fait partie de la liberté car sinon aucune séparation, aucun accès à soi n'est possible.

La force des droits de l'homme réside précisément en ce qu'ils sont attribués à chaque un alors que les personnes sont d'emblée multiples. Il y a les droits de *l'homme* et en même temps l'affirmation que *les hommes* naissent libres et égaux en droits. Et, dans un siècle qui a vu s'instaurer des régimes qui ont cherché à faire réellement advenir des totalités, les droits de l'homme excluent par définition toute totalisation puisque, de leur point de vue, la multiplicité des personnes est « une multiplicité non additionnable d'êtres uniques »². S'inscrivant contre l'idée de totalité, cette formule fait évidemment penser à la « paradoxale pluralité d'êtres uniques »³ d'Arendt. La « multiplicité non additionnable » ne suffit cependant pas pour Levinas, car elle ne permet pas de penser la relation entre les êtres uniques, par où sa pensée rejoint, comme nous le verrons plus loin, celle de la pluralité arendtienne.

1. E. Levinas, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », dans *Hors sujet* (désormais cité HS), Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 159-160. Ce texte reprend une conférence faite par Levinas en 1984, dans M. Borghi (ed.), *L'indivisibilité des droits de l'homme*, (Actes du II^e Colloque Interuniversitaire sur les droits de l'homme) (Interdisciplinaire 10), Fribourg, Editions Universitaires, 1985. Levinas accepte sans réserve que ces droits ne soient pas conférés, qu'ils n'ont pas à s'adosser à une quelconque transcendance divine. Le moment des droits de l'homme, c'est-à-dire de la liberté correspond à « être moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé » (TI, p. 121). Une telle dimension doit s'ouvrir dans l'économie de l'être pour que l'infini puisse s'y produire.

2. E. Levinas, HS, p. 161. « La notion de personne séparée que nous avons approchée dans la description de la jouissance et qui se pose dans l'indépendance du bonheur – se distingue de la notion de personne telle que la forge la philosophie de la vie ou de la race. Dans l'exaltation de la vie biologique la personne surgit comme produit de l'espèce ou de la vie impersonnelle qui recourt à l'individu pour assurer son triomphe impersonnel » (TI, p. 93).

3. H. Arendt, CHM, p. 232.

c) *La liberté menaçante : le « pathétique du libéralisme »*¹

Ce qui fait la valeur du libéralisme est en même temps son insuffisance, d'où son « pathétique ». Si les personnes sont plusieurs, sont des « moi's », elles sont aussi sans relation les unes avec les autres. La relation étant une sortie vers l'extériorité, comment la penser pour qu'elle ne soit pas l'occasion d'une emprise par un regard extérieur totalisant, s'appuyant précisément sur le caractère non additionnable de la multiplicité?

La liberté, nous l'avons vu, suppose une séparation très concrète. S'évader en soi c'est, par exemple, rentrer chez soi pour satisfaire ses besoins et trouver le contentement. Cependant l'évocation de la tranquillité de la vie bourgeoise se double d'une autre perspective. C'est précisément parce que l'émergence du moi est liée à la jouissance que cette tournure vers soi peut se prolonger dans une façon de se tourner vers l'extérieur : l'« heureuse spontanéité du moi » est aussi une « joyeuse *force qui va* »² qui peut détruire et même tuer. Cependant, en pensant la liberté comme potentiellement meurtrière, Levinas retombe-t-il dans les sillons tracés par Hobbes qui prescrivent la façon dont la relation entre les individus est pensée dans le cadre libéral, sous le signe d'une méfiance réciproque ? Dans ce cadre, « toute liberté est virtuellement la négation d'une autre liberté » et « entre l'une et l'autre le juste arrangement ne tiendrait qu'à une réciproque limitation »³. D'après cette conception de la liberté, l'État est le garant de cette limitation réciproque. Fondé sur la force, il a la capacité de faire obéir à la loi et compte sur le calcul raisonnable grâce auquel des individus accepteraient de limiter leur propre puissance pour sauvegarder leurs intérêts et leur droit à la vie. Telle est, selon M. Abensour, la « pseudo-évidence » de l'œuvre de Hobbes, tant sont nombreuses les situations de fait qui semblent lui donner raison⁴. La loi de l'État qui s'impose pareillement à tous fait advenir une certaine paix dont la stabilité repose sur la contrainte, elle suppose le déploiement de moyens qui exposent d'emblée la pratique de l'État à des « déviations »⁵. La tentation tyrannique est consubstantielle à l'État, « tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal »⁶.

1. E. Levinas, TI, p. 93.

2. E. Levinas, DL p. 377. Les italiques sont dans le texte.

3. E. Levinas, HS, p. 167.

4. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », art. cit., p. 65.

5. E. Levinas, HS, p. 167.

6. E. Levinas, TI, p. 219.

En réalité, tout en revenant au caractère potentiellement menaçant de la liberté, Levinas procède à une inversion de la « théorie politique (qui) tire la justice de la valeur indiscutée de la spontanéité dont il s'agit d'assurer (...) le plus complet exercice en accordant ma liberté avec celle des autres ». En d'autres termes, alors que l'autre, chez Hobbes mais aussi chez Sartre, menace ma liberté, pour Levinas, autrui me la fait découvrir autrement : ce n'est pas lui qui me menace, c'est lui qui est menacé par moi, ma liberté est « meurtrière dans son exercice même ». Cependant, la liberté est humaine et non animale, aussi n'a-t-elle jamais été celle d'un loup : je suis toujours-déjà en « société » avec Autrui, de sorte que l'inhibition morale est aussi originaire que la liberté, la questionnant au moment-même où elle se déploie. En atteste, par exemple, le phénomène de la honte où « la liberté en même temps qu'elle (s'y) découvre (...) se cache dans la honte même »¹. En l'éprouvant j'ai conscience de mon injustice. Ainsi la justice n'émane pas de la résolution des conflits par la limitation réciproque des volontés, mais elle s'origine au fait même de notre exposition à autrui *avant* l'« événement de l'être » que constitue la conscience ou la liberté. On comprend alors pourquoi la multiplicité n'est pas additionnable. Si cette exposition vient avant l'événement de l'être, alors « la relation qui réunit (les individus) en une multiplicité n'est pas visible du dehors ». Certes la position du moi arrachait à l'anonymat de l'il y a, mais ce premier arrachement qui produisait une identité, provoque un nouvel enfermement sous la forme d'un enchaînement à soi, d'un encombrement de soi par soi. Aussi faut-il qu'il soit lui-même entamé par l'« altérité d'Autrui », effraction qui ne dépend pas d'une initiative de ma part mais d'un accueil fait à son visage, de mon ouverture à la question qu'il m'adresse par sa proximité même².

Il faut rappeler brièvement ici le déplacement opéré par Levinas de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*. Dans *Totalité et infini*, la justice, directement articulée à la conscience morale » et à l'asymétrie de la relation à Autrui, « s'éloigne de la vie politique » qui suppose des relations réciproques entre des hommes interchangeable³. Dans *Autrement qu'être*, qui creuse la proximité de l'Autre en obsession, substitution, responsabilité infinie, la justice procède toujours de cette antériorité anachronique, elle en

1. *Ibid.*, p. 56. Même si nous avons évoqué l'inhibition de la liberté – ce se-sentir-soi-même arbitraire et violent – après avoir déployé le thème de la liberté comme moment du moi pour « échapper à (sa) disparition dans le Neutre » (*Ibid.*, p. 60), cet après indique un avant, un en deçà, une hétéronomie qui n'est pas extérieure à la liberté mais qui toujours-déjà l'inquiète et met sa légitimité en question.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 274.

porte la trace, mais elle la modère aussi, car elle réintroduit de la mesure, de la comparaison, elle s'énonce dans une succession : « la justice, la société, l'État ». La justice devient vraiment l'*institution* de la justice (les tribunaux, les juges). Alors que la proximité m'évinçait littéralement, la justice redonne droit à un « terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux, c'est-à-dire où la subjectivité est citoyen avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables (...). Mon sort, écrit Levinas, importe »¹. Cependant, bien que l'article sur les droits de l'homme repris dans *Hors sujet* soit postérieur à *Autrement qu'être*, son questionnement est dans la droite ligne des formulations plus anciennes sur le « pathétique du libéralisme » et en donne la transcription politico-juridique. En plus de la nécessaire protection de la liberté, l'État doit s'ordonner à la fraternité, formulation politique du thème éthique de la « non-in-différence » à Autrui, témoignant d'une rencontre qui n'est pas guerre mais paix. La fraternité ne vient pas limiter la liberté du dehors mais l'implante dans la « bonté originelle » d'un moi d'emblée concerné par l'autre et, de là, engagé à défendre, sous forme de devoir, non seulement ses propres droits mais avant tout ceux de l'autre homme. Levinas ne perd pas de vue l'unicité du début du texte mais il la reformule comme responsabilité : « dans la responsabilité, je suis instauré comme non interchangeable, je suis élu comme unique et incomparable »². Ce vocabulaire issu d'*Autrement qu'être* rappelle que chaque citoyen – qu'il exerce ou non des responsabilités politiques – est concerné par la question « qu'ai-je à faire avec justice ? ». Sa liberté est investie par la responsabilité. Cependant, alors qu'*Autrement qu'être* a été présenté comme « une tentative au-delà de la Liberté », cette investiture correspond aussi à une nouvelle formulation de la liberté, complètement fidèle à l'orientation initiale de *De l'évasion* :

en le sujet irremplaçable, unique et élu en tant que responsabilité et substitution – un mode de liberté, ontologiquement impossible, rompt l'indéchirable essence. La substitution affranchit le sujet de l'ennui, c'est-à-dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi³.

A suivre la pensée de la liberté chez Levinas, on se rend compte qu'il ne polémiquait pas avec le libéralisme, qu'il n'en produisait pas une critique au sens habituel du terme. Il en reprend les formulations principales – la

1. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais cité AE), Paris, Le livre de poche, 1990, p. 250-251.

2. E. Levinas, HS, p. 168-169.

3. E. Levinas, AE, p. 245, 20, 198.

nécessité d'un État devant garantir les libertés civiles, la reconnaissance de l'unicité et de l'irremplaçabilité de chaque un, l'« extra-territorialité » des droits de l'homme qui « définit l'État libéral » – mais il les détourne vers un sens qui les reconfigure de fond en comble. Ainsi le renversement qu'il a opéré, d'une liberté menacée par l'autre vers une liberté se découvrant comme menaçante au contact de l'autre, vise à faire retrouver à « la justice des droits de l'homme (...) une portée et une stabilité inaltérables ». Mais il ajoute : « meilleures que celles que garantit l'État ». Ce qui signifie que les lois de l'État doivent être soutenues par un sens personnel du devoir témoignant d'une proximité invisible « d'individu à individu »¹, qui est une approche de soi par l'infini, « en deçà qui renvoie à un au-delà » par où « l'État, pour reprendre les termes de M. Abensour, est en permanence traversé, investi par une sur-signification »².

LA LIBERTÉ NON SOLIPSISTE D'ARENDT

Réfléchissant sur l'approche arendtienne de la liberté, dans un article consacré au rapport complexe d'Arendt à la tradition libérale, Géraldine Muhlmann relevait que la *constitutio libertatis* était « quelque chose de plus que la reconnaissance des libertés civiles mais sûrement pas quelque chose d'étranger à elles ». Pour Arendt comme pour Levinas, la protection des libertés civiles est une « base indispensable sans laquelle il n'y a qu'une tyrannie masquée »³. Chez Levinas ces libertés civiles protègent la séparation du moi, « l'identité absolue de la personne » affirmée par les droits de l'homme. De même chez Arendt – qui resitue ces questions dans le contexte des révolutions modernes – la reconnaissance de droits inaliénables attribués aux individus comme « la vie, la liberté et la propriété » avait pour sens de les libérer de toute « injuste contrainte » susceptible de s'exercer sur eux, la plus dangereuse venant de l'État lui-même⁴. Levinas comme Arendt cherchent à dégager le « quelque chose de plus » qui excède la reconnaissance des libertés civiles, en reformulant la liberté dans un sens non solipsiste. Dans cette quête, Arendt, comme Levinas, se heurte à la pseudo-évidence de l'œuvre de Hobbes.

1. E. Levinas, HS, p. 169, 168, 167.

2. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », art. cit., p. 80.

3. G. Muhlmann, « Hannah Arendt et la tradition libérale : héritage et différences », dans *Hannah Arendt. Crises de l'Etat-nation*, A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, E. Tassin (ed.), Paris, Sens&Tonka, 2007, p. 331.

4. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. fr. par M. Chrestien, Paris, Tel-Gallimard, 1985, p. 42.

a) *Résister aussi à la pseudo-évidence de l'œuvre de Hobbes*

A propos de Levinas, Abensour écrit que « l'alternative s'ouvre entre un social qui découle du principe animal, celui de Hobbes, selon lequel l'homme est un loup pour l'homme, et un social qui résulte (...) d'un principe humain, plus exactement, l'intrigue exceptionnelle qui se manifeste dans la relation de l'homme à l'autre homme »¹. Arendt s'attaque à sa manière au même problème, en mettant en question le « portrait » que Hobbes donne de l'homme, créature uniquement motivée par ses intérêts individuels, dotée d'une puissance qu'elle utilise à son gré « pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie »². La liberté est bien ici un mouvement orienté vers le soi qui détermine un rapport potentiellement prédateur à l'extérieur. Si ce portrait correspondait vraiment à la réalité, l'homme serait, affirme Arendt, « incapable de fonder le moindre corps politique ». Certes Hobbes déduit la puissance souveraine d'un transfert conjoint et unanime de la puissance de chacun vers l'État de façon à ce que la puissance de l'État dépasse toujours la puissance possible de quelque particulier que ce soit. Il s'agit cependant, pense Arendt, d'un colosse aux pieds d'argile dans la mesure où, fondé uniquement sur l'intérêt à se protéger de la violence des autres, il ne peut en appeler à aucune véritable fidélité et ne « modifie pas essentiellement le caractère solitaire et privé de l'individu ». Contrairement à ce qu'on pense généralement, les descriptions hobbesiennes ne sont pas réalistes. D'après Arendt, elles dressent un portrait de l'homme certes, mais de celui dont le Leviathan a besoin et qui traduit en fin de compte les attentes de la bourgeoisie : il fallait que les affaires publiques soient réglées par l'État pour que la compétition puisse se déployer sans régulation, livrée au hasard, dans la société. Hobbes néglige la dimension de « solidarité » et de responsabilité qui lie l'homme à son prochain. Mieux – et l'on croirait lire Levinas : « en déléguant ses droits politiques à l'État, l'individu lui abandonne également ses responsabilités sociales : il demande à l'État de le soulager du fardeau que représentent les pauvres exactement comme il demande à être protégé par les criminels (...) ; ceux qui n'ont pas de succès sont dépouillés de la vertu que leur avait léguée la civilisation classique ; ceux qui n'ont pas de chance ne peuvent plus en appeler à la charité chrétienne ». Chez Arendt comme chez Levinas, il faut court-circuiter la vision commune selon

1. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », art.cit., p. 60.

2. T. Hobbes, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, trad. fr. par G. Mairet, Paris, Folio-Gallimard, 2000, p. 228.

laquelle la « *raison d'être* de l'État est le besoin de sécurité éprouvé par l'individu, qui se sent menacé par tous ses semblables »¹.

La structure qui se dégage de cette analyse est celle du libéralisme politique qu'Arendt retrouve dans un texte ultérieur : si « le plus haut but de la politique, la "fin du gouvernement" (est) de garantir la sécurité, (...) le mot "liberté" (désigne) une quintessence des activités qui se produisent en dehors du domaine politique ». Cependant alors que Levinas voyait dans les droits de l'homme une ressource de résistance au totalitarisme, dans la mesure où les êtres uniques qu'ils reconnaissent ne peuvent jamais former une multiplicité additionnable, Arendt détecte comment une compréhension inexacte du totalitarisme peut aussi venir conforter certaines pseudo évidences du libéralisme lui-même. En effet, si l'on attribue la non-reconnaissance des droits civils par le totalitarisme – comme les droits de la vie privée ou le droit de ne pas s'impliquer dans la politique – à « sa revendication d'avoir subordonné toutes les sphères de la vie aux exigences de la politique », alors, interroge Arendt, le « credo libéral : "moins il y a de politique, plus il y a de liberté" n'est-il pas juste au fond ? ». Ces passages renvoient à la colonne vertébrale de son analyse du totalitarisme : contrairement à ce qu'on croit souvent, il ne consiste pas en ce que des « considérations soi-disant politiques (l'emportent) sur tout le reste »². Si Arendt écrit ici « soi-disant », c'est qu'il y va effectivement de ce qu'on entend par « politique ». Si le but de la politique est de garantir la sécurité, c'est-à-dire le déploiement du « processus de la vie, des intérêts de la société et celle de ses individus » et si la liberté est comprise comme la liberté garantie aux individus de poursuivre leurs intérêts, alors la séparation entre liberté et politique est irréductible³.

Or ce n'est pas en ce sens que les régimes totalitaires s'en prennent à la liberté. Caractérisés comme des régimes de terreur orientés par une « loi » de mouvement et fondés sur l'institution des camps de concentration, ils visent « par diverses méthodes de conditionnement » à éliminer totalement « la spontanéité elle-même, c'est-à-dire la manifestation la plus générale et la plus élémentaire de la liberté humaine »⁴. La spontanéité est, selon

1. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme, Deuxième partie : L'impérialisme*, trad. fr. par M. Pouteau, M. Leiris, J.L. Bourget, révisée par H. Frappat, dans *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* (désormais cité OT), Paris, Gallimard, 2002, p. 393.

2. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans H. Arendt, CC, p. 193-194.

3. Poursuivre ses intérêts en revient en fin de compte à être déterminé par une nécessité, celle de satisfaire des besoins vitaux. Dans ce cas la liberté qu'il s'agit de garantir n'est rien d'autre que celle du processus lui-même qui, de fait, abolit l'unicité des individus.

4. H. Arendt, « Autorité, tyrannie, totalitarisme », dans H. Arendt, OT, p. 882.

Arendt, « l'individualité (...) le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources »¹. Prise en ce sens, la liberté est autre chose que la poursuite de l'intérêt. La distance avec le libéralisme se creuse encore lorsqu'Arendt pose qu'en s'attaquant à la spontanéité c'est à la source même de la politique que le totalitarisme s'en prend, par où, loin d'être le régime le plus politique de tous, il est au contraire le plus anti-politique qui soit. Il y a donc aussi chez Arendt un pathétique du libéralisme dont la conception de la liberté interdit de saisir ce qui s'est joué dans les régimes totalitaires².

En articulant ainsi la spontanéité à la liberté, c'est-à-dire à l'individualité, Arendt subordonnerait-elle toute relation avec l'étant à la relation à l'être ? En d'autres termes, sa récusation du parti pris solipsiste de l'ontologie heideggerienne resterait-elle inaboutie ? Une telle insuffisance serait-elle alors à attribuer à son manque de prise en considération de l'éthique due à sa survalorisation de la politique ? Arendt accorde certes un primat à la politique et à la liberté. Mais elle revisite aussi la liberté dans un sens non-solipsiste, alors que c'est bien parce que la liberté reste un moment solipsiste pour Levinas qu'il doit l'inquiéter par l'hétéronomie. Dans cette direction, Arendt reconstruit, par delà le libéralisme, une autre généalogie de la liberté, où la spontanéité est d'emblée orientée vers les autres. Si l'on peut comprendre par là ce à quoi les régimes totalitaires s'en sont pris³, on peut comprendre aussi la nature du « quelque chose de plus » qui excède la reconnaissance des libertés civiles dans les révolutions modernes : « le droit "d'être co-partageant au gouvernement" »⁴, véritable contenu de la liberté redécouvert lors des expériences révolutionnaires de la modernité.

1. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Troisième partie*, op. cit., p. 806, 807.

2. Je laisse de côté ici la critique de la notion libérale de progrès qui engage, selon Arendt, la façon dont « la pensée moderne a mis à la place du concept de politique le concept d'histoire » (QP, p. 60). Sur la question de l'histoire ou de l'historicité, une confrontation Arendt-Levinas serait aussi fructueuse.

3. La domination totale des individus par le totalitarisme est l'organisation d'un « cercle de fer » se substituant « aux barrières et aux voies de communication entre les hommes individuels qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques » (« Les origines du totalitarisme. Troisième partie », H. Arendt, OT, p. 820). Dès lors, dire que le totalitarisme s'en prend à la spontanéité humaine c'est dire qu'il s'en prend au lien humain comme tel. Par ailleurs, tous les témoignages des survivants l'attestent, la terreur exercée dans les camps tendait à rendre impossible tout geste de solidarité entre les détenus, de sorte que la résistance à la destruction passait alors bien souvent moins par des actes de résistance au sens ordinaire du terme que par l'effectuation, malgré tout, de tels gestes.

4. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 322.

b) *Spontanéité et relation aux autres*

En reprenant certains éléments de la généalogie arendtienne, nous allons retrouver des notions comme celles de sortie, de commencement et de spontanéité, mais prises dans une toute autre perspective que chez Levinas : elles ne tiennent pas tant à la question du rapport entre éthique et politique qu'à celle de savoir ce que chacun entend par politique. Pour Levinas le problème posé par la politique est celui de l'État avec ses deux faces que sont la guerre et l'administration, par où, selon Jean-François Rey, l'État est conduit à « peser pour son propre compte »¹. En ce sens, si la tradition occidentale nous a légué l'État de César – dont Levinas trouve une justification en termes hobbesiens dans les *Pirké Aboth*² –, c'est la tradition messianique de l'État de David énonçant un au-delà de l'État qu'il faut faire réentendre, afin de contrer l'absolutisation du politique. Si tel est le problème, « la dimension de l'action, précise Jean-François Rey, est absente chez Levinas »³. L'action, en revanche est, bien plus que l'État, au cœur de la pensée d'Arendt qui doit la redécouvrir comme telle en la distinguant du travail et de l'œuvre. Elle le fait en procédant à une généalogie qui néglige les Hébreux pour nous conduire des Romains aux Grecs, et nous reconduire à la modernité des expériences révolutionnaires. Dans ce mouvement il ne s'agit pas d'accéder à un au-delà de la politique mais de faire réentendre le mot politique lui-même par delà le libéralisme, et de montrer que c'est dans l'action concertée des hommes que la liberté, cette « source cachée de la production des grandes et belles choses dans le monde », devient tangible⁴.

Dans son enquête généalogique, Arendt repère en fait deux strates qui correspondent, d'une part, à une distinction entre liberté au sens pré-politique et liberté au sens politique, et, d'autre part, à la redécouverte d'un sens grec – lui-même constitué de deux strates – et d'un sens romain – qui reformule le sens grec et nous est transmis via l'interprétation augustinienne du texte biblique de la création.

La première strate nous conduit dans le monde d'Homère. Pour Arendt comme pour Levinas, la liberté suppose la possibilité de sortir et cette sortie ne prend tout son sens que comme sortie vers les autres. « Être libre,

1. J.-F. Rey, *Levinas. Le passeur de justice*, Paris, Michalon, 1997, p. 92.

2. « Priez pour le bien du Pouvoir (...) car sans lui les hommes s'avaleraient les uns les autres tout vivants », E. Levinas, « L'État de César et l'État de David », dans *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1995, p. 215.

3. J.-F. Rey, *Levinas. Le passeur de justice*, op. cit., p. 83.

4. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 219.

écrit-elle, ne signifiait originellement rien d'autre que pouvoir aller où bon vous semblait », c'est-à-dire pouvoir sortir de chez soi, quitter le foyer où « tout était organisé pour soulager les besoins vitaux ». Dans le monde homérique, une telle sortie ouvrait « un domaine de grandes entreprises et d'aventures », qu'on ne pouvait toutefois affronter qu'en s'associant avec les autres pour autant qu'ils étaient des pairs, des égaux. Il se créait ainsi entre eux « une sorte d'espace public » déployant une lumière impossible à apercevoir depuis l'espace du chez-soi, « que seule la publicité, c'est-à-dire la présence des autres peut créer ». Celui qui commençait ainsi quelque chose et qui pour cela se cherchait des compagnons était nommé « chef », parce que son action était à la fois commencement et commandement, selon le double sens du verbe *archein*. L'accomplissement de l'action elle-même, « le fait de-mener-à-son-terme-la-chose commencée » était désigné par un autre mot : *prattein*. S'il fallait au novateur du courage pour affronter ainsi le hasard et le risque de toute entreprise nouvelle, il n'aurait rien accompli sans ses compagnons dont il avait besoin non seulement pour effectuer l'action elle-même mais aussi parce que l'espace entre eux était un espace où l'on se racontait ses exploits. Ici, les autres ne sont pas seulement les présents mais aussi les absents du futur qui pourront garantir une « gloire posthume » à ces héros, grâce aux récits de leurs « hauts faits » par les poètes et les historiens. Le monde homérique, et ensuite la tragédie grecque, sont d'abord préoccupés de grandeur et de gloire, à tel point que les paroles elles-mêmes ne sont pas tant proférées pour argumenter que pour marquer : « la parole elle-même était conçue *a priori* comme une sorte d'action ». Les hommes pouvaient être vaincus par le sort, s'ils pouvaient y répliquer par quelque parole mémorable, c'est cela qu'on retiendrait, comme une victoire posthume de l'humain sur l'adversité¹.

Ces textes anciens révèlent que même si l'action (*prattein*) ne peut jamais se produire dans l'isolement, le moment du commencement (*archein*), de l'initiative, de la spontanéité, peut relever de l'individu seul. Pourtant, Arendt ne glorifie pas la spontanéité comme telle. Si elle est une source vivifiante qui ne doit pas être tarie, livrée à elle-même, elle risque de doublement s'abîmer. D'abord parce que, en tant que commencement, l'*archein* peut se séparer du *prattein* et se changer en domination par où le commencer *avec* d'autres devient un commander *sur* les autres. Ensuite, parce qu'il y a une « spontanéité effarante de l'acte libre ». Si la spontanéité est véritable commencement, innovation, rupture, et si, en tant que telle, elle échappe à la causalité, elle n'a aucune justification, elle comporte une

1. H. Arendt, QP, p. 61-62, 64.

part d'arbitraire qui peut aller jusqu'à voisiner avec le crime. Les légendes illustrent ce lien entre fondation et violence, « répétition du vieux crime légendaire » qui se retrouve d'une culture à l'autre, qu'on le lise dans la rivalité entre Abel et Caïn ou dans celle de Romus et Romulus¹.

C'est pourquoi « quand bien même sans elle toute liberté politique perdrait son sens le meilleur et le plus profond », « la liberté de la spontanéité est encore pour ainsi dire prépolitique ». Ce qui veut dire que la cité, la *polis*, modifie le sens de la spontanéité tout en la préservant. Comme si la liberté venait modérer la liberté. Cette modification consiste d'abord en un déplacement d'accent : « l'activité la plus importante pour l'être libre se déplaça de l'agir à la parole », faisant passer au second plan la dimension d'aventure si importante dans le monde homérique, de sorte que la présence des autres qui était une aide indispensable, mais malgré tout secondaire, devient « le contenu spécifique de l'être libre », c'est-à-dire une nouvelle forme de vie. D'un même geste, la *polis* vient court-circuiter le basculement possible de l'*archein* du commencement vers le commandement. Le fait, déjà apparu dans le monde homérique, que l'espace vers lequel on sort lorsqu'on s'échappe de la famille est un espace de pairs ou d'égaux, vient maintenant au premier plan. Intervenant dans l'espace entre les citoyens, on n'y est pas gouverné et l'on n'y gouverne pas non plus. L'égalité dont il s'agit ici est une égalité de participation à l'activité politique qui consiste d'abord en une « liberté d'exprimer des opinions, droit d'écouter les opinions des autres et d'être soi-même écouté » : l'isonomie est iségorie². Une telle liberté, écrit Arendt, vient « refouler » la parole-action de la spontanéité prépolitique du monde homérique³. Ce qui compte à l'agora est certes l'énoncé individualiste qui attribue à chacun le droit de s'exprimer et d'apparaître en personne, mais l'agora fait aussi avenir ce qu'Arendt appelle le monde. En général, chacun n'a accès à « ce qui est objectivement » qu'à partir de sa propre perspective. Or chaque perspective est d'emblée enchevêtrée avec d'autres et cet enchevêtrement, ce réseau, n'est pas une addition mais un *inter-esse*, « quelque chose qui est commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et les lie, qui se montre

1. H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2. *Le vouloir*, trad. fr. par L. Lotringer, Paris, P.U.F., 1983, p. 240.

2. H. Arendt, QP, p. 67, 65.

3. « La liberté d'exprimer ses opinions – le droit d'écouter les opinions des autres et d'en être soi-même écouté, qui constitue encore pour nous une composante indispensable de la liberté politique – a très tôt refoulé (*verdrängte sehr früh*) la liberté propre à l'action et à la parole, quand la parole est action. Sans être contradictoire avec la première, cette liberté est pourtant tout à fait différente », *Ibid.*, p. 65. Traduction modifiée.

différemment à chacun ». L'*inter-esse* est la plupart du temps implicite et non réfléchi, aussi ne peut-il être « compris que dans la mesure où plusieurs *en* parlent et échangent mutuellement leurs opinions et perspectives ». Par là, la notion un peu banale de « liberté de discussion » caractéristique de l'espace politique prend un sens philosophique de révélation, car elle donne une objectivité au monde, auquel chacun n'a accès que pour autant qu'il accède à la perspective des autres¹.

Cependant, dans *The Human Condition*, Arendt ne s'en tient pas au sens grec de la spontanéité comme *archein*, comme faculté de commencer. Si les hommes peuvent commencer ce n'est pas seulement parce qu'ils *ont* le commencement comme faculté, c'est surtout parce qu'ils *sont* eux-mêmes des « nouveaux venus et (des) novateurs en vertu de leur naissance »². Arendt réinterprète l'*archein* à partir de l'interprétation par Augustin, issu du monde romain, du récit biblique de la création de l'homme par Dieu : « *Initium ut esset homo creatus est, ante quem nullus fuit* – « pour qu'il y eut un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne »³. En d'autres termes, l'essentiel ici n'est pas tant que l'homme fasse ou pas des choses nouvelles, mais qu'il soit lui-même un commencement, un commençant. La liberté n'est pas une faculté parmi d'autre, elle est le caractère humain par excellence : « C'est parce qu'il *est* un commencement que l'homme peut commencer; être un homme et être libre sont une seule et même chose »⁴.

Avec ces thèmes nous ne sommes pas loin de ceux que nous avons rencontrés plus haut chez Levinas qui rapprochait l'idée de naissance du thème religieux de la création afin de la dissocier de toute approche en termes mécaniques de causes produisant des effets⁵. De même chez Arendt, « le nouveau apparaît toujours comme un miracle »⁶. Chez Levinas cependant la naissance est « naissance à soi », encore susceptible de se continuer en joyeuse force qui va, prédatrice. Arendt ne pense pas la naissance comme une naissance à soi, mais comme le début d'un apparaître aux autres. A tout nouveau venu, écrit-elle, la question « Qui es-tu ? » est

1. *Ibid.*, p. 68.

2. H. Arendt, CHM, p. 233.

3. *Ibid.*, p. 233-234. Cette citation d'Augustin apparaît aussi dans l'une des toutes dernières phrases des *Origines du totalitarisme* (H. Arendt, OT, p. 838).

4. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans CC, p. 217. Les italiques sont dans le texte. Cette page contient aussi la même citation d'Augustin.

5. La jouissance, écrit-il aussi, est « production d'un être qui naît... (elle) rompt l'éternité tranquille de son existence séminale ou utérine » (E. Levinas, TI, p. 121).

6. H. Arendt, CHM, p. 234.

posée. L'action et la parole « contiennent la réponse », au sens où c'est au travers d'elles qu'implicitement Qui je suis se révèle. Le Qui arendtien n'est pas un moi tourné vers lui-même, il « apparaît si nettement, si clairement aux autres (mais) demeure caché à la personne elle-même (...) visible seulement à ceux que (chaque homme) rencontre »¹. En réinterprétant l'*archein* comme natalité, Arendt peut accentuer l'articulation entre spontanéité et apparition à d'autres, dans une innocence fondamentale, pourrait-on dire. Par là elle dissocie la spontanéité de toute problématique d'intérêt ou de puissance, mais aussi du côté viril de la spontanéité homérique aventureuse. On trouverait aussi chez Levinas une mise en question de ce type de masculinité, quand il pense la création comme « merveille », « miracle » ou commencement non causal de quelqu'un. Mais pour lui, ce quelqu'un est « l'être moral », capable de « recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et de se mettre en question ». Merveille de celui qui est capable de ménager un retrait de soi pour écouter l'autre, répondre à son appel. Ici Levinas enchaîne : « Nous nous opposons donc radicalement à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport à Autrui (...) au lieu de voir dans la justice et l'injustice un accès originel à Autrui par delà toute ontologie »². Avec Arendt et Levinas, nous sommes bien en présence de deux répliques à Heidegger, l'une qui met la liberté en question par la justice, dont l'origine est la proximité éthique d'Autrui, l'autre qui revisite la liberté elle-même en l'articulant à la pluralité et de là, directement, à la politique.

c) *Pluralité et justice*

D'un texte à l'autre, Arendt tisse ensemble les notions de liberté, de pluralité, d'action et de politique. Si la spontanéité comme capacité de commencer en est la source, la liberté ne devient une réalité du monde que lorsqu'elle s'accomplit en action politique. La politique est la seule expérience où les hommes font directement l'expérience de la liberté, entendue non pas comme « un commerce avec soi-même » ou une intériorité mais comme « le fait d'agir et de s'associer avec d'autres »³. Ou encore : « l'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intervention des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas

1. *Ibid.*, p. 235, 236. Traduction modifiée.

2. E. Levinas, *TI*, p. 61.

3. H. Arendt, *CC*, p. 211.

l'homme qui vivent et habitent sur terre et habitent le monde »¹. Pas plus que chez Levinas la pluralité arendtienne n'est une multiplicité additionnable. La pluralité n'est humaine, selon Arendt, que dans la mesure où les êtres uniques que sont les humains sont capables non seulement de communiquer quelque chose, mais aussi « de *se* communiquer », c'est-à-dire de révéler Qui ils sont aux autres. « La paradoxale pluralité d'êtres uniques » consiste en un réseau de relations, indéfiniment ouvert et, comme chez Levinas, est intotalisable².

Cependant, en ajoutant ainsi la pluralité à l'action et à la liberté, Arendt ne néglige-t-elle pas la justice, cette dimension essentielle à la politique ? Alors que Levinas ne sépare jamais la liberté d'un tel souci : que ce soit du fait de sa fragilité due à notre condition corporelle ou que ce soit comme sensibilité éthique à la vulnérabilité « du pauvre, de la veuve, de l'orphelin ou de l'étranger »³, sa pensée politique est, plus que celle d'Arendt, capable de donner directement un sens aux revendications de justice sociale si importantes dans nos sociétés socialement inégalitaires. La dimension de justice n'est pourtant pas absente de l'idée de pluralité selon Arendt. Pour la dégager, il faut rappeler qu'il y a chez elle, deux registres de pluralité, comme on peut le comprendre à partir de ce passage du *Journal de pensée* :

La création de l'homme par Dieu est contenue dans la pluralité, dans la diversité absolue de chaque homme l'un par rapport à l'autre, qui est plus importante que la relative diversité des peuples, des nations et des races. Mais c'est précisément ce dont la politique n'a rien à faire. La politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en se différenciant de la diversité *relative*⁴.

1. H. Arendt, CHM, p. 41. Pour une analyse du concept de pluralité comme fait, loi et condition, cf. Etienne Tassin, « De la pluralité », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, op. cit., p. 502-507.

2. On pourrait montrer que, chez Arendt, le Qui est autant une voix qu'une figure, Arendt explorant une autre modalité que celle dénoncée par Levinas dans Autrement qu'être lorsqu'il avance que la question « qui ? » s'interroge sur l'être et « laisse le qui ? se perdre dans le quoi ? » (E. Levinas, AE, p. 49). Le Qui chez Arendt est une voix qui résonne, un timbre recueilli par ses destinataires, il n'est pas de l'ordre du Dit mais bien du Dire. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article, « Apparaître et visibilité. Le monde selon Hannah Arendt et Emmanuel Levinas », dans *The journal of Jewish thought and philosophy*, volume 14, Numbers 1-2, 2006.

3. E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 36.

4. H. Arendt, *Journal de pensée*, trad. fr. par S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, I, août 1950, 21, p. 31 et *Journal de pensée* II, juin 1955, p. 732 : « Amor Mundi : traite du monde qui se forme comme espace-temps, dès lors que les hommes sont au pluriel – non pas avec les autres, non pas les uns-près-des-autres, la pluralité pure suffit ! »

Le premier registre de pluralité est celui de la « diversité absolue de chaque homme l'un par rapport à l'autre ». Il s'agit, précise-t-elle plus loin, d'une « pluralité pure » où les hommes sont « avec les autres », au sens d'un « les uns-près-des-autres » qui ne ménage pas d'espace intermédiaire – et donc de publicité – et relève d'une proximité où règne l'unicité irréductible et donnée de chacun, échappant à la maîtrise et même à l'initiative, à laquelle peuvent éventuellement répondre l'amour ou la charité. Seul le second registre de pluralité concerne la politique. La politique organise certes « des êtres absolument différents », mais elle ne considère que « leur égalité relative » qui n'est pas simplement donnée mais relève de la décision « de nous garantir mutuellement des droits égaux ». Le premier de ces droits est le droit au droit, c'est-à-dire le droit à « vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actions et de ses opinions », droit à l'apparaître, à la visibilité politique inséparable de la possibilité d'être entendu. « L'égalité, écrit Arendt, à la différence de ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple, n'est pas quelque chose qui nous est donné mais l'aboutissement de l'organisation humaine, dans la mesure où elle est guidée par le principe de justice »¹.

Ces formulations ou du moins cette structure de pensée ne se rapprochent-elles pas de la thématique du tiers chez Levinas, introduisant la possibilité de la comparaison et de l'évaluation, de l'égalité et de la justice dans l'asymétrie de la relation à Autrui et correspondant au début de la politique ? Chez Arendt, l'égalité est égalisation, c'est-à-dire, pour elle aussi, mise en œuvre de la justice. Cependant Arendt est, plus que Levinas, attentive au fait que ce registre n'est pas seulement celui des textes et de la garantie des droits : il est aussi celui qui rend possible un *agir* dans un monde commun, c'est-à-dire la politique. En cela, le mot politique résonne toujours d'abord en grec pour Arendt, et c'est pourquoi, contrairement à Levinas, il ne s'identifie pas au domaine de l'État. Elle n'en reconnaît pas moins d'autres couches de sens attachées à ce mot, qui sont fonction d'autres expériences politiques que celles des Grecs. Ainsi, alors que l'isonomie grecque était seulement liée à la liberté, l'égalité moderne est liée à la justice². Ce qui signifie que désormais la liberté n'est plus le privilège de la minorité mais qu'elle est conçue comme la participation de tous et non de quelques uns à la vie publique. Entre les anciens et les modernes s'est imposée l'idée d'une humanité commune, d'une « égalité originelle et inconditionnelle de tous ceux qui ont visage humain », garant nécessaire

1. H. Arendt, OT, p. 605.

2. H. Arendt, CHM, p. 70.

contre ce qu'Arendt appelait en 1942, l'«éloquence du diable» qui reposait sur «l'idée de l'inégalité fondamentale des peuples»¹. Dans un autre texte de 1945, nous lisons que c'est aux «ancêtres (des Juifs que) nous devons la première conception de l'idée d'humanité»². Par où l'on pourrait conclure que si Levinas n'a jamais voulu renier l'héritage greco-occidental, ce pourquoi il tient toujours à se dire philosophe, Arendt, de son côté, n'est pas aussi grecque qu'elle en a parfois l'air.

Martine LEIBOVICI
Professeur à l'Université Paris 7 – Denis Diderot

1. H. Arendt, «L'éloquence du diable», dans *Auschwitz et Jérusalem*, trad. fr. par S. Courtine-Denamy, Paris, Tierce, 1991, p. 34.

2. H. Arendt, «La culpabilité organisée», trad. fr. par A.S. Astrup, C. Habib, C. Lutz, dans *Penser l'Événement*, Paris, Belin, 1989.

**AU-DELÀ DE L'ARRACHEMENT
ET DE L'ÉVASION DE L'ÊTRE.
LEVINAS ET ARENDT. LA CAPACITÉ DE NATALITÉ
COMME EX-POSITION AU TEMPS**

Présentation : Ce texte est une analyse de la capacité de natalité chez Arendt, de son lien à l'ex-position au temps chez Levinas, et du parallèle entre évasion et arrachement. Cette analyse s'inscrit dans une lecture husserlienne, et non heideggérienne, de la liberté, pour ensuite se déployer dans sa dimension plus éthique que politique chez Levinas et plus politique qu'éthique chez Arendt. Je mets en évidence le choix commun des deux penseurs de redonner une signification à une ontologie de l'intersubjectivité qui émerge d'une autre vision du temps, où l'histoire, la synchronie irréversible des événements, s'arrache à jamais à la mélancolie de l'éternel écoulement des choses.

Pour Arendt,

La fuite hors du monde, en des temps sombres, temps d'impuissance, peut toujours se justifier tant que la réalité n'est pas ignorée, mais constamment présente et reconnue comme cela dont il faut s'évader ¹.

Mais :

Le fait décisif qui détermine l'humain comme être conscient et être de mémoire sont la naissance ou la natalité, c'est le fait que nous soyons tous entrés dans le monde à travers l'acte de naissance ².

Quant à Levinas :

1. H. Arendt, «De l'humanité en de sombres temps», dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974 p. 12 (discours de réception du prix Lessing, le 28 septembre 1959 à Hambourg).

2. H. Arendt, *The life of the mind*, volume deux, *Willing*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 109, je traduis.

Qu'il y ait eu une naissance ou une mort, cela n'affecte nullement le caractère absolu d'une affirmation qui ne se réfère qu'à elle-même. C'est pourquoi nous considérons que le problème de l'origine de la mort ne saurait être posé qu'à partir du moment où une analyse de l'évasion aura été accomplie¹.

Car :

La naissance de l'être dans le questionnement où se tient le sujet connaissant renverrait aussi vers un avant le questionnement, vers l'an-archie de la responsabilité et comme en deçà de toute naissance².

INTRODUCTION

Si les différences d'approche semblent d'abord évidentes entre Levinas et Arendt dans les citations ci-dessus, la question qui les habite émerge de la même exigence à répondre de l'histoire comme « mise ensemble de la structure qui rend possible la justice et le je pense »³ comme dé-naturalisation, et vise le « temps de la fécondité », contre le temps de la mémoire dé-portée. Ce qui est en jeu est la responsabilité à-venir envers une liberté qui est chez Levinas comme Arendt une liberté, non du libre-arbitre, mais du commencement qui exige une « sortie de soi »⁴. Cette liberté précède toute décision tout en distinguant néanmoins responsabilité et capacité d'agir⁵.

Il s'agit paradoxalement de repenser avec et contre Heidegger, un arrachement et une réversibilité du temps par la natalité pour Arendt et de la diachronie du temps pour Levinas qui permet la disjonction de l'identité et du même, et la relation du sujet avec autrui. Tout se passe pour les deux auteurs, comme si il fallait refuser l'idée selon laquelle « philosopher c'est apprendre à mourir » et renouveler la question du temps, telle qu'enseignée

1. E. Levinas, *De l'évasion*, Paris, Livre de poche, 1982, p. 45.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 33.

3. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (cité AE), La Haye, Kluwer Academic, 1978, p. 59.

4. E. Levinas, *Difficile liberté*, p. 12 : « le visage n'est pas une expérience mais une sortie de soi ».

5. Voir dans le même sens J. Butler, *Le récit de soi*, Paris, P.U.F., 2007, dans le chapitre qu'elle consacre à Laplanche et Levinas, p. 87, car un sujet pré-ontologique précède la naissance du moi agissant, qui ne peut, contrairement au sujet arendtien, prendre immédiatement une forme narrative, ce qui lui permet d'établir une séparation liante entre responsabilité et liberté et non un lien causal.

par Heidegger, par la sensibilité qui est libération du sujet par la corporéité, « déclausturation de soi-même »¹.

A partir de citations en exergue, que nous pourrions multiplier dans l'œuvre de nos deux auteurs, nous tenterons de tracer le lien possible entre « évaison » et « arrachement »² à l'être, entre natalité et pluralité. Nous nous demanderons comment ces notions se croisent dans la pensée de Levinas et Arendt pour répondre librement de l'histoire et échapper à l'idéologie du destin.

Quelle est leur résonance dans notre réflexion aujourd'hui sur l'incapacité de l'accueil d'autrui, sur la réification de l'intersubjectivité et le mépris de toute forme de vulnérabilité? Autrement dit comment à partir de ce dialogue intertextuel réapprendre à aimer le monde? Quelles réflexions sur la naissance du sujet nous lèguent Levinas et Arendt pour affronter les défis présent de l'arrachement au mensonge par une herméneutique du courage³ qui fait du « dire de la philosophie » une résistance à la fatalité de l'être ou de l'il y a.

Lorsque nous évoquons les termes de natalité et de pluralité, forgés par Arendt, il semble que ces notions soient l'occasion, à travers son œuvre, d'un âpre débat avec la pensée heideggérienne selon laquelle l'homme ne serait *qu'historiquement engendré*, comme l'affirmait Heidegger dans « L'essence de la vérité »⁴. Ainsi la question de savoir comment s'arracher à l'humanisme de l'ontologie occidentale et faire naître « l'autre de l'homme », celle du statut ontologique de cette altérité, semble être partagée par nos deux auteurs avec une sémantique qui joue sur les métaphores de re-naissance.

La question plus spécifique d'Arendt, clairement ancrée dans une critique de l'ontologie heideggérienne, étant de savoir comment élargir les fonctions du monde commun et faire de la pluralité une pensée qui abolisse

1. Dans une lecture radicale de Husserl, Levinas écrivait « Il aperçoit au fond de la sensation une corporéité, c'est-à-dire une libération du sujet, une marche qui défait la structure », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 162.

2. Je reprends la notion d'arrachement au beau livre de Robert Legros, *L'idée d'humanité*. J'y ai lu, notamment au chapitre consacré à Arendt : « l'arrachement comme inscription en un monde », p. 277-295. L'arrachement étant l'engendrement du proprement humain, ce qui rattache la notion d'arrachement au concept de natalité. Le concept d'arrachement apparaît chez Arendt dans *The Human Condition*, Chicago (USA), The University of Chicago Press, 1958, p. 312.

3. G. Truc, *Assumer l'humanité : Hannah Arendt, la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 2008.

4. M. Heidegger, *Questions I. De l'essence de la vérité*, Paris, Gallimard, 1982, p. 69.

l'idéologie de l'étrangeté, aliénation qui occulte la réalité première du monde commun comme pluralité :

La pluralité est la condition de l'action humaine parce que nous sommes tous pareils, c'est à dire humains, sans que personne ne soit jamais identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître ¹.

Cette idée selon laquelle la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, est exprimée par Levinas en termes « d'irréductible singularité du moi » qui est la condition d'une éthique inter-humaine, mais elle reste néanmoins associée à un discours de l'élection qui, selon Judith Butler, fait du judaïsme une persécution pré-ontologique universelle, puisque la persécution n'est pas spécifique à l'ontologie juive, mais est précisément pré-ontologique². Nous touchons là au point qui semble être le point de divergence entre Levinas et Arendt et qui serait fondé sur un ancrage critique, dans la pensée grecque et chrétienne chez Arendt, hébraïque chez Levinas. Nous tenterons de nuancer cet a priori par une approche phénoménologique de leurs thématiques.

Si la question est de savoir comment s'évader d'un être figé pour distinguer activité créatrice et reproduction autrement que par la « temporalisation qui est le contraire de l'intentionnalité », l'hétéronomie dévoile la condition de l'autonomie : le sujet doit trouver dans ce qui le détermine, sa vulnérabilité, le courage d'un arrachement au donné, qui seul permet de s'évader de ce qui vous détermine, sans tomber dans l'autosuffisance.

A ces questions qui sont ancrées dans un vécu existentiel commun, Levinas et Arendt répondront de manière sensiblement différente. Néanmoins ils sont tous deux conditionnés par la question de penser comment faire « la juste guerre à la guerre » car le dire n'est plus un choix mais une responsabilité qu'il faut assumer librement et exige l'abandon de la subjectivité souveraine pour la responsabilité éthique³.

En effet, pour Levinas et Arendt, comme pour nombre d'intellectuels juifs européens de leur génération, il s'agit à la fois de s'évader de l'idéalisme de l'ontologie grecque, et de ne pas faire renaître une nouvelle

1. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Levy, 1994, p. 43.

2. C'est ici que je me dissocie de l'analyse de Judith Butler, qui reproche à Levinas l'incapacité de penser cette question de manière diachronique, car c'est précisément sa manière de renouveler l'universel concret par la diachronie qui fait l'intérêt de son éthique comme philosophie première. Voir J. Butler, *Le récit de soi*, op. cit.

3. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 233.

divine comédie de l'espoir. Il s'agit de faire que le temps humain puisse être un temps de renaissance et de réparation sans être un temps d'utopie.

Nous aurons à nous interroger sur les conditions de cette capacité d'arrachement à l'Être pour révéler un autrement qu'être dans l'ancrage subjectif de la vulnérabilité corporelle de la naissance et de la mort qui se déploie universellement à partir de la pluralité d'êtres uniques. Le débat avec Hegel et Heidegger qui demeure au cœur de la phénoménologie d'Arendt et de Levinas, s'articule pour ces raisons autour des thèmes connexes d'évasion et d'arrachement. Ils forment une architectonique alternative à celle d'Heidegger. C'est la capacité d'évasion qui rend le sujet capable d'articulation entre *l'Être et le temps* que Levinas et Arendt déconstruiront à leur manière dans leur œuvre à partir d'une mise à l'épreuve historique partagée de ces concepts, afin de renverser l'idée de « l'être pour la mort » du chapitre 53 de « *Sein und Zeit* ». Ce refus vise à articuler éthique et politique en faisant pour Levinas précéder l'*oikos*, la demeure, sur la *Polis*. Le sujet sur le concept; le temps sur le néant. La vie sur la mort, afin de refuser la mort comme fondement de toute certitude, et pouvoir la concevoir¹ comme à-venir, « comme modalité psychique sans doxa »², qui permet à l'espoir de devenir un peut-être. Chez Arendt, la question du lieu est plus complexe. Il s'agit certes d'un arrachement à l'idolâtrie de la nation par un événement de l'histoire qui brise la chaîne causale et le lieu comme demeure. Si l'histoire ne peut partir de rien et est donc ancrée dans un lieu la capacité à agir suppose le dehors et le refus de l'enfermement dans la vie intérieure qui aboutit selon elle à l'apolitisme chrétien et à l'irresponsabilité du philosophe face à la cité. Chez Arendt la liberté n'est pas le libre-arbitre, elle est une réponse au don de l'action. Elle dira avec une tonalité sartrienne que « nous sommes condamnés à agir ».

LA PENSÉE COMME ACTE

L'enjeu éthique et politique de cette capacité d'arrachement à la naturalisation et au processus vital inscrira chez Arendt la différence entre naissance et natalité. Chez Levinas, elle signera la possibilité de résister par le dire en s'arrachant à toute forme d'angélisme ou de séduction vis à vis de l'idéalisme ontologique.

1. E. Levinas, *La mort et le temps*, Paris, 10/18, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 131.

Comment modifier à partir du constat d'échec du renouvellement de l'ontologie par Heidegger, la configuration d'un monde injuste? Si l'arrachement est coupure de toute tradition, comment le fait de naître d'autrui conditionne et échappe à l'arrachement?

Si la question lancinante du totalitarisme est de «re-naturaliser l'homme» et de justifier une hiérarchie entre humains contre le principe d'égalité des Lumières, de le réduire à une espèce animale parmi d'autres, celle de Levinas et d'Arendt sera de faire renaître sa subjectivité à partir d'une excendance qui ne doive rien à sa fondation biologique, mais à sa capacité de re-commencer. Le déni de la pluralité humaine est précisément ce qui provoque le désir d'évasion d'une condition naturalisée. Elle élimine tout événement et abolit la liberté comme «quintessence de la condition humaine»¹. Cette question qui a pu habiter non seulement Arendt et Levinas mais toute leur génération : comment faire renaître un monde qui, s'arrachant à la totalité, révèle l'infini en termes d'une responsabilité compatible avec la liberté?

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

Dans cette phrase en exergue d'*Autrement qu'être*, qui précède la version hébraïque plus privé de la dédicace aux êtres les plus proches nommés par leur nom en hébreu et lisible par les seuls hébraïsants, s'inscrit le courage chez Levinas de penser un Être qui «signifierait à partir de l'un pour l'autre»², de s'arracher à sa caricature pour faire naître du sens, «car la naissance répond à l'idée métaphysique de chute» qui est présente dans l'idée de l'être-pour-la-mort d'Heidegger. Il ne s'agit pas d'une pensée de l'engagement mais du dégagement de l'être³ et de la fausse idée d'universalité qu'il véhicule.

Arendt elle aussi s'interroge sur la question de la co-existence, de la mutualité comme première, car pour elle l'appartenance à une communauté est plus fondamentale que la liberté ou la justice.

«L'existence n'est jamais isolée (...) l'existence ne peut se développer que dans l'être ensemble d'hommes qui partagent un monde commun».

1. H. Arendt, «Nothingness and the professional thinker» in *Social research* n°53, New York, 1996, p 81.

2. E. Levinas, AE, p. 33.

3. E. Levinas, «La réalité et son ombre», dans *Les temps modernes*, n°38, Paris, Denoël, nov. 1948.

Cette idée est déjà présente avant les contingences de l'histoire dans la thèse qu'Arendt écrit en 1929 et dans laquelle elle utilise peut-être pour la première fois le concept de natalité, qu'elle reprend à la thématique de la naissance chez St Augustin.

Dans la communauté fondée sur Adam, l'homme s'est rendu indépendant de son créateur. Il dépend des autres hommes non de Dieu. Le genre humain a son origine en Adam et non dans le créateur. Il a surgi par naissance (generatione) et sa relation à son origine ne se fait qu'à travers toutes les générations ¹.

Elle nous rappelle l'évidence impensée selon laquelle ce qui fait l'égalité entre les hommes est que nous sommes tous entrés dans le monde par la naissance donnée par une femme. Néanmoins, naître au delà de l'événement biologique qu'il constitue et nous inscrit ontologiquement dans le deux avant d'être une initiation qui suppose une mémoire et un passé, celui d'avoir été créé et d'être né avant de devenir créateur de sa propre biographie dans le cadre de cette hétéronomie première², elle nous rappelle que l'histoire est un récit qui a « plusieurs commencements et pas de fin »³. Dans la conclusion des *Origines du totalitarisme* elle rappelle :

Chaque fin dans l'histoire contient un nouveau commencement.

Si Levinas souscrit à cette pluralité des fins, il récuse le mythe de la plasticité de l'histoire, on ne peut défaire ce qui a été, on doit le dire à nouveau, les morts ne peuvent ressusciter, si les nouveau-nés peuvent ré-écrire une autre histoire, est-ce une consolation envisageable si l'irréductible singularité de chacun, au delà de le placer dans une chaîne générationnelle, ne le rend néanmoins pas remplaçable⁴?

Tel est l'enjeu, qui dépasse le singulier et à une conséquence éminemment politique.

Il suppose une « coupure du temps dans l'instant, encore rêve courant au bord des cauchemars et des symbolismes... sans issue du dilemme, sans

1. H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivages poche, p. 160.

2. Il semble important de souligner ici la critique de Levinas envers le récit de soi qui le différencie d'Arendt : « les événements racontés forment une situation s'apparentant à un idéal plastique. Le mythe c'est cela : la plasticité d'une histoire » *op. cit.*, p. 141.

3. H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais, la compréhension politique*, Paris, Payot, 2000, p. 189.

4. E. Levinas, *AE*, p. 223.

issue de l'Essence : à l'angoisse de la mort s'ajoute l'horreur de la fatalité »¹.

Ce constat à la fin d'*AE*, signale l'importance d'une séparation entre vérité et idéologie sans rester chez soi :

Le chez soi dont l'histoire européenne elle même a été la conquête et la jalouse défense ?

Comment réapprendre à vivre et à penser dans les années d'après guerre, comment s'évader de l'horreur, s'arracher à l'être pour mieux donner la capacité de faire renaître le bien comme possible dans l'histoire ? Comment avoir le courage de ne pas désespérer si ce n'est par la pensée comme acte, comme responsabilité morale et politique si ce n'est par là ?²

Si les divergences semblent grandes dans la réponse entre Arendt et Levinas, l'expérience partagée de l'effondrement de la pensée cosmopolitique qu'a provoqué le retour des nationalismes totalitaires rend leur mise en dialogue posthume essentiel pour repenser un pluralisme responsable, qui ne se confonde pas avec le relativisme ou le procéduralisme.

MATERNITÉ OU NATALITÉ

Que faire lorsque vos proches ou vos amis sont morts, non par accident mais par la banalité du mal qui consiste à s'abstenir de penser plus loin que le calcul ?

L'on peut soit dés-espérer soit avoir le courage de penser les conditions d'un monde commun qui résiste au temps pensé à partir de la mort, pour penser le temps comme demeure, réveil, maternité, natalité, ce qui augure d'une vision non causale de l'histoire.

La nécessité, après la fascination partagée mais parallèle de repenser le *mitsein* heideggerien et son échec historique, devient en parallèle un projet de survie pratique pour les deux philosophes dont la condition de juifs cosmopolites exige de repenser les conditions de la pertinence du temps humain. Tout se passe comme si l'histoire était rentrée par effraction dans la philosophie pour lui demander des comptes. Les événements de 45 invitent à repenser de manière radicale la notion de socialité, de communauté, ou d'*Amor Mundi*, non pour l'abandonner à l'amertume d'un idéalisme de jeunesse enfin dépassée, mais au contraire pour lui donner un ancrage dans une temporalité autre. Naître c'est s'évader d'une vision figée

1. E. Levinas, *AE*, p. 223.

2. *Ibid.*, p. 226.

de l'être, c'est considérer la responsabilité humaine comme la condition à la fois du quant à soi et du courage d'agir au-delà de, pour un monde commun. Ce monde commun est à la fois hétéronome et conditionné par notre autonomie. Il nous affecte à la responsabilité pour autrui; ce qui pourrait être pris pour une aliénation est fondé, nous le verrons selon différentes modalités et points d'appui conceptuels, sur un jugement lucide sur la réalité du monde et le courage du refus de l'obéissance à une doxa impensée, le courage de penser¹.

Ainsi, au delà des spécificités biographiques des deux auteurs qui se sont quasi ignorés de leur vivant, la tâche commune de développer, au delà de la métaphysique classique, une phénoménologie prospective d'un monde commun qui ne soit pas celui d'une tolérance indifférente mais d'un acte d'hospitalité, exige la réponse en acte que constitue leur pensée. Le vivre ensemble comme projet éthique et politique sera un projet que les deux auteurs tenteront en parallèle. Il nous appartient à présent de confronter les deux solutions de survie pour à la fois s'arracher à l'histoire et renaître dans l'histoire à un moment où la question de l'accueil non compassionnel mais responsable de l'étranger redevient la question la plus aiguë du 21^e siècle.

Pour Levinas et pour Arendt en effet, s'arracher à l'être signifie dépasser le conflit entre être et liberté par une réflexion sur le temps de l'événement de la naissance. Si la question de la natalité dépasse chez Arendt la question de la naissance, initier une liberté d'action s'oppose à une liberté intérieure... Pour Levinas, il y a en nous « une impossibilité dialectique de concevoir le commencement de l'être »².

COMMENCER OU JUGER ?

Pour échapper à l'idolâtrie de l'être chez Heidegger, il faut soit s'évader de l'être soit, pour Arendt, lui inventer une nouvelle matrice qui interrompe sa dimension totalitaire par la capacité d'initier un acte libre de jugement.

C'est l'idée augustinienne de natalité qui permettra à Arendt de s'arracher vers la capacité humaine de commencement. Cette capacité de natalité elle-même est loin d'être claire car, nous dit-elle :

1. G. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, op. cit.

2. E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 94.

Elle paraît tout juste nous dire que nous sommes condamnés à être libres du fait de notre naissance (.) cette impasse, si c'en est une, ne peut avoir d'issue que si l'on fait appel à une capacité mentale tout aussi mystérieuse que la faculté de commencement : la faculté de jugement ¹.

Là se trouve le lieu d'arrachement à la tradition philosophique pour Arendt :

Le jugement sera l'activité d'où s'engendre un monde et où l'humain se réinscrit dans un monde commun qui doit pour Arendt échapper au subjectivisme prométhéen de l'arrachement ².

Nous verrons donc qu'à la différence de Levinas il n'y a pas pour Arendt de repli du sujet sur son quant à soi, car la naissance suppose l'arrachement à soi vers le monde et la capacité de rompre avec la tradition de l'humanisme abstrait qui présuppose une nature humaine et non une appartenance à l'humanité.

L'expérience partagée de la naissance, où le deux précède l'un dans le monde, initie un *bios politikos*, et ouvre à une temporalité qui s'arrache à l'éternel retour du même. La capacité d'initier n'est pas illusoire pour Arendt ni Levinas ; elle constitue la responsabilité de l'irréductible singularité du sujet. La dé-naturalisation est le premier moment qui permet la natalité comme acte d'insertion dans le monde humain et renaissance dans la pluralité du monde, non comme *n'importe qui* mais comme *qui*, non comme paria mais comme citoyen.

Les thèmes de l'arrachement et de l'évasion qui pourraient apparaître comme synonymes, se rattachent donc chez Levinas et Arendt à des modalités différentes de relation au temps et à un désir commun de renouveau associé à un Autrement qu'être, un être qui ne soit pas l'envers du néant mais celui de l'infinitude du mouvement, qui loin de nier l'autre le donne comme évidence.

Le bien pratique est celui qui peut être autrement qu'il n'est ³.

Arendt souligne dans *La vie de l'esprit* que le mot être ne se traduit pas en hébreu ce qui rend impossible la création ex-nihilo, produit de

1. H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2. *Le vouloir*, Paris, P.U.F., 1983, p. 47.

2. Je renvoie ici à l'analyse de Robert Legros dans *L'idée d'humanité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 13.

3. Rappelle Arendt en citant Aristote, *De l'âme*, 433 a 30, dans *Le vouloir*, op. cit.

spéculations chrétiennes tardives¹, et ceci n'est pas sans rapport à la question de l'idolâtrie de l'être dont ils tentent de s'évader ou de désamorcer l'horreur sous des modalités différentes.

Il constitue une forme de réponse à la notion d'arrachement qui apparaît dans le texte d'Heidegger de 1930 « L'essence de la vérité ». Dans ce texte l'arrachement signifie au contraire pour Heidegger une forme de retrait du monde qui mène soit à l'errance (à éviter) soit à une modalité d'accomplissement de l'existence comme salut. Il s'agit pour Heidegger de s'évader de la dimension historique de la structuration de l'existence, permettant de sortir de l'abstraction de l'idée d'humanisme. Arendt et Levinas dénonceront chacun à leur manière le paganisme de cette forme d'arrachement, en faisant de la naissance chez Arendt, et de la paternité ou de la maternité comme affection d'appel chez Levinas, une question philosophique qui permet de penser le féminin et la maternité comme *initium ou commencement ou le bergen (protection) soit au même instant ent-bergen (déclôre) et non Verbingen (cacher)*.

Cette ontologie permet à Levinas de penser un horizon autre que « la tumeur dans la mémoire »², celui de la refondation du sens.

Dans l'identité du moi l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous la forme de souffrance et invite à l'évasion³.

Ces formes de non sens, la fatigue, l'insomnie, dont il faut s'évader prendront après la guerre la forme d'hypostase (1946) qui exige un acte héroïque du sujet. La demeure s'appuyant sur l'altérité du féminin et la relation mère enfant est à la fois naissance de la subjectivité et de l'intersubjectivité.

La demeure conditionne une évasion intérieure dans un passé dont la dimension hyperbolique sera la découverte du non sens de la mort du tout autre qui fait de la capacité à être affecté malgré soi la condition d'une éthique dans un monde de non sens, que seul le sujet peut transformer par sa vulnérabilité, qui elle, exige de faire sens de l'horizon transcendantal du vécu, en effaçant la limite entre mort et naissance.

Le thème récurrent de l'évasion se révèle être une version métaphorique du thème de l'arrachement que Levinas doit à Pouchkine

1. *Ibid.*, p. 45 : « Ces spéculations sont nées alors que les pères de l'église avaient entrepris de rendre compte de la Foi chrétienne en termes de philosophie grecque, au moment où ils se sont trouvés placés devant l'être, pour lequel il n'existe pas de mot en hébreu ».

2. E. Levinas, « Honneur sans drapeau », republié dans *L'intrigue de l'infini*, Paris, Flammarion, 1994, p. 142.

3. E. Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 73.

tout autant qu'à Heidegger. Il évoluera à travers son œuvre comme réflexion sur l'expérience d'être rivié à la fois à son existence et à son judaïsme, accentuée par l'hitlérisme comme pensée de la fatalité, incapable de bien pratique et donc d'activité de la pensée.

UNE NOUVELLE MATRICE ONTOLOGIQUE ?

Arendt, elle, crée une nouvelle matrice ontologique fondée sur la natalité alors que Levinas tente de détruire tout lien causal entre être et origine ou Être et naissance, à partir de la demeure qui est le lieu du dire et du renouveau du sens. Elle dira :

L'action dans toutes ces incertitudes est comme un rappel persistant de ce que les hommes, quoiqu'ils doivent mourir ne sont pas nés pour mourir, mais pour commencer quelque chose de nouveau (...). Ce commencement est garanti par chaque nouvelle naissance.

Dans le texte de 1930¹, Heidegger sépare une version effective (salut) et in-effective de l'arrachement (errance) mais Arendt révélera que l'arrachement effectif est in-essentiel en ce qu'il ne change rien à la configuration du monde traditionnel. Ce retournement permettra de séparer, reproduction de structures du monde et, activité créatrice qu'elle décrira par le concept de natalité comme condition de la liberté.

Mais au delà de cette expérience se révèle un paradoxe qui avait déjà été souligné par Heidegger : l'attitude naturelle qui est constitutive de l'attitude humaine, n'est pas proprement humaine : l'homme doit s'en évader s'en arracher, car il est encore dans l'ordre de la représentation figée dans la tradition naturalisée qui précisément le rive à une idée naturée de l'être ou l'action est perçue comme règne de l'erreur :

Pour Heidegger, agir c'est errer, faire fausse route ².

Si la question posée par Heidegger était : comment conquérir des capacités proprement humaines ? Levinas et Arendt ajouteront à cette question la nécessité d'une participation à l'élaboration d'une intersubjectivité et d'un monde commun où le dit peut se dédire. Autrement dit,

1. M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1987. Heidegger écrivait dans ce texte : « Toutefois la liberté ne se dévoile comme l'essence de la vérité que parce qu'elle demeure la racine de l'être et du temps ». C'est précisément contre cet enracinement de la liberté que Levinas et Arendt penseront les concepts d'évasion et de natalité.

2. H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 222.

comment s'évader de la fatalité du savoir où l'indéterminable ou le nouveau est absent, vers le ressort de l'action qui échappe à la répétition et à la conception cyclique du temps et qui est précisément la natalité, l'advenir comme vouloir contraignent de la vérité :

« Je dois vouloir parce que je ne sais pas », qui rend l'être inaccessible au savoir et me donne le souci et la responsabilité du futur. Ce sera la question lancinante d'Arendt dans *Le vouloir*, une manière de repenser sa dette envers la tradition hébraïque largement ignorée.

Il en est de même pour le concept d'arrachement chez Arendt : s'élabore-t-il dans un dépassement de la philosophie de Heidegger, et à quel titre ? Levinas et Arendt lui reconnaissent néanmoins la dette de les avoir arrachés à une certaine forme d'ontologie métaphysique qui aurait pu servir de nouvelle demeure à tous ceux qui aurait choisi l'heuristique du courage. Ceci en focalisant le discours théorique de la philosophie non sur les idées éternelles de Platon mais sur la temporalité finie de la praxis ontologisée.

J. Taminiaux montre, dans un article récent¹, qu'Arendt reprend précisément la parabole de la caverne relue par Heidegger pour déconstruire l'opposition entre vérité et opinion. Elle montrera comment la doxa chez Socrate est associée au concept de pluralité qui nous libère du subjectivisme alors que Heidegger, reléguant la doxa au règne du On, lie ainsi la notion d'arrachement au *dokei moi* qui est ouverture au monde de la pluralité. Elle séparera dès lors :

La liberté comme quintessence de la condition humaine et la justice comme condition sociale de l'homme.

Il est intéressant ici de faire un parallèle entre cette vision de la liberté et le concept d'amphibologie de l'être et de l'étant chez Levinas qui a un but similaire celui de « redonner au verbe sa verbalité »².

C'est précisément le déni de la pluralité humaine dans la tentative de renaturaliser l'homme et de le réduire au statut de vivant parmi d'autres qui provoque le désir d'arrachement. Levinas comme Arendt rejette également le paradigme hégélien de réconciliation de l'homme et de la nature qui est une humanisation de la nature, car pour eux, la liberté est conditionnée par la création artificielle d'institutions qui constituent notre réalité publique et

1. J. Taminiaux, « La déconstruction arendtienne des vues politiques de Heidegger », dans *Hannah Arendt Crises de l'État-nation*, Paris, Sens & Tonka, 2007.

2. E. Levinas, AE, p. 49.

conditionne un monde commun. Si cette pluralité est fragile, elle est néanmoins préférable au subjectivisme de l'individu selon Arendt.

Arendt remettra bien plus radicalement encore en question la prééminence du *bios theoretikos* en refusant la hiérarchie entre ces deux activités humaines.

Levinas, lui, n'aura de cesse que d'inverser la priorité de l'affect sur la raison, car il s'agira au-delà des phénomènes de repenser l'intrigue éthique ou le postulat de la liberté comme première, par rapport à la nature dont il faudrait s'arracher pour exister comme sujet.

Dès après guerre le traumatisme de la découverte de l'avenir concret, englué dans la barbarie du présent, fait de l'évasion un geste de survie questionnant par exemple le désir sartrien de réconcilier la condamnation à être libre et la conscience engluée dans le pratico-inerte.

L'évasion consiste à vouloir penser une morale sans fondement ontologique pour Levinas.

L'histoire a permis de mettre la conceptualisation de l'être heideggerien à l'épreuve comme étant encore trop platonicienne, trop idéaliste, d'avoir privilégié le *bios theoretikos* par rapport à Zoé.

Levinas et Arendt s'attacheront en réaction à l'échec de la pensée d'Heidegger qui les avait tous deux tant séduits, à penser comment naître à l'humanité à travers une réflexion sur la temporalité humaine qui soit précisément évasion de l'ontologie grecque. Cette « passion de rester proche de l'étant et de sa contrainte » que Platon nommait « *bios theoretikos* » est pensée comme « le plus haut accomplissement de la praxis de l'action », ce que récuse Arendt.

La praxis du dire échappe à ce déséquilibre entre les principes et les fins.

Ainsi, l'arrachement à un moment de l'histoire devient le versant politique d'une réflexion plus globale sur la déconstruction du discours philosophique occidental qui ne ferait place ni au corps ni à la sphère privée, qui limite l'imprévisibilité féconde du jugement si chère à Arendt.

A ce stade, nous pouvons dire que les notions d'évasion et d'arrachement ne sont pas synonymes même si elles sont la même source, elles offrent deux réponses parallèles à la question de l'articulation du risque de la liberté, hors de la demeure, à la responsabilité individuelle et collective.

S'évader, ou s'arracher à la tradition, est un geste paradoxal déjà chez Heidegger, qui souligne que cette volonté de rupture est la meilleure manière de risquer de répéter une voie déjà tracée par la tradition, mais il ajoute « Car rien de grand ne put sortir que d'un sol natal et non de l'errance ». C'est sur ce point que pourront partiellement converger Levinas et Arendt dans leur critique diachronique de l'être permettant de

séparer idéologie et vérité. Levinas tentera un renversement de cette affirmation d'autosuffisance du sujet en introduisant le concept de substitution comme malgré soi.

Levinas retiendra l'illusion que constitue l'évasion, et tentera de repenser la tradition à partir d'une réflexion sur l'infini et excendance, alors qu'Arendt tentera de construire le concept de natalité comme arrachement radical à la naturalisation, non comme isolement, mais comme visée d'un monde commun. Levinas divisera la démarche en trois moments pour échapper au paradoxe du ou/ou heideggerien

Le moment de l'éros, qui est l'évasion vers le plaisir érotique qui, nous dit Levinas, est affectivité :

Le plaisir est affectivité, précisément parce qu'il n'adopte pas les formes de l'être, mais qu'il essaie de les briser. Mais c'est une évasion trompeuse.

Il révèle le malaise d'être, l'enfermement dans notre finitude et l'affirmation de l'être, le retournement dans la dernière partie du texte surgit avec la phrase suivante :

La constatation banale que l'homme de par sa naissance est engagé dans une existence qu'il n'a ni voulue ni choisie ne doit pas être limité au cas de l'homme, être fini, trahit la structure de l'être lui-même.

Pour Levinas, l'impossibilité dialectique de concevoir le commencement de l'être et son enfermement dans l'éternité est précisément ce qui permet responsabilité et natalité, et l'évasion d'une pensée de la nativité.

L'être comme le sujet est rivé à lui-même. Levinas ajoutera :

Il y a une profonde vérité dans le mythe de l'éternité qui pèserait aux dieux immortels.

Le paradoxe est que le désir d'évasion est idéaliste mais que dans cet idéalisme, nous dit Levinas, réside néanmoins « la recherche de dépassement de l'être », alors que « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte mérite le nom de barbarie »¹.

Sommes-nous condamnés à ce dilemme d'une évasion idéaliste et ineffective ou à une soumission à l'ordre causal de l'être ?

S'agit-il de « sortir de l'être par une nouvelle voie » ? Cela ne nous est pas dit, car c'est la phrase qui conclut l'essai, qui reste aporétique mais qui

1. E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 127.

évoluera avec *Totalité et infini* et *A. E.* vers une pensée féconde de la responsabilité intersubjective.

S'évader pour répondre à son droit d'être exigera ma crainte pour autrui vers la perfection du temps hors de l'imperfection de l'être. C'est ce qui fait de Levinas un penseur sans Dieu, ce dieu païen de l'onto-théologie et du paganisme n'étant rien d'autre que « l'impuissance radicale de sortir du monde ».

C'est donc l'évasion comme errance que Levinas juge la plus effective, contrairement à Heidegger. Oubli de la possibilité d'un Autrement qu'être, où s'élabore la possibilité d'un accord entre l'être et le sens.

Ce thème sera développé à travers la question de la filialité et de la fécondité qui interrompt « l'unité élatique de l'être ».

L'inversion en autrement qu'être du moi par le dévoilement de l'infini ou le sujet est envahit par une existence qu'il ne peut maîtriser, est une métamorphose du désir d'évasion en et est désignée comme une « évasion en soi » ou le temps est comme à l'arrêt et le sujet fait l'expérience de l'infini en lui comme « éternel avenir » et donc évasion du présent dans l'amphibologie de l'être et de l'étant qui permet nous dit Levinas de « Retourner la conscience comme une veste ».

ENTRE BESOIN D'ARRACHEMENT ET DÉSIR D'ÉVASION

La question de l'évasion pose néanmoins une question qui servira de fil rouge dans l'œuvre de Levinas tant l'hétéronomie de l'infini se dévoile comme condition de la liberté responsable d'autrui. Paradoxalement, elle mettra en cause le paganisme de l'autonomie tout en faisant de l'autonomie vulnérable la condition de toute éthique.

Mais loin d'une fondation de la morale pratique ou théorique, Levinas comme Arendt tentent une description du phénomène moral face à la crise du sens.

Il s'agissait avec beaucoup de rigueur de contester le primat husserlien de la *theoria* et de repenser le temps avec Bergson et Heidegger.

Mettre en éveil la lucidité critique. Des lors pour Levinas, l'enjeu est de remonter à un événement précédant tout savoir, à une conscience non-intentionnelle qui déferait l'identité de l'être et de la connaissance de l'être. Nous retrouvons cette idée dans l'œuvre plus tardive d'Arendt lorsqu'elle pense la question de la volonté en écho à Duns Scott. A l'idéalisme métaphysique, Levinas oppose la résistance du moi séparé, évadé de l'être, et naissant comme quant à soi dans l'extase de la possibilité d'un avenir; l'évasion n'est pourtant pas un concept nouveau. L'évasion hors de la

matière est un thème spiritualiste récurrent, fait de la séquestration dans le corps propre la métaphore de la séquestration dans l'être, en révélant ce qu'il appellera plus tard « ambiguïté diachronique de la transcendance » qui est conditionné par la rupture avec l'être et avec son histoire qui permettront dépasser d'une phénoménologie égologique à une phénoménologie intersubjective. Levinas ajoute que « la conscience intersubjective précède tout monde, toute nature ».

Pour Levinas, il s'agit d'échapper aux conséquences de l'idéalisme hégélien. Le texte de l'évasion initie une phénoménologie de l'inconnaissable, une phénoménologie de l'infini.

Le besoin d'évasion nous conduit au cœur de la philosophie, plein d'espoirs chimériques ou non nous conduit au cœur de la philosophie. il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être ¹.

Que veut dire renouveler la question de l'être dans les années 30? Pourquoi ce renouvellement exige-t-il une évasion? La métaphore est empruntée à Pouchkine, elle fonctionne comme métaphore et non comme concept. Mais c'est l'évasion qui nous mènera, jusque dans l'œuvre de la maturité à la notion de fécondité, dans totalité et infini, puis au concept d'Autrement qu'être. Cette intention souligne déjà le conflit avec Heidegger, sans que le nom de celui-ci ne soit encore évoqué dans le texte.

Mais il s'agit de reposer parallèlement à Heidegger l'être comme la marque de la civilisation occidentale. En 1947, Levinas reprendra la thématique du texte de 35, pour penser la question de l'être, cette fois ci contre Heidegger, en insistant sur l'ex-istence comme modalité d'évasion de l'être, il s'agira pour lui de sortir de la « perfection de l'être pour s'évader vers sa perfectibilité »? S'ouvre alors pour Levinas une intrigue entre l'être et l'étant qui introduira précisément la notion d'historicité permettant de repenser l'idée d'être rivé à l'être dans un mouvement diachronique.

La diachronie s'inscrira dans la phénoménologie de l'affect qui permet au sujet de s'évader de la perfection de l'être par l'ennui, la fatigue, la peur ou la joie, mais aussi la nausée ce qui fait que ce texte a été le plus souvent comparé à l'approche existentielle de Sartre (ce que j'ai fait moi-même dans ma thèse et sur lequel je ne reviendrai pas ici)².

1. *Ibid.*, p. 99.

2. M. Botbol Baum, « Heteronomy as condition of freedom », in *Levinas and Sartre*, Milwaukee (USA), Marquette University Press, 1993.

BIOLOGIE OU HISTOIRE ?

Levinas décrit l'horreur de l'irrémissibilité de l'être qui se manifeste dans l'il y a de la paresse ou de l'ennui qui est une menace d'engloutissement dans le pur fait biologique d'être, sans sortie vers un devenir historique

« Essence imperturbable égale et indifférente à toute responsabilité » l'être ne me répond pas et toute tentative d'évasion dans le plaisir semble vouée à l'échec.

Comment donc s'évader ? L'évasion est-elle une fuite lâche ou au contraire un acte de responsabilité ? Un choix ou une révélation de l'infini en moi dont toute évasion serait rendu absurde ?

L'être verbe se nominalise l'étant nom se verbalise selon Levinas il y a une dimension tragique du corps qui fait que l'essence de l'humain ne serait pas dans sa liberté comme l'avait affirmé les modernes mais dans un enchaînement à l'être dont il faudrait s'évader. Vision hégélienne de l'être que Levinas passera le reste de son existence à contrer ; il s'agit en effet d'arracher la pensée à son immanence dans l'être par une forme d'évasion intérieure, qui devrait nous « *prémunir de la revanche du mal* » Ce discours de l'adhérence au corps est précisément le discours de l'hitlérisme, qui remet profondément en cause l'universalisme.

Levinas intuitionne néanmoins contre cette pensée dualiste le retour du particularisme. Il y a une revendication du corps comme lieu d'adhérence ; il y aura là, et c'est dans la logique de l'inspiration du racisme, une modification fondamentale de l'idée même d'universalité, car « Celui seul qui est de sang allemand, indépendamment de sa confession, peut-être compatriote ». L'homme se voit ainsi dans l'impossibilité d'échapper à son déterminisme biologique. « Il est rivé à la finitude de son corps qui le trahit et le prend en otage »¹.

Comment passe-t-on de l'intuition du désir ou du besoin d'évasion à la construction conceptuelle d'un « autrement qu'être », d'un autrement que savoir, qui renvoie au concept d'affectivité chez Levinas, mettant en avant la singularité indépassable de chaque sujet ?

Il faut revenir au fait que le sentiment d'être rivé à soi-même que révèle la nausée précède la politique hitlérienne, c'est l'expérience de l'être pur dont l'hitlérisme fera une glorification idéologique, mais qui est inscrite dans l'ontologie occidentale, selon Levinas.

1. E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 65.

L'évasion s'impose même en temps de paix pour exister comme quant à soi. L'évasion est l'ouverture du temps du présent au futur. L'évasion est une évasion de notre être rivé au présent qui « serait privé de sa possibilité la plus heureuse : être la condition de la liberté » mais se résume à une hétéronomie qui conditionne mon désir d'excendance.

Levinas ne nous dit pas dans ce texte de jeunesse comment sortir du présent rivé à l'être ; il montre simplement que le plaisir est une fausse sortie car le plaisir mène à l'abandon du corps et non à sa libération, une ex-tase. Mais par rapport à quoi évaluer cet échec du plaisir à réaliser l'évasion, si ce n'est à une évasion plus vraie, une évasion intérieure, évasion de l'apparaître.

Cette promesse d'évasion nous enferme-t-elle dans un modèle idéaliste de l'être qui révèle alors seulement l'ontologisme comme dogme fondamental de la pensée ?

Il n'y aurait alors dans la notion d'évasion aucune originalité, une simple programmation sans dimension pratique puisque l'il y a empêcherait toute évasion. S'agit-il simplement d'inverser l'évasion en ex-pulsion, en naissance à soi ?

« L'identité du même lui vient malgré soi du dehors »¹ nous dira-t-il plus tard dans *Autrement qu'être*, nous rappelant l'illusion de l'autarcie.

LA NAISSANCE DE LA SUBJECTIVITÉ COMME ÉVASION

La passivité se renversera en activité plus grande que toute activité, une espèce de ruse avec l'être de l'ontologie heideggerienne, par une « dé-neutralisation de l'il y a », permettant de passer à l'autre de l'être, qui n'est pas extérieur à l'être mais potentialité dans l'être fécondé par ma subjectivité ; passant du désir d'être autrement que signalait l'œuvre plus tardive.

Ces deux notions marquent dans l'histoire de la philosophie une dénaturalisation du rapport au monde qui permet de penser une universalité de l'humain au delà de l'attachement au lieu, à la tradition singulière qui aurait été naturalisée par habitus. Les idées d'arrachement à la nature, d'évasion de l'être, seront ainsi mise en parallèle dans la perspective de la modernité, qui suggère de penser un monde pluriel qui ne soit pas un monde naturel déterminant *une nature de l'humain* ; ce point sera extrêmement important lorsque nous viendrons aux concepts dérivés de natalité chez Arendt, et de fécondité chez Levinas.

1. *Ibid.*, p. 66.

DE L'ÉVASION À LA NATALITÉ

J'articulerai à présent les notions d'arrachement et d'évasion aux concepts de natalité voire de pater ou mater natalité chez les deux auteurs, suggérant par là une orientation nouvelle dans la pensée vers un Autrement qu'être dont nous n'avons peut-être pas encore pris la mesure et qui font de Levinas et Arendt des auteurs de la condition, à la fois de l'irrémissible singularité de l'humain, et de sa pluralité.

La déneutralisation de l'Il y a

S'évader, n'est-ce pas refuser l'autosuffisance et la plénitude de l'être que donne la petite évasion, celle du plaisir érotique ? L'évasion et l'arrachement ont pour fonction de signaler la faille dans l'être qui se voudrait totalité. Toute naissance signale cette faille par l'événement de l'irréductibilité de chaque être qui n'est jamais un on mais un qui ; l'événement de naissance ou de re-naissance est « un non sonore » à la représentation ontologique hégélienne.

La notion de naissance acquiert alors un statut ontologique, mais il faut d'abord s'évader pour naître à soi. Chez Levinas il faudra plus encore un quant à soi pour pouvoir répondre de l'autre.

Si la naissance est involution, facticité pure, nous sommes condamnés à la facticité d'être nous-mêmes en tant qu'êtres biologiques, seule la faculté féconde de commencer permet de faire de cette hétéronomie un dehors de l'histoire.

L'évasion et l'arrachement se combinent autour de deux modes de la justice chez Levinas et Arendt et combine une ethico-politique de la mater-natalité.

Nous sommes aujourd'hui héritiers de ces deux pensées qui, bien que très différentes, ont néanmoins en commun de refuser de se fonder sur la factualité du mal et visent les conditions de l'émergence de la responsabilité politique et morale. La réponse à la question du mal a pris néanmoins pour les deux auteurs des chemins divergents, Levinas inscrivant l'articulation de la rive juive à la rive grecque, Arendt voulant, elle, renouveler les conditions de la responsabilité du jugement à partir de l'analyse du faire politique.

Il s'agit de retisser une visée de l'universel qui ne se contente plus de l'abstraction du discours droits de l'homme, mais puisse être une pensée de la « natalité » des droits de l'autre homme.

Ces deux pensées s'inscrivent dans la singularité de la condition juive ou de paria, elles visent l'horizon d'un dépassement de la violence grâce à

un universel a posteriori de l'expérience vécue, d'où émerge une responsabilité politique capable de retenir la trace de la responsabilité intersubjective, comme condition de la justice.

Le modèle arendtien d'espace public, son « effort d'arrachement aux dominations établies », semble ainsi parallèle au dialogue avec le double mouvement d'arrachement à la culture de l'immanence et au désir métaphysique d'altérité chez Levinas, qui croise le concept de natalité chez Arendt.

Ce qui donne au sujet la capacité de se retirer du monde tel qu'il est ce qui consiste à pouvoir penser « préalablement à toute inscription dans un monde naturel ». L'homme accède à lui-même par sa capacité d'arrachement, qui permet l'ouverture au fait de conscience éthique. Cette attitude de retrait sauvegarde la distance réflexive qui permet l'ouverture au monde. L'approche du monde est alors radicalement corporalisée. L'arrachement permet la dé-naturalisation et l'accès à un ordre de l'histoire qui rompt avec l'enracinement originaire. L'humain accède à lui-même par sa capacité d'arrachement à sa condition naturelle par la naissance comme arrachement à son lieu d'origine, qui permet d'échapper à toute réification.

Si pour Heidegger l'humain s'arrache au corporel pour s'inscrire dans le monde en dehors de tout particularisme destinal, contrairement à Heidegger, Levinas comme Arendt semblent résoudre cette contradiction dans la pensée de Heidegger, entre arrachement au monde et refus du subjectivisme. Si la nature est ce qui se donne à travers la médiation de l'activité humaine chez Heidegger, elle est ce qui transforme le monde sans prétendre dire la vérité du monde.

Pour Arendt comme pour Levinas, il s'agit surtout de faire advenir une humanité *naissancielle*, dégagée de la nature tout en étant garante de la nature, ce qui correspond chez Arendt à une critique de la modernité qui la situe du côté de la réponse tocquevilienne au subjectivisme cartésien.

FABRICATION ET NATALITÉ

Arendt recherche les conditions permettant de partager un monde vécu. Elle retrouvera grâce à la dimension de la narrativité l'humanisme comme garant de la singularité de chacun. Innovation et naissance permettent de s'arracher au souci de la reproduction vitale auquel s'oppose précisément le concept de natalité. Il s'agit d'échapper à la clôture destinale par la parole intersubjective qui est arrachement à la naturalité de la reproduction; Ainsi si la production technique est bien fabrication, l'activité fabricante a

tendance à se naturaliser en se donnant comme nouvelle évidence et fermant le processus d'arrachement.

L'espace public devient paradoxalement ce lieu de déclôture, mais la finalité est de sortir de l'individualisme vers le monde commun. Comment passer d'une évasion métaphysique à un arrachement à l'ordre politique qui vous exclut en vous cloîtrant dans la vie nue ?

Pour Levinas, cette dérélition est la source et le fondement de toute affectivité. Elle s'oppose à toute la problématique de l'enracinement et de naturalisation de la pensée des lumières. Comment penser les limites de l'autonomie et faire que l'hétéronomie ne soit pas le lieu de l'aliénation mais de l'affect qui conditionne une liberté qui ne soit pas violente mais accueillante envers autrui ?

Si la phénoménologie s'inscrit dans la perspective kantienne de dégager l'humain de son rapport spontané au monde, la suspension du jugement d'existence ou *epoché* est déjà arrachement ou évasion de l'il y a. La naissance est événement qui articule contingence et liberté et permet d'échapper à la violence de n'être que jeté dans le monde de la « *geworfenheit* » heideggérienne.

GEWORFENHEIT, VULNÉRABILITÉ ET NATALITÉ

Arendt demande : « si le *dasein* est défini comme être jeté, qui a jeté les sujets, et d'où sont-ils tombés » ? C'est une question maïeutique à une ontologie devenue inaudible.

Si le concept de natalité apparaît dès sa thèse de doctorat en 1929, elle n'utilisera le concept de natalité comme concept éthico-politique que bien plus tard, lorsqu'elle révisé sa thèse pour publication où elle oppose la créature augustinienne comme être natal contre l'être mortel de la philosophie grecque. Mais Arendt parle moins du fait brut de la naissance que d'une alternative à la notion de *Geworfenheit* de Heidegger. Elle leur préfère les thèmes de commencement et de création qu'elle reprendra dans *Les origines du totalitarisme*.

En définissant la liberté comme le pouvoir de commencer de soi-même un état qu'aucune causalité n'anticipe dans le temps.

L'essentiel est peut-être que ni Levinas ni Arendt ne cherchent à fonder, voire refonder, une morale. Pour Levinas en effet « la situation éthique de la responsabilité ne se comprend pas à partir de l'éthique »¹. Levinas tente de

1. E. Levinas, AE, p. 154.

penser « une existence antérieure au monde et cherche une délivrance éthique »¹. Elle ne peut se faire que par une *mise en question du même*², mais surtout une mise en question de l'être libre pour la mort.

Il s'agit, contre l'idéalisme, de réhabiliter la pensée d'un moi séparé, d'un psychisme capable de résister à la totalisation à partir de la *demeure* :

Demeurer n'est pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre que l'on, lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme une terre d'asile », qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain³.

Le quant-à-soi de l'intériorité n'est pas la belle âme. Pour Levinas en effet, tout se passe dans une multiplicité qui risque de se convertir en totalité. La résistance à la totalisation a pour but de « rompre avec le préjugé de la maïeutique sans rompre avec le rationalisme »⁴. Levinas refuse l'évasion idéaliste vers le haut qui reste une pensée de survol. L'évasion est une épreuve de force motivée, l'aspiration à sortir de l'être.

C'est la séquestration dans l'être qui impose la dimension éthique de l'évasion, pour se tourner vers autrui par un détour à partir du visage. L'empathie pour autrui et le détour d'un secret le souci pour autrui est rupture. Cette rupture est affirmation absolue de l'éthique sur la théorie. « Le rapport éthique n'est pas contre la vérité, il va vers l'être ».

Ce mouvement vers le bien n'est pas une transcendance. Levinas reconnaît la distinction entre être et étant mais inverse les termes dans une critique de l'analytique hégélienne. Lutter pour l'avenir c'est s'arracher au monde tel qu'il est. A ce niveau de perception les choses représentées s'arrachent à notre monde. Levinas décrit l'urgence de rompre avec le rapport d'intentionnalité primordiale au monde et vise une conscience non intentionnelle qui donne toute sa place à ce que Murakami a nommé « l'affection d'appel »⁵ et définit en ces termes :

« L'affection d'appel qui est transcendantale et non intuitive... suppose potentiellement le contact avec autrui »⁶. La souffrance est interruption et responsabilité de réparer cette assignation pour en faire une signification en

1. *Ibid.*, p. 209.

2. E. Levinas, *Totalité et infini*, (cité TI), La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 13.

3. E. Levinas, TI, p. 166-167.

4. *Ibid.*, p. 178.

5. Y. Murakami, « Hyperbole. Pour une psychopathologie Levinassienne », dans *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, Paris, Annales de phénoménologie, 2009.

6. E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 229.

faisant du prochain « ce qui a un sens immédiatement avant qu'on le lui prête ». Ce mouvement centripète est inhérent à l'affection d'appel, comme le montre Murakami ; le phénomène de singularisation reste impersonnel.

Le soi assigné est atomique, car sans repos en soi, car « de plus en plus un » jusqu'à l'éclatement, à la fission à l'ouverture ¹.

Il se manifeste à travers l'œuvre de Levinas à travers l'inquiétude, le dérangement, ou « la gestation de l'autre dans le même que cette responsabilité pour autrui signifie »² ainsi que la « vulnérabilité dont la maternité dans son intégral pour l'autre est l'ultime sens ».

C'est pourquoi l'affection par la mort est affectivité... « affection du présent par le non-présent » une voie pour penser l'*arché* de l'éthique, qui est « affectivité sans intentionnalité ». Ce mouvement centripète permet de rétablir ou réparer la possibilité du rapport inter-humain au seuil de sa destruction. Cette emphase hyperbolique chez Levinas permet non une renaissance mais une mutation : « Il y a des hyperboles ou les notions se transmutent ». Levinas procède à une transmutation de la responsabilité en substitution qui, nous dit-il, est « l'aventure humaine de l'approche de l'autre qui me délivre du même ». La dimension de la demeure et de la maternité dans *AE* permet de convertir l'autre dans le même, grâce à la demeure qui est le même dans l'autre.

Toute manipulation d'un système d'outils et d'ustensiles, tout travail suppose une prise sur les choses, la possession, dont la maison au bord de l'intériorité, marque la latente naissance ³.

La demeure s'oppose ici à l'être comme guerre, et vise l'hospitalité. Cette lucidité ontologique n'est pas un pessimisme mais une description phénoménologique pure. Dans *De l'évasion* l'être est décrit dans sa brutalité même, c'est la cohérence même de l'être qui est exclusion.

Alors que, dans la vulnérabilité de la paix, se trouve la capacité de résister à l'être comme guerre, il permet de compter chacun dans le droit de partager l'existence et ses fardeaux avec tout autre. Ainsi c'est l'*autrement qu'être* qui est premier et qui institue le sens de l'être et rend possible la réalité du sujet et sa praxis car, et là est l'audace de Levinas, il n'y a pas d'origine. La demeure et l'affectivité se passent de fondation et assument le

1. E. Levinas, *AE*, p. 169.

2. *Ibid.*, p 170.

3. E. Levinas, *TI*, p. 167.

tâtonnement, car le dire éthique est une fonction du rapport interhumain qui accueille l'infini dans le réel comme temps.

« La peine ne se rachète pas. Il n'y a pas de justice qui puisse la réparer () Espérer c'est donc espérer pour le présent » car le présent est le fait même qu'il y ait un existant. Cette éthique comme philosophie première fait de l'hyperbole un outil méthodologique, comme l'a montré avec subtilité Murakami¹.

Si le mal est attaché au monde, s'évader par le scepticisme envers le monde est une porte de sortie vers l'autrement qu'être. Si l'éthique levinassienne est intimement liée au traumatisme de la souffrance de la perte du monde comme demeure, la souffrance et la mort ne sont pas des affections ordinaires, elles signent l'impossible rapport à autrui.

Se dégage ainsi une pensée non de la liberté mais de la libération vis à vis de la guerre permanente, exigence d'une paix qui ne soit pas utopique mais pragmatiquement inscrite dans le dépassement de l'allergie à l'altérité par l'hyperbole. Au lieu de remonter à l'origine, Levinas est à la recherche de l'excendance à laquelle il accède par l'hyperbole qui permet de s'évader de la persécution du traumatisme ou de l'obsession d'autrui à l'intérieur du sujet. Ceci modifie la méthode husserlienne en introduisant l'extériorité dans la subjectivité transcendantale, qui ouvre à une dimension autre que celle de la connaissance.

C'est la possibilité et non l'actualité du traumatisme qui rend la capacité d'être affecté par la vulnérabilité d'autrui possible, ainsi que la capacité de surmonter le non sens de la souffrance² et permet d'aller au-delà du souvenir vers ce qu'il appelle la résurrection, faisant référence à un texte d'Agnon commenté dans *Noms propres*.

« L'accueil du sens passé, la production du sens nouveau et son renvoi au futur » englobent dès lors sens et non sens.

NATALITÉ ET L'EXPÉRIENCE DE LA LIBERTÉ

Pour en revenir à Arendt, ce processus de dépassement du traumatisme se fait sous d'autres modalités et dans une phénoménologie de l'acte de penser où : « la raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérimentation est l'action »³.

1. Y. Murakami, « Hyperbole. Pour une psychopathologie Levinassienne », dans *Mémoires des Annales de Phénoménologie*, Paris, 2009, p. 71 à 81.

2. E. Levinas, *Entre-nous, la souffrance inutile*, Paris, Grasset, 1991.

3. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 59.

Cette découverte de la liberté émerge pour Arendt dans la confrontation avec les autres, et pas dans un rapport solipsiste avec soi, comme nous l'avons souligné en introduction.

Le risque de l'action est l'imprévu qui est compensé par la capacité de faire des promesses, ce qui est le mouvement même de la natalité politique. Le pardon devient alors un effet de la natalité, une potentialité de l'action renouvelée. La narrativité réflexive sur l'action permet, elle, de sortir de l'anonymat pour que s'écrive pour chacun une biographie de la liberté en termes d'histoire. C'est une description de la natalité politique car les processus historiques sont initiés et interrompus par l'initiative de sujets dont la biographie illustre la capacité de natalité comme condition de l'agir politique.

Mais au-delà de cette dimension politique inscrite dans le cadre des conditions du vivre ensemble, il y a *La vie de l'esprit* qu'Arendt reprendra en 1978.

Elle soulignait déjà dans le procès d'Eichmann que c'est l'absence de pensée qui la mène à se poser la question « Est ce que l'activité de pensée comme telle figure parmi les conditions qui permettent de s'abstenir du mal » ?

Autrement dit, peut-on corriger le mal inhérent à l'histoire mais aussi aux conflits et au dissensus qui conditionne la démocratie par l'acte permanent de penser ? La natalité inhérente à l'acte de jugement permet-elle de lutter contre la banalité du mal ?

Dans une conférence où elle reprend la réception de l'expression « la banalité du mal », Arendt part du constat de l'absence de pensée réflexive chez Eichmann, afin de différencier penser et créer du sens par l'action. Penser signifie que l'esprit est vivant, naissant et ouvert au questionnement d'autrui. Aucune capacité de s'arracher à sa doxa ou à sa croyance, le besoin d'appartenir s'oppose radicalement au besoin d'arrachement et d'évasion.

Socrate est alors présenté une fois de plus comme l'antithèse d'Eichmann car il pense et différencie savoir et penser comme acte de natalité. La description de la maïeutique socratique illustre un lien étrange entre stérilité et natalité comme expérience mentale. Socrate n'est-il pas supposé n'accoucher que des âmes et séparer donc natalité et naissance ?

LA REVENDICATION DU CORPS COMME LIEU D'ADHÉRENCE

L'arrachement à sa condition de mortel doit nous apparaître comme la structure interne de ce fait. C'est l'expérience même de l'être pur qui

s'oppose dans un même mouvement à la naissance biologique qui initie la condition de mortel et à la natalité qui permet le dépassement du quant à soi.

Comment renouveler en philosophie le couple natalité-mortalité si ce n'est en rappelant que chacun meurt seul et que l'on naît du deux et parmi les hommes? La natalité est condition politique et non biologique, voire éthique, chez Arendt. La force d'Arendt est précisément de ne pas séparer comme incompatible natalité ontologique et natalité politique.

Elle s'éloigne ici de Levinas pour qui la naissance est événement d'une conscience non intentionnelle alors que l'histoire de la philosophie associe la naissance à la condition nécessaire de l'émergence de la conscience. La dimension de corporéité, de fragilité, est présente, comme le montre Patricia Bowen Moore¹ qui sépare judicieusement chez Arendt trois formes de natalité :

- la natalité ontologique
- la natalité politique
- la natalité théorique associée à la capacité de juger²

La fécondité de l'il y a masque la stérilité de la notion d'évasion qui n'aurait pas d'extériorité.

Comment sortir de l'être par une nouvelle voie que celle de la mort si ce n'est par la natalité?

Comment lier évasion et hypostase, objet plutôt que sujet d'une pensée anonyme, inversion de la différence heideggérienne en privilégiant l'étant plutôt que l'être?

Comment penser la naissance biologique comme expulsion et la naissance politique comme évasion?

Il s'agit bien dans le féminin d'une subjectivité structurée comme une évasion, qui échappe à la stérilité d'une conscience qui penserait de manière solipsiste, car elle est l'autre de l'être.

Reste à penser les conditions qui feraient de la naissance une dé-neutralisation de l'il y a, et révélerait la natalité comme une évasion.

1. P. Bowen-Moore, *Hannah Arendt's philosophy of natality*, New York (USA), Saint Martin's Press, 1989.

2. *Ibid.*

ARENDT : DE L'ÊTRE POUR LA MORT
À LA NATALITÉ COMME CONDITION DE LA CO-EXISTENCE

Lorsqu'Arendt rédige sa thèse sur Augustin en 1929, elle tente déjà de construire une alternative à l'être pour la mort d'Heidegger. C'est précisément à partir de ce texte sur Augustin qu'elle insistera sur la natalité.

Chez Levinas, la maternité apparaît comme la relation éthique par excellence, car elle est une relation concrète de substitution de faire place à autrui dans son propre corps.

Arendt insistera pour rappeler que l'on n'est pas jeté dans le monde, que chacun de nous naît d'une mère, et que la naissance est ex-existence qui ne peut se développer que dans l'intersubjectivité comme expérience première. Nous sommes deux avant que d'être Un.

Autrement dit

Certes, nous sommes des naissants, et non seulement des mortels, néanmoins ce rappel opère une inversion de la métaphysique occidentale qui n'a pas encore porté ses fruits. Arendt nous offre une re-naissance du concept de liberté comme processus continu, qui a pour point commun avec Levinas de refuser tout fondement autarcique.

Chez Levinas nous trouvons un même désir de naissance permanente,

Le fait que la philosophie ne peut complètement totaliser l'altérité du sens dans une simultanéité ou présence finale, n'est pas pour moi une déficience ou une faute. Pour le dire autrement, elle échoue. Mieux vaut que la philosophie ne réussisse pas à totaliser le sens, cela la garde ouverte à l'irréductible altérité¹.

Ainsi, natalité et fécondité ouvrent chez nos deux auteurs à une temporalité autre qui consiste à s'évader ou s'échapper à l'existence qui vire en destin.

La fécondité et la natalité fonctionnent comme des recours d'une philosophie de l'être pour la mort et revitalise la question de l'évasion et de l'arrachement comme mouvement diachronique et diasporique hors de l'être. Ce mouvement nous libère de l'archétype féminin comme *Sorge*, souci pour l'autre, et fait de la mater natalité² un autre horizon éthico-

1. E. Levinas, *Hors Sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 117.

2. Expression que j'emprunte à Ann Astell, « Mater-nativity: Augustine, Arendt, and Levinas », in *Analecta Husserliana*, vol. 89, Dordrecht (Pays-Bas), Springer, 2006, p. 373-398.

politique possible de la pluralité qui ne soit pas représentation de ce qui est. Il répond au désir d'évasion et d'arrachement dans l'ordre d'une temporalité féconde, qui plus que la *geworfenheit* heideggérienne est une sécularisation de la chute. Il permet d'envisager la naissance humaine, non comme reproduction vitale de l'il y a, ni comme participation à l'immortalité, mais comme structure essentielle du *dasein*.

Levinas et Arendt nous permettent, à partir d'une même tentative de repenser une expérience biographique et historique en question philosophique, de s'évader du lien factice entre natalité et mortalité et de se défaire ainsi de la dette envers Heidegger en pensant la mort non dans la fausse dialectique entre être et néant, ni le temps à partir de la mort, mais à partir de l'intrigue de la subjectivité ou de la natalité.

La natalité et la demeure sont condition d'une féconde liberté de penser et d'agir dans un monde de naissants, pour qui la pensée est une évasion toujours possible de ce qui est, l'autrement qu'être restant un projet de renaissance permanent dans une temporalité de pure espérance, d'accomplissement où « la pensée est plus forte que la mort »¹, mais surtout signe « la fin d'une certaine forme d'intelligibilité et l'aube d'une autre »².

Que nous ne pouvons plus accueillir avec naïveté, ni fuir dans l'exil en soi-même, mais sans la libération comme charge, « car la nouveauté vient d'autrui »³.

Mylène BOTBOL-BAUM
Professeur à l'Académie de Louvain

1. V. Jankelevitch, *La mort*, cité par Levinas dans *La mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 119.

2. E. Levinas, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p. 11.

3. E. Levinas, AE, p. 229, phrase qu'aurait néanmoins pu écrire Arendt.

**AU-DELÀ DU MONDE OU SOUCI DU MONDE :
CROISEMENTS DE L'ÉTHIQUE D'EMMANUEL LEVINAS
ET DU POLITIQUE DE HANNAH ARENDT**

Présentation : Le dialogue virtuel entre Arendt et Levinas peut s'exercer autour de la question du monde. L'une propose la pensée de la réhabilitation du monde sans jamais oublier de s'interroger sur la « dérobade » nécessaire pour la « vie de l'esprit », tandis que l'autre met en question la structure du monde en y discernant une trahison nécessaire de l'altérité d'autrui, pour revenir toutefois au monde de la pluralité en y admettant le principe de la justice.

INTRODUCTION :
DEUX FAÇONS DE PENSER L'ARRACHEMENT AU MONDE

« “La vraie vie est absente”. Mais nous sommes dans le monde » : ainsi s'ouvre la première partie de *Totalité et infini*. Ces mots, tirés d'*Une saison en enfer* avec une subtile mais remarquable modification¹, nous confrontent à l'alternative suivante : la vraie vie est-elle absente parce que nous sommes obligés d'habiter dans ce monde qu'il faudrait quitter ? Inversement : est-ce plutôt l'absence du monde qui enlève à la vie humaine son authenticité ? Bref, « la vraie vie » est-elle à chercher au-delà du monde ou bien au sein du monde ? Il semble que c'est de cette alternative que l'on peut partir pour mesurer les divergences et convergences qui se trouvent au croisement des pensées de Hannah Arendt et d'Emmanuel Levinas. Or on voit cette alternative prendre l'une de ses formes concrètes dans leurs

1. E. Levinas, *Totalité et infini*, (cité TI), La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 3. Rimbaud écrivait pour sa part : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde » (Arthur Rimbaud, « Délires I. Vierge folle », dans *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2009, p. 260).

réactions bien distinctes, lorsqu'il s'agit de juger quelque événement où un homme a réussi effectivement à s'arracher au monde.

Arendt commence son ouvrage majeur par repérer, dans la réussite du lancement d'un satellite Spoutnik en 1957, « le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine »¹. Si cet événement est le « premier "pas vers l'évasion des hommes [...]" », c'est qu'il témoigne de l'accomplissement du « désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre » réalisé par le progrès technoscientifique des temps modernes : on vient de réussir à fabriquer, selon Arendt, « l'artifice humain du monde [qui] sépare l'existence humaine de tout milieu »². Spoutnik symbolise ainsi l'évasion des hommes hors de la Terre, cette « quintessence même de la condition humaine », et c'est pourquoi, dans cet événement, « c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu »³. D'ailleurs, pour Arendt, il ne s'agit pas seulement des conséquences de l'évolution d'un scientisme qui remonte à la *scienza nuova* du XVI^e ou XVII^e siècle, mais aussi d'une « question politique primordiale ». La conception scientifique du monde produit les « vérités », qui, exprimées de façon démontrable, échappent de plus en plus à toute compréhension humaine au point que nous ne pouvons plus suivre « ce que nous faisons ». Penser, face à la conquête moderne du point d'Archimède, le sens même de la *vita activa* humaine dans une perspective « politique », voilà ce qui constitue l'objectif de *Condition de l'homme moderne*. La « question politique primordiale » s'impose puisque la réalisation du désir d'évasion hors du monde incite, en retour, à chercher le sens originel du politique dans l'agir humain, qui serait à saisir dans le monde public de la pluralité.

Quatre ans plus tard, ce désir de l'arrachement à la Terre est concrétisé par un cosmonaute soviétique Youri Gagarine, à qui Levinas consacre un article. Contrairement à Arendt, celui-ci y voit un exploit « admirable », non seulement à cause de « l'ouverture probable sur de nouvelles connaissances et de nouvelles possibilités techniques », mais aussi, et surtout, du fait « d'avoir quitté le Lieu »⁴. Cette admiration ne tient pas toutefois à une simple célébration de la technologie moderne mais aux conceptions proposées par Levinas lui-même, qui concernent à la fois la religion et la philosophie. Religion, d'abord, parce que le philosophe, dont une partie des

1. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 1983, p. 44 (désormais cité CHM).

2. *Ibid.*, p. 33, 34-35.

3. *Ibid.*, p. 34, 37.

4. E. Levinas, « Heidegger, Gagarine et Nous », dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2^e éd., 1976, p. 301-302.

travaux sont dédiés à la réhabilitation de la pensée juive, souligne le caractère à ses yeux propre au judaïsme : « Le judaïsme a toujours été libre à l'égard des lieux »¹. En se référant au Talmud, Levinas va jusqu'à affirmer que c'est l'homme qui est « maître » de la Terre « pour servir les hommes »². Loin de reprendre pour autant le désir traditionnel de faire de l'homme la mesure de l'univers, il met en valeur l'idée que la force du judaïsme consiste à avoir « démystifié l'univers » et « désensorcelé la Nature », et cela en vue de découvrir « l'homme dans la nudité de son visage »³. Mais la question a également rapport à la philosophie : en l'occurrence, cette insistance sur la démystification de la Nature relève en même temps de la contestation adressée à « Heidegger et aux heideggeriens ». Levinas se demande si le souci chez eux de « retrouver le monde » n'aboutit pas à « l'implantation dans un paysage, l'attachement au *Lieu* », qui apporterait « la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangères ». C'est dans cette perspective qu'il a pu soutenir que la « technique nous arrache au monde heideggerien et aux superstitions du *Lieu* » puisqu'elle permet d'« apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, [de] laisser luire le visage humain dans sa nudité »⁴. Relation avec le visage d'autrui en dehors de la Terre, telle serait l'idée qui constitue le nœud de la pensée levinassienne de l'« éthique ».

Ces réactions opposées à des événements similaires nous semblent faire apparaître quelques questions centrales pour appréhender le dialogue virtuel entre Arendt et Levinas, comme si la décision de s'arracher ou de rester au monde marquait le clivage entre le politique et l'éthique. Ce dialogue pourrait se résumer pour le moment sous forme des questions suivantes : le projet arendtien de « retrouver le monde » partage-t-il les « superstitions du Lieu » ? La rencontre avec autrui, dans ce monde publicopolitique, ne cache-t-elle pas une certaine trahison de la nudité d'autrui ? Ou bien, inversement, l'éthique de l'arrachement au monde ne partage-t-elle pas avec la tradition métaphysique une certaine méfiance à l'égard de la pluralité humaine, et donc de la politique, en tout cas un « retrait du monde des affaires humaines »⁵ ?

1. E. Levinas, « Heidegger, Gagarine et Nous », *op. cit.*, p. 302.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 303.

4. *Ibid.*, p. 301. Levinas souligne.

5. H. Arendt, « Martin Heidegger à quatre-vingt ans », dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 317.

LE SOUCI DU MONDE CHEZ ARENDT

Il faut commencer par rappeler tout de même que, dès le début, la question du monde a été posée, aussi bien chez Arendt que chez Levinas, en réponse à une expérience catastrophique. « Des expressions comme “monde cassé” ou “monde bouleversé”, pour courantes et banales qu’elles soient devenues, n’en expriment pas moins un sentiment authentique », écrit Levinas tout au début de *De l’existence à l’existant*, livre « rédigé en captivité »¹. L’authenticité de ce sentiment de la cassure du monde procède sans doute de sa propre expérience de détention dans un stalag pendant la Guerre. Issue de cette même « génération » qui a connu « les ivresses de la fin du monde »², Arendt démontrera pour sa part, dans *Les Origines du totalitarisme*, qu’au fond de la domination totale se révèle une désolation du monde, phénomène dans lequel le monde devient lui-même « acosmique » à travers la destruction de toute dignité humaine ainsi que de la pluralité qui se tisse entre les hommes³.

Cependant, cette thématique commune du monde cassé ne les emmène pas dans la même direction. Quant à Arendt, on peut dire de manière générale que sa préoccupation consiste dans une réhabilitation du monde réagissant à la tentative totalitaire de la destruction de la condition humaine⁴, et que cette pensée s’élabore, contre l’acosmisme manifesté dans les phénomènes totalitaires, en vue d’interroger la possibilité de l’instauration du monde commun en tant que l’horizon de l’agir politique⁵. Il faut redresser le monde une fois détruit et « toujours menacé », voilà ce qui caractérise la pensée politique arendtienne. Arendt écrit dans une remarque qui clôt le manuscrit *Qu’est-ce que la politique ?* :

En définitive, le monde est toujours le produit de l’homme, un produit de l’*amor mundi* de l’homme. L’œuvre d’art humaine. La parole de Hamlet est toujours vraie : « *The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right* ». Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l’ont édifié et qui naissent pour vivre en lui. En un certain sens, le monde est

1. E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, (cité EE), Paris, Vrin, 1998, p. 10, 25.

2. E. Levinas, « Tout est-il vanité ? », dans *Cahiers de l’Alliance Israélite Universelle*, n°9, juillet 1946, p. 1.

3. Cf. H. Arendt, « Idéologie et terreur », dans *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002. Voir aussi Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l’intelligibilité de l’action politique*, Paris, Payot, 1999, p. 176 sq.

4. Cf. par exemple Paul Ricœur, « Préface » à H. Arendt, CHM.

5. Cf. E. Tassin, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 27-28.

toujours un désert qui a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé¹.

Le monde est tout d'abord le produit de l'homme, voire une « œuvre d'art ». Et pourtant, parler du monde comme œuvre suscite immédiatement une certaine ambiguïté, si l'on veut suivre rigoureusement les terminologies proposées dans *Condition de l'homme moderne*. À la différence du travail qui s'enferme dans le mouvement cyclique de la vie naturelle d'une part, et de l'action par nature imprévisible et fragile d'autre part, l'œuvre est apte à donner au monde sa durabilité². C'est pourquoi « les hommes de parole et d'action ont besoin aussi de l'aide de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée »³. Toutefois, le monde comme produit humain ne constitue pas à lui seul une « patrie des hommes ». L'activité de l'œuvre, en déclenchant le processus qui remplace le moyen par la fin et justifie celui-là par celle-ci, va jusqu'à renforcer l'« aliénation du monde ». Produit de la fabrication, le monde peut toujours retomber, presque par nature, à l'état de « désert » dans la mesure où la substitution de la fin au moyen, radicalisée par l'« utilitarisme anthropocentrique de l'*homo faber* », conduit à l'« instrumentalisation du monde » qui lui enlève toute la valeur qu'il possédait⁴. C'est pourquoi, non seulement du concours de l'*homo faber*, le monde « a besoin de ceux qui commencent pour pouvoir à nouveau être recommencé ». Selon l'expression de *Condition de l'homme moderne*, « afin d'être ce que le monde est censé être, patrie des hommes durant leur vie sur la terre, l'artifice humain doit accueillir l'action et la parole »⁵.

C'est pour vivifier en quelque sorte ce monde réifié et pétrifié que « ceux qui commencent » y interviennent. Chez Arendt, il ne s'agit pas simplement du fait que l'on commence quelque chose de neuf dans le monde déjà établi. La notion arendtienne de commencement est ceci de remarquable qu'elle désigne au fond la modalité quasiment ontologique de commencer : selon l'expression du dernier chapitre des *Origines du totalitarisme*, l'homme « est donc un nouveau commencement, et commence, en un sens, un monde nouveau »⁶. C'est par l'action et par la parole que l'homme s'insère au monde en tant que « quelque chose d'uniquement neuf »⁷. L'essentiel de la conception arendtienne du monde réside ainsi

1. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1993, p. 139.

2. Cf. H. Arendt, CHM, p. 142, 301-302.

3. *Ibid.*, p. 230.

4. *Ibid.*, p. 209, 211.

5. *Ibid.*, p. 230.

6. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 821. Arendt souligne.

7. H. Arendt, CHM, p. 234.

dans cette idée que le monde devient « patrie des hommes » à travers l'apparition incessante des « nouveaux venus (*initium*) ».

Or le monde ainsi entendu est à saisir plus précisément comme « espace d'apparence », c'est-à-dire comme cet « espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, [...] où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition »¹. Loin de révéler quelque chose de caché à l'intériorité ou d'indiquer une essence derrière l'apparence, l'apparition est une présentation de celui même qui se montre en présence d'autrui. Penser le monde comme un espace d'apparence, c'est-à-dire révélation du « qui », exige ainsi nécessairement de le penser comme un espace de la pluralité. Le monde ne devient commun et public que s'il est constitué comme un réseau de relations nouées dans la pluralité des actions et des paroles avec autrui.

De surcroît, si l'action doit être accompagnée de la parole, c'est que celle-ci est à même de révéler l'« unique individualité » de l'homme, à savoir son « qui ». La parole chez Arendt n'est nullement un moyen de communication ou d'information, mais cette capacité de révéler le « qui » par opposition au « ce que », des qualités, dons, talents etc.² Le « qui » se montre uniquement dans la présentation de soi, sans aucune référence aux attributs qui constitueraient usuellement son statut d'homme. Ce qu'a déjà thématiqué le texte de jeunesse d'Arendt, *Rahel Varnhagen*, où elle souligne la manière dont Wilhelm Meister apprend sa propre façon d'apparaître. À la différence de la noblesse, qui ne peut représenter que son état ou sa famille, Wilhelm Meister arrive à « paraître », grâce à l'art et la culture, comme on le fait avec une certaine *persona* sur une scène théâtrale : « L'homme cultivé paraît (*erscheint*), écrit Goethe, avec son éclat personnel sur le théâtre »³. Alors qu'il n'a aucun état, aucune famille à représenter comme c'était le cas des membres de la noblesse, ce manque de référence lui permet de se présenter soi-même, à savoir montrer « qui » il est, en devenant soi-même une « personne publique »⁴. C'est cette conception de la présentation de soi qui est gardée dans toute l'œuvre d'Arendt. Le « théâtre est l'art politique par excellence », dit-elle dans *Condition de l'homme moderne*⁵. Tout se passe comme s'il s'agissait, pour les acteurs arendtiens, de porter une *persona* pour apparaître au monde public, non

1. *Ibid.*, p. 258.

2. *Ibid.*, p. 235-236.

3. Goethe, *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, Livre 5, chapitre 3.

4. H. Arendt, *Rahel Varnhagen : la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Agora, 1994, p. 56-57.

5. H. Arendt, CHM, p. 244, 246.

certes pour jouer certain rôle déterminé dans le contexte social ou politique, mais pour « faire résonner » « la voix nue de l'acteur »¹.

Pourtant, il faut noter ici que, pour Arendt, la question ne consiste pas à proposer une vision esthétique du politique. Son insistance apparente sur le caractère théâtral de la scène publique nous semble donner voir une conception non territoriale mais plutôt relationnelle du monde. Ici, quelle que soit l'influence de la pensée de Heidegger sur Arendt, on n'en pourrait pas moins constater une distance à nos yeux décisive². La notion arendtienne du monde politique est loin d'affirmer « l'attachement au Lieu ». « La *polis* proprement dite n'est pas, dit Arendt, la cité en sa localisation physique », mais précisément « l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble ». « "Où que vous alliez, vous serez une polis" », ces mots bien connus de Thucydide expriment, selon Arendt, « la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où »³. L'apparition comme exposition de « qui » ne saurait donc être confondu avec le dévoilement de la vérité de l'être concrétisé dans une instauration d'un État comme œuvre d'art, ni avec la manifestation d'un « site (*die Stätte*) de séjour historial-humain de l'homme » (Heidegger) : la *polis* est pour Arendt ce monde public, instable mais ouvert à tous ceux qui « commencent » à travers l'apparition en actions et en paroles.

LA CRITIQUE DU MONDE CHEZ LEVINAS

Il en va tout autrement chez Levinas. Au lieu de parler d'une réhabilitation du monde, il insiste sans cesse sur l'exigence de quitter le monde vers « un hors-de-soi étranger, vers un là-bas ». Exigence d'autant plus capital chez lui qu'elle constitue le mouvement principal de la « méta-physique », qui consiste à « tendre vers tout autre chose, vers l'absolument autre »⁴.

1. H. Arendt, « Prologue », dans *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 44. Sur l'enjeu de la notion d'apparence en général chez Arendt et sur sa connotation théâtrale, voir surtout Etienne Tassin, « La question de l'apparence », dans *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt, Paris, Payot, 1996, p. 96 sq.

2. À ce sujet, nous renvoyons à Eliane Escoubas, « L'exposition du "qui" : la cité grecque chez Hannah Arendt et Heidegger », *KAIROS*, n° 2, 1991 ; E. Tassin, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 305.

3. H. Arendt, CHM, p. 258.

4. E. Levinas, TI, p. 3.

Cette exigence de l'évasion se trouve déjà théorisée dans *De l'existence à l'existant*. Après avoir développé une analyse phénoménologique de la structure du monde dans la deuxième partie du livre (intitulée justement « Le monde »), Levinas thématise l'expérience de l'« existence sans monde » (titre de la troisième partie) avec le concept d'*il y a* : tout se passe comme si la possibilité d'une « vraie vie » ne pouvait s'entrevoir qu'après avoir quitté le monde. Il faut remarquer tout de même qu'au cours de cette mise en parenthèse du monde, celui-ci est conçu, de même que chez Arendt, comme une sorte d'espace d'apparence : « Dans le phénomène de la forme, habillant parfaitement le contenu, nous pensons depuis Aristote le monde ». Mais de façon plus phénoménologique que chez Arendt, le monde est pour Levinas un horizon des phénomènes dans lequel les êtres sont donnés et apparaissent au sujet connaissant : il est un « espace éclairé » par la « lumière » qui « remplit notre univers »¹ et qui lui donne du sens. La conception levinassienne s'élabore ainsi en effectuant une sorte de « réduction phénoménologique » en vue de mettre en avant « la condition du phénomène, c'est-à-dire du sens »², tout en tentant en même temps de rompre avec la phénoménologie traditionnelle qui « par définition ne saurait quitter la lumière »³.

S'il faut quitter l'« horizon lumineux »⁴ du monde, c'est que celui-ci est structurellement destiné à réduire l'extériorité d'Autrui : le « monde et la lumière sont la solitude. [...] Éclairés par la lumière, ils [les êtres habillés] ont un sens et, par conséquent, sont comme s'ils venaient de moi »⁵. Autrui peut certes apparaître dans cet « espace éclairé », mais il perd son altérité aussitôt qu'il apparaît. C'est en raison de cette assimilation de l'altérité, intrinsèque à l'horizon lumineux, que le monde ne permet pas, contrairement à Arendt, « la véritable expérience » avec autrui : chez Levinas, celle-ci est à chercher, à l'inverse, dans « la relation avec la nudité »⁶, qui ne se nouerait quant à elle qu'en dehors du monde des phénomènes.

Derrière cette interprétation se cache, nous semble-t-il, une critique explicitement dirigée contre le concept heideggérien de monde. *Être et temps* thématise la mondanéité du monde à partir du *Da* du *Dasein*. Il s'identifie avec l'espace ouvert et éclairé (comme *Erschlossenheit* et

1. E. Levinas, EE, p. 74-75.

2. *Ibid.*, p. 64, 75.

3. *Ibid.*, p. 145.

4. E. Levinas, TI, p. 14, 15.

5. E. Levinas, EE, p. 144.

6. E. Levinas, EE, p. 60, 61, 75.

Lichtung)¹, ce qui permet non seulement la compréhension des choses mondaines mais aussi celle d'autrui². Levinas dira pour sa part : « Connaître ontologiquement, c'est surprendre dans l'étant affronté, ce par quoi il n'est pas cet étant-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi il se trahit en quelque manière, se livre, se donne à l'horizon où il se perd et apparaît, donne prise, devient concept ». Il est donc question de l'intelligibilité qui relève de la mondanité du monde : là où Heidegger prend l'horizon éclairé du *Da* pour la condition de la compréhension, Levinas postule que cette condition ne permet pas de saisir l'étant dans sa singularité. Que l'ontologie heideggérienne « subordonne à la relation avec l'être toute relation avec l'étant », cette fameuse dénonciation ne saurait être comprise sans tenir compte de ce paradoxe aux yeux de Levinas intrinsèque à l'intelligibilité ontologique : saisi à partir de l'horizon lumineux du monde, l'étant « se trahit » et « se perd » puisque « l'apparition révèle et cache »³.

A l'inverse, la rencontre avec le visage d'autrui ne se produit qu'en dehors de tout horizon de luminosité phénoménale. De fait, toutes les images à l'aide desquelles Levinas s'efforce de penser l'Autre sont toujours construites comme des figures de ce qui se dérobe au monde lumineux. Le visage d'autrui « rompt avec le monde qui peut nous être commun » ; la relation avec le féminin, cet « autre par excellence », est « réfractaire à la lumière » et incite le moi à transcender « le monde de la lumière »⁴. Ce refus de comprendre l'autre à partir de la lumière ne cesse de s'approfondir, ainsi dans *Autrement qu'être* où Levinas le radicalise jusqu'à déclarer que l'autre n'apparaît pas : « Le prochain comme autre ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n'apparaît pas. [...] le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans apparaître »⁵. Tout se passe donc comme si la *persona* devait être arrachée au moment de quitter la scène lumineuse de l'être et de l'apparence, afin de rencontrer la nudité du visage dans le lieu obscur de la relation éthique.

Cela dit, en dépit de cette distance apparemment infranchissable qui se creuse entre l'exigence d'une expérience sans-monde de Levinas et celle d'un monde commun d'Arendt, on n'en peut pas moins reconnaître un

1. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, Authentica, hors commerce, 1985, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 112.

3. E. Levinas, *TI*, p. 71.

4. *Ibid.*, p. 168, 242, 246.

5. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (cité AE), La Haye, Marinus Nijhoff, 1974, p. 109. Levinas souligne.

geste curieusement commun, lorsque Levinas confie à la parole l'unique capacité de la manifestation de « qui ». Ni moyen de communication, ni dévoilement de quelque chose de caché, la parole est considérée chez lui aussi comme un moyen de présenter le visage lui-même. Par la parole, le visage se présente « en personne » ; il devient lui-même « expression par excellence » dans la mesure où l'exposition du « qui » consiste dans la « coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime »¹ ; de même, chez Arendt, l'action et la parole ne révèlent rien de moins que celui qui agit, en raison de la « tendance inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte »². Pourtant, il y a bien une divergence, qui commence dans la question de savoir si cette présentation du « qui » en paroles, par nature destinée à autrui, se déploie dans l'horizon d'apparence, monde commun et politique au sens arendtien, ou bien dans la droiture du face-à-face, dimension qui se dérobe au monde des apparences. Contrairement à Arendt, le « qui » chez Levinas est pour ainsi dire déformé lorsqu'il devient « apparence »³.

C'est de ce point de vue qu'il faut examiner le problème qu'on relève souvent de l'absence de la question politique chez Levinas. Or, en réalité, cette question n'est jamais absente, même dans *Totalité et infini* : le philosophe l'aborde à plusieurs reprises, ne serait-ce que de façon extrêmement critique. Dans la perspective de ce premier *magnum opus*, la politique est située aux antipodes de l'éthique, et est considérée comme une institution qui accomplit la déformation de la singularité de l'Autre : « la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée ». Il faut souligner ici que le terme de « tyrannie » ne désigne pas un régime politique brutal ou violent, mais le principe même de l'universalité intrinsèque à l'État : « Il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal »⁴. La politique est tyrannique parce qu'elle réduit la pluralité des hommes au profit de l'Un.

S'il en est ainsi, on serait permis de dire que, malgré l'apparence, une telle saisie de la politique tyrannique se rapproche de l'interprétation arendtienne de la tradition de la philosophie politique, surtout au moment où Arendt y décèle un « penchant au tyrannique » : ce penchant procède, selon elle, de la suppression de « la condition humaine essentielle de

1. E. Levinas, TI, p. 37.

2. H. Arendt, CHM, p. 237.

3. Cf. E. Levinas, TI, p. 152-153.

4. *Ibid.*, p. 219, 276.

pluralité »¹. Rappelons-nous également que, lorsque Levinas ajoute que la politique tyrannique « réalise son essence à travers les œuvres » – comme il le fait à plusieurs reprises dans *Totalité et infini* –², ici encore son geste n'est pas étranger à la mise en cause arendtienne de la tradition philosophique : celle-ci ne saisit la politique, d'après Arendt, que sous le modèle de la fabrication (c'est-à-dire de l'œuvre) et subordonne ainsi le champ des affaires humaines au règne de l'Un.

On peut certes dire que, tout en s'assignant la même tâche de penser la véritable condition d'une relation interhumaine, Levinas ne fait pas porter, comme le fait Arendt, ses réflexions sur ce qui peut être véritablement politique, et restreint le terme politique à ce qu'il appelle la tyrannie. Il faudrait admettre dans cette mesure que la pensée levinassienne n'en partage pas moins un certain retrait par rapport aux « affaires humaines » et surtout à la pluralité « politique ». Mais tous ses efforts de s'arracher du monde sont pratiquées précisément en vue d'échapper, comme chez Arendt, à toute tentative de disqualifier la pluralité humaine au profit de l'Un. Pour Levinas, la relation plurielle est à saisir dans le face à face avec autrui, seule condition possible pour que l'altérité d'autrui ne soit pas déformée.

L'EXIGENCE DE L'APPARAÎTRE DANS LA THÉORIE LEVINASSIENNE DE LA JUSTICE

De plus, on peut admettre, en même temps, que le souci du monde politique humain, cher à Hannah Arendt, ne reste pas toujours étranger à Levinas. Chez celui-ci, ce souci apparaît sous la forme d'une exigence, considérée comme « chance unique de l'homme », de « faire des lois, créer des institutions raisonnables »³. La théorisation de cette exigence se voit développée en sa profondeur notamment à partir du chapitre v d'*Autrement qu'être*. Selon ce deuxième ouvrage majeur, il faut s'interroger sur l'organisation de la pluralité humaine dès que l'on affronte l'existence du « tiers », mis à part au sein de la relation duelle de l'éthique. Tout comme si, en phénoménologue, Levinas devait d'abord mettre en parenthèse l'existence même du monde pour lui donner ensuite du sens, il s'approche ici de la question du monde pour ouvrir une perspective politique.

1. H. Arendt, CHM, p. 263. Voir aussi H. Arendt, « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », art. cit., p. 320.

2. E. Levinas, TI, p. 151, 219, 274.

3. E. Levinas, « À propos de Struthof », dans *Difficile Liberté*, op. cit., p. 198.

La question surgit dès que dans la relation duelle et sans monde intervient le « tiers », à savoir la troisième personne qui « est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable »¹. Ainsi faut-il passer de la dimension intime de la relation qui me liait uniquement à autrui, à la dimension de la pluralité humaine. Mais c'est précisément dans cette exigence de la pluralité que surgit « la contradiction » ou « la question » : le moi ne doit-il pas choisir à qui répondre, voire « comparer » ceux qui étaient principalement « incomparables » ? Il faut rendre « comparer les incomparables », voilà ce qui constitue la question de la « justice » : « Qu'ai-je à faire avec justice ? Question de conscience. Il faut la justice [...] ». De plus, cette exigence de la justice est aussi celle de la « politique » juste. Car la justice est considérée comme « principe » même de l'égalisation, rendue effective par l'institution politique. Levinas va jusqu'à revendiquer la nécessité d'un « État égalitaire et juste »² à partir de cette idée de justice : « il y faut des institutions qui arbitrent et une autorité politique qui soutienne [la justice] »³.

De cette théorie bien connue de la justice chez Levinas, retenons un trait apparemment paradoxal : comme le remarque M. Leibovici, l'entrée du tiers exige celle de l'horizon d'apparence⁴ : « Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect ». Levinas précise quelques pages plus loin que c'est justement cette phénoménalité qui assure le principe (*arché*) de l'espace pluriel et donc politique : « L'ordre, l'apparaître, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification – dans la proximité à partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparaître, c'est-à-dire l'origine même de l'origine »⁵. Tout à fait paradoxalement, c'est précisément à ce même ordre ontologique, critiqué au sein de la discussion sur la relation éthique, que la théorie de la justice levinassienne entend donner un statut privilégié. Le tiers « apparaît » précisément dans cet horizon de la phénoménalité pour que la comparaison des incomparables soit possible. Même si l'Autre échappe à tout ordre ontologique de l'apparaître, le problème de la pluralité

1. E. Levinas, AE, p. 200.

2. *Ibid.*, p. 200, 203.

3. E. Levinas, « De l'unicité », dans *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 216.

4. M. Leibovici, « Apparaître et visibilité. Le monde selon Hannah Arendt et Emmanuel Levinas », *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 14, n° 1-2, 2006, p. 63.

5. E. Levinas, AE, p. 200, 204.

humaine doit être abordé en s'appuyant sur la phénoménalité dès que se pose la question de la justice.

Mais cette revendication de l'espace d'apparence chez Levinas ne se recouvre pas tout de même avec celle d'Arendt : au lieu de penser, comme le fait cette dernière, l'espace comme condition de la *praxis* plurielle, Levinas semble poser d'emblée la question de l'institution politique : l'« extravagante hypothèse » de Levinas consiste à savoir si l'« État égalitaire et juste » procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité infinie¹. Or, d'un point de vue interne à la théorie levinassienne, cet appel à l'État juste semble contenir encore une tension : il s'agit d'une coexistence de deux visions d'État apparemment opposées, à savoir « pour et contre le "principe étatique" »² qu'on trouve entre les deux œuvres majeures de Levinas. D'une part, *Totalité et infini* dénonce la « politique laissée à elle-même », à cause même de l'universalité étatique, irrespectueuse de la singularité humaine. D'autre part, *Autrement qu'être* revendique « l'État égalitaire et juste » provenant de la responsabilité éthique. Or cette distinction entre la politique tyrannique et l'État juste ne semble pas provenir d'une différence de nature : cet État-ci, en dépit des sources de sa propre vocation, n'en présuppose pas moins le paradigme de l'État moderne, c'est-à-dire qu'il garde l'universalité du droit avec certaine « violence » qu'elle possède³. Plutôt qu'une opposition de deux visions d'État distinctes, il s'agit toujours, nous semble-t-il, de penser deux aspects d'un même type d'État⁴ : soit critiqué, soit exigé, l'ordre de la politique en tant que tel est considéré sur le même plan, à savoir celui de l'universalité. Or, tout cela n'entend pas souligner une impasse de la théorie levinassienne de la politique, mais bien au contraire : la question politique primordiale pour Levinas n'est pas celle du « bon régime »⁵, mais celle de la manière de se rapporter au champ politique, qui oscille entre la tyrannie et l'État juste.

Ainsi, même s'il est vrai que la pensée levinassienne est pénétrée par une « haine du tyrannique », celle-ci ne s'identifie jamais avec une

1. *Ibid.*, p. 203. Voir aussi Miguel Abensour, « L'extravagante hypothèse », *Rue Descartes*, n° 19, 1998.

2. J. Derrida, *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 135.

3. Cf. E. Levinas, « Visage et violence première », dans A. Münster (éd.), *La différence comme non-indifférence*, Paris, Kimé, 1995, p. 141.

4. Levinas dit que sa critique de l'institution politique concernait seulement l'aspect « négatif », et qu'« il ne faut pas déduire de ce que je viens de dire une sous-estimation quelconque de la raison et de l'aspiration de la raison à l'universalité » (*Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard, 1982, p. 84-85).

5. Voir en particulier G. Bensussan, « La précession de l'Éthique sur la Justice : face-à-face et pluralité », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 14, automne 2002, p. 16 sq.

indifférence ou une méfiance à l'égard de la politique, mais doit être comprise comme une critique radicale de la politique. Selon un article intitulé justement « Au-delà de l'État dans l'État », cette « haine du tyranisme » ne signifie rien de moins que « critique et contrôle sans merci par lesquels cette autorité politique de fait, injustifiable mais inévitable, peut exercer son pouvoir de fait ». L'« autorité politique » est « injustifiable » du point de vue de l'éthique, mais aussi « inévitable » du point de vue de la justice. Le nœud de la vision paradoxale de « *pour et contre le "principe étatique"* », ou bien un certain « paradoxe de l'appartenance et du retrait » par rapport au monde des apparences, consiste à évoquer cette position critique qui vise, entre ces deux domaines, l'« au-delà de l'État » : il s'agit d'une position dans laquelle « se dessinent, dans ce refus du politique de pure tyrannie, les linéaments de la démocratie, c'est-à-dire d'un État ouvert au mieux »¹. Ce que Levinas appelle l'inspiration éthique de la politique fait ressortir en fin de compte cette position d'« exister à part dans l'histoire politique du monde », qui permet de « juger » le monde politique et de l'ouvrir « au mieux »².

LE RETRAIT DU MONDE CHEZ ARENDT

Or le « paradoxe de l'appartenance et du retrait » serait plutôt propre à la pensée d'Arendt, ainsi que le montre de façon remarquable J. Taminiaux³. Pas plus que la pensée de Levinas ne se résume en un simple refus de l'espace d'apparence de la politique, celle d'Arendt ne se réduit jamais à une glorification archaïque du monde des acteurs-héros. La *vita activa* ne constitue pas, à elle seule, la totalité de la condition humaine. Penser non seulement « ce que nous faisons », mais aussi « ce qui nous fait penser », voilà ce qui motive Arendt dans ses dernières réflexions sur *La vie de l'esprit*. Ici, l'enjeu de l'activité du penser devient d'autant plus capital que la « banalité du mal » se révèle non seulement à travers des conduites criminelles, mais aussi et surtout à travers l'absence de conscience, de faculté du penser, et surtout de celle du juger⁴. Et c'est pour mettre au jour l'importance de ces facultés mentales qu'elle thématise la vie qui doit se trouver en dehors du monde des apparences.

1. E. Levinas, « Au-delà de l'État dans l'État », dans *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, p. 63-64.

2. E. Levinas, « "Entre deux mondes" », dans *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 257.

3. J. Taminiaux, « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », dans *Politique et pensée*, *op. cit.*, p. 121.

4. H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1981, t. I, p. 19.

S'interroger sur la faculté du penser dans son rapport avec le monde des phénomènes incite à mettre en question la tradition de la métaphysique occidentale, qui, depuis Platon jusqu'à Heidegger, disqualifie la *vita activa* au profit de la *vita contemplativa* en s'appuyant sans cesse sur la dichotomie de l'apparence et de l'Être. Le « démantèlement » de l'histoire de la métaphysique doit être pratiqué pour montrer comment la faculté du penser, avec celles de vouloir et de juger, peut appartenir au monde des actions tout en restant retiré¹. Pour ce faire, Arendt s'efforce de renverser la perspective métaphysique qui présuppose l'existence de quelque chose de vrai caché sous l'apparence, pour faire apparaître la « condition paradoxale » des êtres vivants : ceux-ci, « bien que faisant partie du monde des phénomènes, possèdent une faculté, le pouvoir du penser, qui permet à l'esprit de prendre ses distances à l'égard du monde, sans pouvoir en sortir ou le transcender »². Il faut dès lors que les êtres vivants ne soient pas seulement des acteurs sur la scène du monde mais aussi des « spectateurs » capables de la regarder, tout en restant en dehors du monde des apparences.

Or le rôle des spectateurs ne consiste pas seulement à « penser », mais aussi et surtout à « juger ». Alors que le penser demeure solitaire et donc a-politique, le juger peut être appelé faculté « politique » à cause même du fait qu'il concerne la pluralité du monde : il est apte à relier les deux dimensions hétérogènes, à savoir le monde des apparences de l'agir et le domaine en retrait du penser. Comme Arendt le précise dans ses lectures sur Kant, qui auraient dû être le troisième et dernier tome de *La vie de l'esprit*, c'est le spectateur-juge, qui est en mesure d'évaluer le sens de ces événements. L'impartialité désintéressée du spectateur-juge joue ainsi un rôle central dans la pensée « critique » de Kant, dans la mesure où il peut s'approcher du domaine politique « d'un point de vue général », grâce à la position de retrait. En s'écartant du monde de l'action et en instaurant « la distance convenable, le recul, le désengagement ou le désintéressement requis pour apprécier quelque chose à sa juste valeur »³, on revient au monde commun à travers cette faculté qu'est le jugement. C'est ainsi que le jugement peut rendre possible « l'effectuation d'une pluralité réelle » pour donner le sens au monde commun⁴.

Pour mesurer l'importance de cette thématique du jugement dans la pensée d'Arendt, on peut évoquer une référence, dans le post-scriptum au premier tome de *La vie de l'esprit*, à la formule hégélienne : l'« histoire

1. *Ibid.*, p. 237.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 103.

4. E. Tassin, *Le trésor perdu*, op. cit., p. 445.

du monde est le tribunal du monde (*Die Weltengeschichte ist das Weltgerichte*) ». Si Arendt le fait pour conclure ce tome, c'est qu'elle entend souligner la nécessité de refuser à cette Histoire « le droit d'être le juge ultime ». Ce n'est pas en l'Histoire, considérée comme le juge ultime et universel, mais en l'homme lui-même, être particulier capable de juger à chaque instant, que « nous recouvrerons peut-être, dit-elle, notre dignité humaine »¹. Or, de ce point de vue, elle n'hésitera pas à souscrire à la thèse de Levinas : « ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge des vivants ». Ils affirment communément l'exigence d'arracher « les êtres à la juridiction de l'histoire »². La notion paradoxale de « dérobage au monde » chez Arendt fait ainsi apparaître l'enjeu de ce que Levinas appelle la position d'« exister à part dans l'histoire politique du monde ».

Le dialogue virtuel que nous venons de poursuivre fait ressortir ainsi la nécessité de penser le monde, non pas en termes d'une simple alternative entre quitter ou rester, mais en termes de croisement entre l'exigence de l'« éthique » et celle du « politique ». Il s'agit bel et bien d'une tension entre deux approches inversées : l'un commence par mettre en question de façon radicale la structure du monde en y discernant une trahison nécessaire de l'altérité d'autrui, pour revenir ensuite au monde de la pluralité en y admettant le principe de la justice et de l'égalité, tandis que l'autre part du monde des phénomènes – puisque c'est l'unique champs de la pluralité des actions politiques – sans jamais oublier de s'interroger ensuite sur la « dérobage » nécessaire au monde – puisque c'est la seule manière dont on puisse juger le monde politique. Certes, ce lieu croisé n'efface pas les distances infranchissables entre les deux. Surtout, il n'en demeure pas moins certain que la question de la politique en tant que telle reste peu développée dans l'œuvre de Levinas. Inversement, on pourrait remarquer quant à la pensée arendtienne l'absence de réflexion conceptuelle sur l'altérité de l'autre. Mais, dans tous les cas, ces discordances permettent de penser, sous plusieurs angles, comment rétablir, réparer ou redonner le monde une fois cassé et toujours menacé.

Yotetsu TONAKI

International Research Center for Philosophy,
University of Toyo, Japon

1. H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 242.

2. E. Levinas, *TI*, p. XI.

LE VISAGE ET LE LANGAGE VARIATIONS ICONOCLASTES SUR LE *MITSEIN*

L'être avec (*mitsein*) détermine existentiellement le *Dasein* y compris quand aucun autre n'est factivement là-devant et qu'il n'y a personne à percevoir.

Heidegger, *Être et temps*

Présentation : Les œuvres philosophiques sont d'une certaine manière, comme les œuvres d'art, irréductibles et incomparables. Leur confrontation nécessite une dissection qui substitue des concepts isolés de leur contexte – de leur corps textuel – à « la vie de l'esprit » qu'elles soutiennent. Rien n'est plus délicat, voire plus arbitraire que la confrontation de ces deux penseurs, Levinas et Arendt, qui sont contemporains, partagent certaines sources philosophiques communes, et ont été affrontés à la même violence historique, mais ne se sont cependant jamais référés l'un à l'autre¹. La seule référence de Hannah Arendt à Emmanuel Levinas se limite en effet à une note renvoyant évasivement à *Le temps et l'autre*, à l'époque où, avant la deuxième guerre mondiale, elle vivait à Paris. Emmanuel Levinas quant à lui ne cite jamais Hannah Arendt, dont il ne connaissait pas l'œuvre mais sur laquelle il portait un jugement aussi sévère que péremptoire², tenant sans doute davantage à leurs divergences concernant leurs rapports respectifs au judaïsme et à l'État d'Israël qu'à une confrontation philosophique.

1. A une exception près : Arendt renvoie en note à *Le temps et l'autre*.

2. Fréquentant assez régulièrement Emmanuel Levinas au cours des années 1980 et lui ayant fait part de ma découverte de Hannah Arendt et du travail d'édition et de réflexion que j'avais entamé sur elle, j'eus droit à une réaction très vive de sa part, réduisant Arendt à une chancre naïve de la société américaine – réaction qui me paralysa dans ce que je croyais être une fidélité à leurs deux œuvres –.

La mise en rapport de ces deux penseurs contemporains et originaux, aux trajectoires disparates, est donc un effet de lecture, même si divers points tant conjoncturels que philosophiques peuvent la justifier.

BRISURE DE LA RAISON THÉORIQUE

Ce qui autorise et favorise factuellement cette confrontation, ce sont certaines sources philosophiques communes, déterminantes dans la formation des deux œuvres : la phénoménologie husserlienne et la première pensée heideggerienne – à l'époque de l'élaboration de *Sein und Zeit* –. Mais c'est aussi le fait que toutes deux privilégient la philosophie pratique – éthique et/ou politique – pensée du « tu dois » plutôt que du « il faut » – sur la théorie de la connaissance. « Brisure de la raison théorique », « intrigue de l'altérité avant le savoir » écrit Levinas. Et cette brisure de la raison théorique vise également sa version dialectique (Marx, Hegel) qui fait de l'histoire une logique – une fabrique – à laquelle ils ne souscrivent ni l'un ni l'autre. C'est en quoi démarche éthique et démarche politique – celle de Levinas et celle d'Arendt – trouvent leur point de suture.

Les années tragiques qu'ils traversent les incitent à quitter la sphère de la pure ontologie – la question de l'Être – en laquelle « séjourne » et s'égare la pensée heideggerienne : il y a urgence en effet à repenser les conditions de l'être ensemble en le distinguant de « la société de masse » et plus généralement du social, à ramener l'attention sur l'initiative – la force du commencement – même si l'initiative est déjà un terme plus arendtien que levinassien en ce qu'il privilégie la liberté sur la responsabilité. Initiative qui seule sauve la possibilité de l'être ensemble de son enlèvement. Face à la violence totalitaire dont ils éprouvent la menace jusque dans leur vie personnelle et qui résonne dans leurs œuvres respectives (*Essai sur le totalitarisme, Totalité et Infini*), Arendt et Levinas s'attachent à penser le « contre Un ».

Tous deux partent de la réalité de l'« être avec » – du *mitsein* qui n'est pas seulement un *fait* – une structure – mais un *acte* permanent – et leur philosophie est une philosophie pratique plus qu'une métaphysique ou une ontologie. C'est à l'élucidation et à la repensée de ce *mitsein*, décliné respectivement en termes d'altérité ou en termes de pluralité, et confronté à ses formes déviantes qu'ils s'attachent l'un et l'autre.

Être un *qui*, être quelqu'un, « se manifestant par la parole et par l'action » en rapport pluriel avec les autres quelqu'uns énonce Arendt, tandis que Levinas appelle à ce qu'il nomme « le face à face ». Car l'altérité éthique (Levinas) ou la pluralité politique (Arendt) ne résistent à leur

dissolution dans l'anonymat tyrannique du On – le social – que par une initiative incessante, un art de réintroduire le commencement dans ce qui dure : d'honorer le temps. Le rapport à l'altérité est un acte.

Philosophiquement ils sont, de leur propre aveu, l'un et l'autre tributaires – à des titres divers mais de manière décisive – de leur rencontre avec Heidegger, le Heidegger de l'époque préparatoire à *Sein und Zeit*, dont ils ont entendu l'enseignement à peu près dans les mêmes années (1920-30) avant ce qui allait être sa dérive politique : à quelques années près ils auraient pu se rencontrer à son séminaire. Ainsi, en présentant Emmanuel Levinas au Collège philosophique qu'il venait de fonder, en 1945, Jean Wahl n'hésitait-il pas à annoncer « Emmanuel Levinas qui, sur le chemin ouvert par Heidegger, poursuit ses réflexions » – et cela même si Levinas consacre plus d'écrits à Husserl qu'à Heidegger – ... Et il ajoutait : « Le but de ces conférences est de montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui »¹ ce qui identifie sans doute une articulation majeure du rapport de Levinas à Heidegger. Cette source commune n'est toutefois ni pour Levinas ni pour Arendt un déterminant : ils pensent en effet à partir d'elle et non pas dans sa dépendance, mais en y réagissant.

On peut s'étonner aujourd'hui de ce que ces deux jeunes philosophes, affrontés à l'antisémitisme, aient pu – dans les années de crise précédant la montée du nazisme en Allemagne – être fascinés par l'enseignement du professeur Heidegger au point de reconnaître leur dette ineffaçable envers lui, même après la guerre. On peut s'étonner de ce qu'ils n'aient pas perçu dans son discours les accents prémonitoires du futur complice du nazisme auquel certains de ses commentateurs d'aujourd'hui tentent de l'identifier jusque dans sa doctrine. Ni Levinas ni Arendt n'hésiteront en effet jamais à attester de leur dette philosophique à l'égard de Heidegger, même quand commence à être connue et commentée sa collusion avec le nazisme, dont le *Discours du rectorat* sera le symptôme le plus criant. Ni l'un ni l'autre n'ont apparemment perçu les signes annonciateurs de celle-ci, que ce soit dans l'enseignement ou dans les comportements de leur maître de l'époque, dans les années 1920-30. C'est dire à quel point le message d'un penseur ou d'un écrivain – ce qui passe dans son œuvre ou dans son enseignement – excède ses prises de position politiques ou éthiques factuelles, y compris celles dont on peut a posteriori détecter les linéaments dans sa pensée même. Ce qui se lit dans l'œuvre, comme ce qui s'entendait dans l'enseignement – ce qu'ils ont lu, entendu et qui a nourri leur pensée –

1. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1991, p. 17.

ne s'identifie pas à la dérive politique ultérieure de Heidegger – dont le « discours du rectorat » est l'emblème – et qui fait aujourd'hui l'objet de tant de règlements de comptes, entraînant de nombreux reniements chez certains de ceux mêmes qui avaient d'abord marqué une dette à son égard, et brûlent ainsi ce qu'ils avaient adoré.

Il en va sans doute ainsi de toute œuvre, philosophique ou littéraire, qui transcende – au moins par le meilleur d'elle-même – les péripéties singulières de son auteur et ses dérives biographiques voire textuelles. Tout le mal qu'on peut dénoncer et mettre aujourd'hui en relief dans l'œuvre de Heidegger comme dans sa vie, ne peut occulter ce qu'y ont trouvé ses élèves et ses auditeurs, de même que ses lecteurs. La vérité et la moralité – pas plus que l'art et la moralité – ne vont malheureusement de pair. Une œuvre existe et demeure par ce qu'elle suscite.

Aussi surprenant que cela puisse donc paraître rétrospectivement, ce que les disciples de Heidegger entendaient et lisaient en ce temps là – ce à quoi ils répondirent – n'était donc pas ce que les commentateurs de son œuvre y dénonceront : le Martin Heidegger qu'entendirent tour à tour Arendt et Levinas n'était pas celui qui allait prononcer le « discours du rectorat », ni ce qui s'y apparente dans sa doctrine et qui les aurait fait fuir. Ils entendirent plutôt ce que Levinas désigne comme « la brisure de la raison théorique » (*Autrement que savoir*), laquelle opère prioritairement pour lui sur le mode éthique et sur le mode politique pour Arendt. « Parler est à prendre au sens plein : s'exprimer, parler avec un autre de quelque chose » écrivait Heidegger en 1924¹.

On peut certes souligner les critiques implicites ou explicites de la pensée heideggerienne que Levinas et Arendt développent dans leurs œuvres respectives et les distances qu'ils prennent avec celle-ci mais la critique est toujours une forme d'hommage, voire de dépendance à l'importance déterminante de son objet : une manière de se constituer par rapport à lui.

ÊTRE AVEC

Ce qu'ils vont retenir l'un et l'autre de cet enseignement, en effet, ce n'est pas tant la pensée de l'Être que la critique de la métaphysique. Ce n'est pas tant le *Sein* que le *da* et plus encore le *mit* du *Sein* : « Le monde est

1. M. Heidegger, « Le concept de temps », dans M. Haar (éd.), *Cahier Martin Heidegger*, n°45, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p. 39.

chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *dasein* est monde commun »¹ écrit Heidegger, ou encore « le *dasein* est essentiellement en lui-même l'être avec »². De sorte que Levinas, tirant le fil de cette filiation, peut affirmer : « être au monde est dans *Sein und zeit*, être avec les autres »³. Il désigne ainsi les racines de ce qui éclaire la spécificité de sa démarche mais qui peut éclairer, en d'autres termes, celle d'Arendt. Et cela même si, dans l'œuvre de Heidegger, le *mitsein* reste – écrit-il aussi de manière critique – « une collectivité de camarades » car « le *miteineinandersein* – être avec l'autre – de Heidegger, n'est pas l'altérité du visage, c'est une communauté de fait, le constat de l'homme comme animal social »⁴ ou encore une rencontre autour de quelque chose. Et il ajoute : « A cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède », le « face à face d'une relation sans médiation et sans intermédiaire » car « l'espace intersubjectif est initialement asymétrique »⁵. Hannah Arendt identifiera quant à elle cette « collectivité de camarades » à la catégorie du « social » à laquelle elle oppose le politique, lequel requiert la participation et l'initiative des *qui*, des « quelqu'uns ».

Levinas indique bien ainsi que l'alternative ou le correctif qu'il propose à l'interprétation du *mitsein* heideggerien, virant à l'anonymat du social, est d'abord et prioritairement la reconnaissance de la transcendance d'autrui – de chaque autre – dans le rapport que je noue avec lui : un enracinement de la pensée politique dans l'éthique. L'impératif catégorique certes, mais dans l'inscription concrète que constitue l'interpellation du visage : le « tu dois » singulier substitué au « il faut » anonyme. La reconnaissance des *qui*, des quelqu'uns se manifestant par la parole et par l'action, dira pour sa part Hannah Arendt en opposant quant à elle le politique au social. Car le politique dans la pensée arendtienne est comme l'éthique dans la pensée levinassienne : elle convoque les singularités – les quelqu'uns – dans chaque conjoncture. C'est même là peut-être ce qui leur est commun et qui n'est pas sans rapport avec la menace que fait peser l'époque : l'altérité ou la pluralité articulées à l'acte ouvrant à l'infini de ce qui advient plutôt que la totalité.

1. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 160.

2. *Ibid.*, p. 162.

3. E. Levinas, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 209.

4. *Ibid.*, p. 126.

5. *Ibid.*, p. 163.

ALTÉRITÉ ÉTHIQUE. PLURALITÉ POLITIQUE

Dans le contexte de ces deux œuvres où domine la question du rapport à l'autre, il s'agit d'appréhender celui-ci dans un registre étranger à celui du voir – de la représentation – et plus généralement du connaître. L'injonction du « tu dois » (plutôt que du « il faut »), dans l'irreprésentable de l'autre comme autre humain – « tu ne feras point d'image »¹ – avec qui la relation n'est pas déterminée par le savoir objectivant auquel prétend la vue : l'autre n'est pas celui que je vois – que j'identifie –, que je prétends connaître et moins encore celui que je me représente. Ce que Levinas, dans le registre éthique, exprime en recourant au terme de « visage », car le visage est ce qui, paradoxalement, ne peut être objet de la vue, ni de la connaissance qu'elle induit. Et c'est ce qu'Arendt, dans le registre politique, à partir de la même préoccupation, traduit comme *qui*, comme quelqu'un « se manifestant par la parole et par l'action ». L'autre est en effet non pas l'objet d'un savoir impossible articulé au voir mais le support d'une interpellation et d'une adresse. Il « est avec » et non devant moi : il m'interpelle conjoncturellement et structurellement que ce soit par sa parole (Arendt) ou par son visage (Levinas).

Pour les deux penseurs – dans les registres éthique et politique qu'ils déploient respectivement – l'autre non seulement transcende la représentation – la « clôture de la représentation » – mais il commande par sa présence. Non pas dans la dimension abstraite du « il faut » mais dans son épreuve concrète, celle du « tu dois » c'est à dire du rapport concret avec un « quelqu'un », un qui – un « visage » – que n'occulte aucune définition (Levinas) ou que l'interpellation du langage (Arendt) laisse à sa réserve. Altérité éthique et pluralité politique viennent ainsi scander dans leurs registres respectifs cette appréhension de l'autre par un « autrement que savoir » qui est aussi un « autrement qu'être » et la défaite de la représentation. Car « tu ne feras point d'image »².

Levinas – pas plus qu'Arendt – ne nie le rôle déterminant joué par Heidegger dans son itinéraire philosophique et l'importance fondamentale d'une conception de l'être humain dans la catégorie originaire du *mitsein*. Car « Le dasein est essentiellement en lui-même l'être avec »³ écrit Levinas.

1. Visage et langage relèvent ici de la même tradition iconoclaste.

2. Sur l'héritage hébraïque de ce débat, on se rapportera à M. Zarader, *La dette impensée*, Paris, Seuil, 1990, réimpression Vrin 2014. Et sur le débat entre iconodules et iconoclastes, aux travaux de Marie-José Mondzain-Baudinet ou de Didi-Huberman.

3. M. Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 162.

Comment concevoir ce *mitsein*, cet être avec, dont l'un et l'autre perçoivent et ratifient le caractère originaire, et qu'ils substituent à l'artifice du « je pense, je suis » d'une raison abstraite ? C'est ce qu'ils vont tous deux réfléchir pour le redéployer en en précisant le ou les sens. Ils perçoivent en effet d'emblée le risque qu'il comporte d'une dérive interprétative en termes de « société de masse » qui érode l'altérité. Levinas y réagit en définissant l'importance originaire du registre éthique du *mitsein*, tandis qu'Arendt s'attache à le définir comme politique, en distinguant le registre politique de ce qu'elle identifie comme le social (ou le socio-économique). On trouve d'ailleurs une même mise à distance du social chez Levinas, mais au profit du rapport éthique quand il écrit, dans *De l'existence à l'existant*, « la socialité est décente »... alors que « la relation avec la nudité est la véritable expérience de l'altérité d'autrui »¹.

Quand il critique ainsi la conception du *mitsein* comme « socialité », il vise explicitement Heidegger. Le *miteinandersein* de Heidegger reste en effet, selon lui, une « collectivité constituée autour de quelque chose » (ce que Arendt nomme pour sa part la sphère du social ou du socio-économique) : dans le social en effet « les personnes ne sont pas l'une devant l'autre, simplement elles sont les unes avec les autres autour de quelque chose » écrit-il². Ce qui, paradoxalement, ne l'empêchera pourtant pas de faire ailleurs l'éloge de l'économie en ce qu'il implique la médiation de la transaction et peut être un vecteur d'échanges.

Levinas insiste sur le face à face – sans intermédiaire – de la relation. « L'interpersonnel n'est pas la relation en soi indifférente et réciproque de deux termes interchangeables. Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas »³. Et il traduit aussitôt le sens de cette différence en des termes qui reviennent souvent sous sa plume dans un registre de dissymétrie, exprimé en hiérarchie, qui peut surprendre : « il est le faible alors que moi je suis le fort »⁴, ce qui m'investit de responsabilité. Il inscrit d'ailleurs initialement ce registre dans le rapport érotique (hétérosexuel), identifiant le faible au féminin, ce qui lui sera reproché par ses disciples les plus fidèles⁵, et qu'il raturera par la suite⁶.

1. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, (cité EE), Paris, Vrin, 1979, p. 61.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 161-163.

4. *Ibid.*

5. C. Chaliel, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, La nuit surveillée, 1982, rééd. Paris, Éditions des femmes, 2006 ; et P. Kayser, *Levinas : la trace du féminin*, Paris, P.U.F., 2000.

6. À partir de *Totalité et infini*.

La réticence de Levinas devant le risque inclus dans la notion heideggerienne du *mitsein* le porte à privilégier le registre du je-tu éthique et à souligner son caractère dissymétrique. Hannah Arendt en revanche reste dans le registre collectif mais en distinguant ce qu'elle nomme le politique – où s'affirment des « quelqu'uns » dans la pluralité – du social comme sphère de l'interchangeabilité. La critique levinassienne de l'« animal social » – ce que Simone Weil nommait pour sa part « le gros animal » – est donc partagée par Arendt, mais au profit du politique plutôt que de l'éthique. C'est dans la sphère publique elle-même, et pour assurer sa vitalité, que chacun doit se manifester comme « quelqu'un » par la parole et par l'action, inscrivant l'altérité dans la pluralité, dans un face à face que soutient le « dialogue pluriel » qui nécessite le jugement et la décision pariant sur l'avenir car « l'être est temps ».

On ne peut cependant nier qu'il n'y ait, même chez Arendt, et même si elle ne l'identifie pas sous ce terme, une certaine injonction éthique – un « tu dois » – dans le faire être du politique s'arrachant à la circularité du social, car celui-ci n'est pas un fait : il requiert l'initiative de chacun « se manifestant par la parole et par l'action » comme « quelqu'un ». On peut en effet appartenir à l'espace collectif – celui du on – et s'exempter du politique. Elle souligne ainsi la complicité passive des « braves gens » – les bons pères de famille qui écoutaient Mozart – avec les crimes du nazisme : se manifester par la parole et par l'action réclame toujours une initiative, un jugement, une décision. Le *mitsein* qui est un fait doit devenir un acte : l'art du commencement. Et il y a « beaucoup de commencements ». A la fin de sa vie et de son œuvre, elle développera ce point essentiel qui court à travers toute sa pensée, et qu'elle articule à la *Critique du jugement* de Kant : la faculté de juger¹, qui commande toute décision.

Arendt, comme Levinas, manifeste donc les plus extrêmes réserves à l'égard d'un *mitsein* purement social ou socio-économique, qui effaçerait la capacité de commencer des quelqu'uns, des *qui* sans lesquels le nous s'effondre dans le magma indistinct du *on*, de la foule anonyme – dont le national-socialisme a incarné la radicalité tragique mais qui menace la société moderne tout entière quand le politique s'effondre dans l'impératif économique.

Si Heidegger écrit : « Le monde est toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *dasein* est monde commun »², Arendt comme

1. H. Arendt, *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, trad.fr. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991.

2. *Ibid.*, p. 160.

Levinas, dans des contextes différents, soulignent l'ambiguïté de ce « commun », de ce *mitsein*, que seule l'initiative, éthique et/ou politique peut sauver de son effondrement dans l'Un – la société de masse – où Heidegger croit un moment au moins le reconnaître.

Il faut cependant souligner que la critique du « on » ou du social est déjà formulée par Heidegger lui-même de sorte qu'elle peut être lue à la fois avec et contre lui, comme son héritage ou bien comme une réaction critique devant sa propre complicité avec « la société de masse » du national-socialisme, dont ne détourne pas mais que semble parfois entériner « l'écoute de l'Être » dont il se fait le célébrant.

LA FONCTION DE L'ÉCONOMIQUE

Il y a selon Levinas, une transcendance intrinsèque du visage irréductible à sa détermination – irréductible à l'objectivation de la vision ou du vu – qui soutient la dissymétrie dans la relation. Et il y a une transcendance de l'acteur politique par rapport à la parole engagée dans le dialogue politique chez Arendt.

L'arrachement à l'homogénéité sociale – à l'interchangeabilité des individus – est soutenu par la notion de visage – l'unicité irréductible du visage – chez Levinas, tandis qu'il est soutenu par la manifestation de la parole et de l'action chez Arendt. Dans les deux œuvres est ainsi affirmée l'irréductibilité de ceux qui s'engagent dans la relation. Mais cette irréductibilité, soutenue par l'unicité de chacun, demeure absolue dans le face à face levinassien, alors qu'elle se négocie ou se médiatise sans s'abolir cependant dans le dialogue pluriel chez Arendt, à travers la constitution d'un monde commun où les qui, les quelqu'uns (terme qui permet de contourner la notion de sujet) s'interpellent.

C'est ce qui fait de la philosophie levinassienne une philosophie essentiellement éthique, où privé et public sont en continuité (et ce n'est pas par hasard qu'elle s'est initialement inscrite dans l'érotique), philosophie qui quand elle aborde le politique en méconnaît la structure spécifique, et ce qui fait de la philosophie arendtienne une philosophie politique qui requiert certes une forme d'engagement éthique – l'initiative de chacun comme quelqu'un sans laquelle aucun monde commun n'est possible – mais ne l'épuise cependant pas. Visage et langage ne s'identifient pas.

Dans l'articulation de l'altérité d'une part, de la pluralité, d'autre part, Levinas et Arendt marquent l'un et l'autre leurs distances par rapport au « social » car dans la socialité « les personnes ne sont pas l'une devant l'autre, simplement elles sont les unes avec les autres autour de quelque

chose » écrit Levinas¹, qui fait pourtant ailleurs l'éloge de l'échange – dans la sphère de l'économique – comme constitutif du lien interhumain. Il écrit en effet dans *Difficile liberté* : « La vie économique est le lieu ontologique où la créature se meut en esprit, ou si l'on veut d'une terminologie devenue suggestive, où la chair s'ouvre au verbe. Que tout rapport soit transaction, que le rapport avec autrui puisse seulement se réaliser dans la mesure où par un côté quelconque, il engage matériellement et par conséquent que tout doive se faire avec justice, cela nous mène aux vraies responsabilités »². Economique et éthique sont ainsi, par moments du moins, pris chez Levinas dans une même interprétation du *mitsein* comme mode de liaison interhumain. Arendt quant à elle distingue nettement la zone du social – ou du socio-économique – caractérisée comme sphère de la circulation et de l'échange anonyme des biens –, du politique qui engage sur la scène plurielle la singularité de ceux qu'elle qualifie de qui, « de quelqu'uns », plutôt que d'individus pour souligner leur non interchangeabilité, et qu'elle exemplifie dans la Cité grecque.

DU SOCIAL AU POLITIQUE

« La politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris »³ écrit Arendt.

Elle distingue très précisément dans le « commun » le rapport social – le monde du « on » liant des unités indistinctes et interchangeables – du rapport politique par lequel chacun est présent comme un *qui* – quelqu'un – se manifestant « par la parole et par l'action » et est source d'initiative. Car c'est seulement à ce prix que peut se constituer un monde commun nourri de la pluralité – non pas de la simple pluralité quantitative des mêmes mais de la pluralité qualitative des différents –. Monde commun qui, de la *polis* grecque à la démocratie moderne, assume la confrontation non seulement des opinions mais des actions, et définit la vie comme *vita activa*.

C'est en tout cas la signification – potentiellement polysémique – du *mitsein* que déploie Arendt et dont elle crédite parfois Heidegger. Dans « Le souci du politique dans la pensée européenne récente », elle écrit en

1. *Ibid.*, p. 61-62.

2. E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin-Michel, 1963, p. 158.

3. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 42.

effet : « parce que Heidegger définit l'existence humaine comme être au monde, il s'efforce de donner une signification philosophique aux structures de la vie quotidienne qui restent complètement incompréhensibles si l'homme n'est pas avant tout compris comme un être lié aux autres »¹. Et comme l'observe subtilement Jeffrey Barrash², dans sa préface à *Men in dark times*, elle interprète la phrase bien connue de Heidegger : « La lumière du public obscurcit tout » non pas comme une dénonciation du politique mais plutôt comme une dénonciation du social dont elle même souligne les dérives : le règne du « on ». Distinguant le « on » du « nous », et puisant dans la critique du « on » anonyme l'affirmation qui sera la sienne d'un nous pluriel fait de *qui*, de « quelqu'uns » « se manifestant par la parole et par l'action », Arendt crédite ainsi Heidegger d'une dénonciation du public non pas en tant que politique mais en tant que support de l'anonymat, de ce qu'elle-même nomme le social, là où la « masse » recouvre la pluralité d'un être ensemble fait de singularités, de *qui*, de « quelqu'uns ».

LECTURE ÉTHIQUE ET LECTURE POLITIQUE DU *MITSEIN*

Ainsi c'est en débattant avec ce qu'ils ont entendu, à tort ou à raison, résonner dans le *mitsein* heideggerien, en ce qu'il est un *mit-dasein*, que Levinas comme Arendt, – et aussi paradoxal que cela puisse paraître si on identifie Heidegger à sa dérive national-socialiste – puisent, pour partie du moins, la pensée de « l'être avec » qu'ils vont développer l'un et l'autre en des sens spécifiques, donnant lieu à deux philosophies pratiques qui prennent leurs distances non seulement avec la métaphysique mais avec l'ontologie.

Ces deux œuvres peuvent en effet apparaître comme deux variations sur le mot et sur le thème du *mitsein*. Elles s'accordent au moins en ce que le *mitsein*, « l'être avec », ne peut se penser dans la catégorie du même mais implique au contraire l'hétérogénéité et même la dissymétrie de ceux qui sont « avec » : altérité (Levinas) ou pluralité (Arendt) comme mise en cause de l'Un dont la menace résonne toujours dans le commun.

On ne peut cependant négliger le fait que l'articulation majeure de la pensée levinassienne de « l'être avec » est éthique, celle d'Arendt, politique. Là où Arendt le décline comme pluralité, et même pluralité des différents, dans un monde commun – à la lumière démocratique de

1. H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954).

2. J. Barrash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, P.U.F., 1995, p. 53.

l'égalité –, Levinas le décline plutôt dans le registre dissymétrique de l'altérité. Comme le souligne Anne-Marie Roviello dans *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*¹, il y a pour Arendt un certain hiatus entre éthique et politique alors que Levinas, qui pense fondamentalement l'altérité dans l'ordre éthique, cèdera – au moins pour partie – à la tentation d'incarner celui-ci dans un État, l'État d'Israël. Il conçoit ou fantasme en effet à certains moments un état éthique, un état « qui n'aurait pas les vices constitutifs de l'État parce que les hommes qui l'habitent entendent résister aux tentations de la politique », écrit-il dans *Difficile Liberté*² cédant ainsi à l'illusion d'une sorte de « fin de l'histoire » totalement étrangère à la pensée arendtienne.

Ainsi quand Levinas pense ou du moins rencontre le politique – et il faut souligner que cette dimension de sa démarche est seconde – c'est sur le mode d'une incarnation du bien, rejoignant d'une certaine manière – en d'autres termes – le fantasme hégéliano-marxiste d'une adéquation sinon de l'humanité du moins d'un peuple avec son essence dont Arendt se tient absolument éloignée. Il cède à la tentation de l'État éthique : « Il faut jugement et justice dès qu'apparaît le Tiers. Au nom même des devoirs absolus à l'égard du prochain, il faut un certain abandon de l'allégeance absolue qu'il appelle. Voici le problème d'un ordre nouveau pour lequel il faut des institutions et une politique, toute l'armature d'un État » écrit-il, ajoutant aussitôt « mais d'un État libéral : toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui »³. C'est ainsi qu'il conçoit l'État d'Israël, dans la conjonction sinon l'identification, de l'éthique et du politique. Comme l'écrit Miguel Abensour, « contre la thèse hobbesienne de l'État constitué pour limiter la violence entre les individus – l'homme est un loup pour l'homme – l'État pour Levinas est en quelque sorte un relai, une extension de la structure d'altérité »⁴, du moins dans ce cas exemplaire, le judaïsme rejoignant ainsi paradoxalement sous d'autres formes l'imaginaire chrétien de l'incarnation

Arendt quant à elle résiste à cette tentation. Pour elle l'être ensemble politique relève – sur le modèle kantien – d'une « finalité sans fin », d'une vigilance qui impose dans chaque conjoncture de « juger et de décider », sur

1. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1988, p. 46.

2. E. Levinas, *Difficile liberté*, op. cit., p. 366.

3. E. Levinas, *Entre nous*, op. cit., p. 122.

4. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », dans N. Frogneux et F. Mies (éd.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997), Presses universitaires de Namur, 1998, p. 177.

le qui vive, mobilisant l'imagination au-delà de l'image, sans représentation d'un État idéal, réel ou mythique, qui serait en quelque sorte l'équivalent de la « fin de l'histoire ». « La politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris » écrit-elle¹.

Quand durant la guerre elle soutient la nécessité pour le peuple juif de s'identifier autrement que dans les termes de leurs persécuteurs, c'est en termes d'appartenance à une « nation » qu'elle le fait – sans que la nation soit cependant jamais véritablement définie et ses composantes identifiées, ni dans ce cas ni dans les autres dont elle traite quand elle critique par exemple le démembrement de l'empire austro-hongrois dans *L'impérialisme*. La nation entérine plutôt un destin historique factuel – et ses membres doivent à ce titre bénéficier de droits trans-étatiques – intermédiaires entre les droits humains et les droits du citoyen. On perçoit cependant toute la difficulté et la complexité de la détermination d'une telle identité quand elle doit et veut éviter le piège des identifications². Et d'autant plus que la naissance est pour Arendt le motif d'une rupture et d'une novation – un commencement – alors qu'elle est pour Levinas une filiation – et même la filiation déterminée du fils assurant une certaine persistance du même dans l'autre sous la catégorie du « nom du père » (si présent par ailleurs chez les héritiers de Freud).

TU DOIS : LIBERTÉ ET/OU RESPONSABILITÉ

L'altérité se définit comme pluralité chez Arendt, rapport singulier avec la « hauteur » chez le second. L'injonction kantienne du « il faut » – l'impératif catégorique – proféré non pas abstraitement mais par la présence de l'autre – son visage et/ou sa parole – prend de part et d'autre la forme concrète du « tu dois ». Mais la médiation de la parole partagée – du dialogue – constitutive d'un espace tiers – d'un monde commun – l'emporte chez Arendt alors qu'elle reste pensée comme « face à face » chez Levinas, même s'il évoque ça et là la nécessité de la médiation,

1. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 42.

2. J'ai abordé ce délicat problème de la « nation » dans *Hannah Arendt : l'homme est-il devenu superflu ?*, Paris, Odile Jacob, 1999.

célébrant parfois d'un même mouvement l'économique et le politique alors que Arendt les garde distincts.

Dans la pensée de Levinas la notion de responsabilité dans la relation, assumant la dissymétrie (qu'avait illustrée initialement la dissymétrie du masculin et du féminin dans le rapport érotique) l'emporte sur celle de la liberté qui domine quant à elle la pensée arendtienne dans le registre de la pluralité. Et l'impératif du visage dans sa nudité – sur l'échange de la parole. Les métaphores levinassiennes sont en effet celles de l'immédiateté du face à face mais exprimée en termes de « hauteur », les métaphores arendtiennes celles du dialogue, soutenant pour la rencontre un monde où puisse se jouer une forme d'égalité, chacun devant s'y manifester « par la parole et par l'action ».

Le don domine ainsi chez Levinas dans un rapport toujours dissymétrique, figuré initialement dans le rapport érotique conçu exclusivement et unilatéralement comme rapport d'un désir masculin au corps féminin : rapport dissymétrique, destiné à souligner que la relation laisse subsister l'hétérogénéité, mais qui se départit difficilement d'une connotation hiérarchique – en termes de faible et de fort, et cela même si, sensible à la critique de ses propres disciples, Levinas rature ensuite cet exemple sans abandonner cependant son schéma –. Dans la description levinassienne, l'autre apparaît en effet toujours en position de demandeur : il (elle) est le pauvre, l'étranger auquel je porte secours, que j'assiste. « Il est le faible et je suis le fort » écrit-il. Ou encore : « il faut penser l'homme à partir de la condition ou de l'incondition d'otage – d'otage de tous les autres qui précisément, autres, n'appartiennent pas au même genre que moi, puisque je suis responsable d'eux sans me reposer sur leur responsabilité à mon égard qui leur permettrait de se substituer à moi, car même de leur responsabilité je suis en fin de compte, et dès l'abord, responsable. C'est par cette responsabilité supplémentaire que la subjectivité n'est pas le Moi mais moi »¹ écrit-il, évitant ainsi les pièges de la mêmeté.

Dans l'œuvre de Hannah Arendt en revanche le rapport à l'autre est inscrit d'emblée dans la dimension horizontale de la pluralité – qui qualifie le rapport politique dans sa version démocratique, depuis les Grecs – et articulé à la liberté. L'échange semble l'emporter sur le don. Mais ce n'est pas un échange de biens dont on peut s'acquitter et être quittes – la sphère du socio-économique – : c'est un échange de paroles et d'actions qui créent et soutiennent un espace tiers dont le commun reste ouvert, requérant une initiative incessante – un qui vive, un « naître » – initiative qui seule permet

1. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 111.

de soutenir ce commun toujours menacé malgré la durabilité de la constitution et des lois susceptibles de le garantir. Pour elle le rapport interhumain n'a pas l'immédiateté du nu – qu'ambitionnait initialement Levinas – : il est médié par la constitution d'un espace qui n'efface pas mais soutient au contraire la dissymétrie, voire l'irréductibilité de ceux qui s'y manifestent et qui s'y lient « par la parole et par l'action » restant cependant toujours « exceptés de la relation » et l'excédant, ce qui est la condition même de sa survie et de son renouvellement permanent. Comme dans la tragédie grecque qu'elle évoque à plusieurs reprises, les acteurs ne se manifestent que sous des masques. Il y a un hiatus entre le privé et le public.

On peut détecter une dimension plus puritaine, d'essence protestante, dans l'approche arendtienne du rapport interhumain, où le privé, et la dimension érotique qui le constitue – la passion, dont elle souligne avec tant de complicité la beauté dans *La ferme africaine* de Karen Blixen – appartient à l'ordre du caché et ne peut être la matrice de la compréhension du public. Le hiatus privé/public ou éthique/politique est en revanche estompé dans la pensée levinassienne.

LA TERRE PROMISE

Comparables tout à la fois par leur dette avouée envers la pensée initiale de Heidegger – le Heidegger d'avant les années 1930 – et la distance qu'ils prennent cependant avec elle, les rapports respectifs des deux penseurs et des deux œuvres au judaïsme, comme à la signification de l'État d'Israël sont profondément différents. On connaît l'importance de la pensée hébraïque et du texte biblique pour Levinas, ainsi que, politiquement, et sans relation nécessaire, l'idéalisation de l'État d'Israël qui lui tient à peu près lieu de théorie politique. Car la terre promise n'est plus pour lui le mouvement de la promesse que figure l'errance guidée par Moïse – mouvement infini de l'écriture d'un « *Livre à venir* » comme Livre impossible que scande son ami Maurice Blanchot¹ – mais un lieu déterminé, marquant ses frontières, et même un État qui, comme il l'écrit avec une candeur désarmante « échapperait miraculeusement aux avatars de l'État ». En ce point de la rédemption, éthique et politique coïncident. Israël est, comme le Christ des chrétiens, l'incarnation de Dieu dans l'histoire. A ceci près que le Christ, après sa brève apparition, remonte au ciel – même s'il laisse derrière lui le poids temporel redoutable de son Eglise –. Aussi articulée à la

1. M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

transcendance – à l'autre comme tout Autre – que soit la pensée de Levinas, elle semble soudain succomber à la tentation de l'immanence – de l'incarnation? – dans la forme d'un État : un État éthique. Une sorte de « fin de l'histoire ».

Arendt a elle aussi un rapport fondamental à sa judéité – rapport qui a fait l'objet de diverses analyses¹ – que la conjoncture historique ne manque pas de lui rappeler précocement. La première œuvre qu'elle écrit avant son exil aux États-Unis (et qui ne paraîtra que beaucoup plus tard) est une biographie : *Rahel Varnhaegen, histoire d'une femme, juive allemande à l'époque des Lumières*, illustrant la double stigmatisation de la femme et de la juive, qui comporte peut-être des éléments conscients ou inconscients d'auto-analyse.

Réagissant à la violence de l'antisémitisme et du génocide, Arendt en vient à concevoir le peuple juif comme une nation, et relevant de droits à ce titre². A la différence de Levinas, elle ne juge cependant pas opportun de faire de la terre sainte autre chose qu'un lieu de référence intellectuelle et spirituelle qu'incarne l'Université hébraïque. Elle considère que ce serait un contresens que de changer « le peuple du Livre en peuple de papier » c'est à dire de contrat, comme elle l'exprime de manière lumineuse. Son opposition à la fondation de l'État d'Israël avant 1948 – elle signe avec Einstein une lettre publique de mise en garde – lui vaudra la suspicion durable d'une partie de la communauté juive – dont elle ne manque pourtant pas de se revendiquer, mais dans un registre trans-étatique.

Il faut souligner que ses références sont pour partie issues de la culture chrétienne – on ne peut oublier que son premier travail porte sur Augustin³ – dans la lignée du protestantisme allemand où spirituel et temporel sont distincts. Elle emprunte d'ailleurs probablement aussi à cette tradition le thème récurrent de la natalité – qui se substitue en quelque sorte dans son œuvre à celle de la « terre promise » –. C'est qu'elle place quant à elle le salut dans la naissance de « nouveaux venus » : l'événement – répétable – plutôt que l'avènement. La terre promise n'est que le recommencement de la promesse qu'incarne l'humanité et non une terre identifiable comme patrie. Car il y a de nombreux commencements, *many beginnings* : c'est

1. M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

2. J'ai analysé ce rapport complexe de la nation à l'état dans *Hannah Arendt, l'homme est-il devenu superflu?*, Paris, Odile Jacob, 1999.

3. H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Deuxièmes Tierce, 1991 ; rééd. Rivages, 2000.

sans doute sa manière à elle d'entendre résonner *Sein und Zeit*, l'Être comme Temps.

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

Malgré leurs divergences certaines, ce qui permet la confrontation de ces deux œuvres, c'est qu'elles n'ont ni l'une ni l'autre prétention métaphysique, pas plus qu'elles ne s'attachent prioritairement à élaborer une théorie de la connaissance – même si on n'oublie pas le livre laissé inachevé par Arendt, *La vie de l'esprit* auquel elle se consacre avant de mourir, s'accordant enfin le droit de penser spéculativement, à distance de tout enjeu immédiat.

Ces œuvres développent donc l'une et l'autre, dans une conjoncture historique profondément bouleversée, une pensée de l'altérité ou de la pluralité, à la fois synchronique et diachronique dans le registre éthique et/ou politique : « Priorité de l'altérité vécue sur la connaissance de l'autre. Brisure de la raison théorique » écrit Levinas¹ et il situe « l'intrigue de l'altérité avant le savoir »² ce que pourrait ratifier Arendt.

Mais chez Levinas, ainsi que nous l'avons rappelé, l'altérité prend la forme de la nudité – en son sens fort – nudité qui caractérise au moins le visage qui s'offre sans déguisement. C'est à partir de son inscription sexuée initiale que la notion d'altérité est structurellement inscrite par lui dans l'ordre de la dissymétrie, mais d'une dissymétrie que trouble toujours le risque de la hiérarchie – l'ordre des rapports entre le fort et le faible – dans l'ambiguïté de son rapport à la responsabilité. En revanche, le rapport à l'autre énoncé par Arendt distingue d'emblée le privé du public. Et il n'est jamais « nu » : il ne peut s'accomplir que par la médiation du langage qui crée un espace de rencontre défini comme pluralité non pas des mêmes mais des égaux. Ainsi les analyses de l'altérité déployée par les deux philosophes, dans l'ordre immédiat du visage (Levinas) ou dans l'ordre médiat du langage (Arendt) ne sont pas sans parentés mais ne se recouvrent pas, pas plus qu'elles ne sont opposables.

Tous deux partagent une même position critique à l'égard de la conception dialectique de l'histoire (Hegel) qui recouvre de sa généralité la diversité des conjonctures et l'importance de l'initiative singulière, celle des « quelqu'uns » pour y faire face. Car le rapport à l'Être ne relève pas du savoir mais du faire être. Il requiert pour l'un et l'autre l'initiative

1. E. Levinas, *Entre nous*, op. cit., p. 198.

2. E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 111.

singulière. « Penser par soi-même et agir avec les autres » (Arendt) est un impératif incontournable et incessant.

Philosophies pratiques, philosophies de l'urgence face à un monde décomposé, la question qui semble retentir dans ces deux œuvres sur des tons et à des titres différents est celle du « vivre ensemble ». Mais dans l'approche de cette question, la métaphore du voir et de la vision – même redéfinie par le visage qui en est en quelque sorte le démenti – reste centrale chez Levinas, alors que celle de la parole et de l'écoute domine chez Arendt, faisant davantage écho à Heidegger. Toutes deux relèvent cependant d'une insistance sur l'unique : le non généralisable et le non répétable de ce qui fonde le commun comme le commun des exceptions « s'exceptant dans la relation ». Toutes deux relèvent, sous les métaphores du visage ou du langage d'une même tradition iconoclaste – « tu ne feras point d'image » – : la clôture de la représentation.

Malgré les similitudes que l'on peut tenter de repérer et d'identifier dans ces deux pensées – et qu'impose l'exercice de leur confrontation sinon de leur comparaison – en ce qu'elles privilégient le rapport à l'autre sur le rapport à l'Être, l'écoute de l'autre sur l'écoute de l'Être, leur structure est cependant profondément différente. Car pour Levinas le rapport éthique à l'altérité n'est pas un choix entre le bien et le mal, entre l'amour et la haine, entre l'indifférence et l'attention, qui postulerait une définition de l'humain antérieure à cette alternative ; elle est plutôt ce qui distingue constitutivement l'humain de l'inhumain. L'humanité est un enjeu et non un fait à partir duquel s'opéreraient des choix entre le bien et le mal. C'est pourquoi Levinas parle d'une brisure de la raison théorique ou de l'ontologie. A chaque moment dans chaque conjoncture s'opère le départ entre humanité et inhumanité. L'éthique ou le politique n'est pas un après de l'ontologie : c'est sa structure même. En me déroband à l'appel de l'autre, je ne commets pas le mal : je régresse vers l'infra-humain, et en quelque sorte je ne suis pas.

Être humain c'est être en proie à l'autre. « Suis-je le gardien de mon frère ? Ces questions n'ont de sens que si on a déjà supposé que le moi n'a souci que de soi, n'est que souci de soi » écrit Levinas¹. Sortir de soi est la seule condition d'être soi, de n'être pas une simple substance, même pensante. Tel est le sens pour Levinas de « l'autre avant l'être », « autrement qu'être » ou « au-delà de l'essence ». Mais n'est-ce pas ce dont attestait

1. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 186.

Arendt quand elle traitait Eichman non comme un coupable mais comme un infra-humain ? Ce qui lui fut violemment reproché.

« Être ou ne pas être » : voilà la question. L'humanité de l'homme n'est pas un fait mais un acte qui articule liberté et responsabilité. Celui qui s'exclut de l'humanité, celui qui porte atteinte à l'humanité n'est pas la victime mais le criminel. Et chacun, chaque quelqu'un est appelé dans l'éphémère de sa vie mortelle à attester de l'humanité.

C'est ainsi que la pensée de Levinas se surimprime sur celle d'Arendt sans s'y opposer, sans non plus la compléter, et sans pouvoir être confondue avec elle. Et que, dans l'une et l'autre, « l'être pour la mort » se fait « être pour la naissance ».

Françoise COLLIN

Écrivaine et philosophe, fondatrice des Cahiers du Grif

HANNAH ARENDT : AMOR MUNDI PENSER ET AGIR APRÈS LE TOTALITARISME

Présentation : L'expérience de l'holocauste et du totalitarisme fut pour Arendt le point de départ d'une critique radicale de la tradition politique et philosophique européenne. Cette critique porte avant tout contre la pensée moderne du processus, et contre le subjectivisme moderne, en lieu et place desquels Arendt a introduit la notion d'inter-esse, l'« entre » les hommes et femmes, procédant par là à une redéfinition du politique.

Ce faisant, elle a ouvert une perspective encore présente pour une pensée et une action critiques et concrètes, instituant un pouvoir sans hiérarchie, contre la violence.

Quand, à la fin de sa vie, Hannah Arendt écrit son livre « La Vie de l'Esprit » elle rappelle la pensée de Platon qui avait vu dans l'étonnement muet la source de toute pensée. Il s'y agit d'une pensée qui se distingue complètement de la métaphysique, ne s'occupe pas des généralités et entités comme éternelles ou nécessaires, mais qui relève plutôt de l'accidentel, du phénoménal, des événements. Chez Platon, selon Arendt, « désigner l'étonnement émerveillé comme motif de la philosophie ... ne laissait pas d'espace pour l'existence réelle de la disharmonie, de la laideur, et en définitive du mal »¹. Arendt amplifie la dimension de l'étonnement face à la beauté et à l'harmonie du monde en y introduisant la dimension de l'étonnement face au mal, c'est-à-dire la dimension qui a bouleversé le ^{xx}e siècle avec la domination totale et le phénomène du meurtrier de masse bureaucratique.

Pour Arendt, penser n'est pas un acte de la volonté mais un besoin humain, et la réaction de l'étonnement « un pathos, pas un acte, mais une

1. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1. *Das Denken*, München, Piper, 1979, S. 151 ; trad. fr. *La vie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1981.

souffrance, une expérience. »¹. Cet état de réflexion sur tout qui constitue l'expérience de la domination totale faisait d'Arendt une penseuse de la pensée et de l'action sur fond de totalitarisme.

Née à Hanovre, elle grandit à Königsberg dans une famille juive assimilée, fut influencée par sa mère militante politique dans le cadre d'une social-démocratie là encore très gauchiste. Elle lisait Kant très jeune et un peu plus tard *La psychologie des conceptions du monde* de Karl Jaspers. Elle a dû quitter le lycée pour désobéissance envers un professeur et passer son baccalauréat comme lycéenne externe. Elle a étudié chez le jeune Heidegger, qui fascinait les étudiants du fait de ne pas être un professeur enseignant simplement la philosophie, mais quelqu'un qui produisait lui-même de la philosophie. Elle a également étudié la théologie et a passé son doctorat chez Jaspers avec une thèse sur le concept d'amour chez Saint Augustin.

Elle a ensuite commencé à écrire un livre sur les tentatives (qui aboutirent à l'échec) d'assimilation de la juive Rahel Varnhagen au temps du romantisme allemand, un travail qu'elle a dû interrompre à cause de la prise du pouvoir par Hitler. Elle terminera ce livre seulement quelques années plus tard avec la conclusion que ce n'est pas l'assimilation qui peut garantir à une minorité une place sûre dans la société, mais seulement l'égalité des droits et une conscience de soi comme acteurs.

En 1933, Arendt fuit par la Suisse à Paris et elle y travaille jusqu'en 1939 dans différentes organisations, entre autres dans la Youth Aliyah, qui sauvait de jeunes Juifs européens en les envoyant en Palestine. Elle se définissait elle-même comme une « assistante sociale » et se distanciant fortement des cercles académiques. Dans une interview à la télévision allemande en 1964 elle disait : « Le problème personnel n'était pas ce que nos ennemis faisaient, mais ce que nos amis faisaient. Ce qui se passait alors dans une *onde de mise au pas* qui était assez consentie, qui, en tout cas, ne se produisait pas encore sous la pression de la terreur, c'était comme si se formait un espace vide autour de soi... Et je pouvais constater que, parmi les intellectuels, la mise au pas était pour ainsi dire la règle, mais pas parmi les autres. Et cela, je ne l'ai jamais oublié. »². Cette « déformation professionnelle » la confortait dans la décision de ne plus jamais toucher à quelque nouvelle « histoire intellectuelle ».

Après l'occupation de la France par l'Allemagne Arendt est internée dans le camp de Gurs, dans le sud de la France; elle s'en évade en 1940 pour gagner les États-Unis à partir de Lisbonne. Elle s'y engage avec des articles

1. *Ibid.*, p. 143.

2. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, op. cit., p. 56.

polémiques dans le journal juif-allemand « Aufbau » (Construction) pour une armée juive indépendante, contre le sionisme et, jusqu'à la fondation de l'État d'Israël, pour une communauté binationale au lieu d'un État juif dominé par des sionistes. En 1951, elle publie son livre « Les Origines du Totalitarisme », en 1958, son livre « La Condition Humaine » sur la disparition de la politique aux temps modernes et l'apparence de notre société de travail et de consommation moderne, en 1963 son récit sur « Eichmann en Jérusalem » et son livre « Sur la Révolution » comparant les modèles différents de la fondation de la liberté politique aux États-Unis et en France. En 1969 elle publiait, à l'occasion du mouvement international des étudiants, son essai sur la différence entre pouvoir et violence, et en 1970 à propos de la guerre au Viet Nam son essai sur « Le mensonge dans la politique ».

Plusieurs de ses manuscrits sont restés inachevés, comme « La Vie de l'Esprit », ou inédits, comme ses études sur Karl Marx et la tradition occidentale de la pensée politique, ou encore son introduction à la politique. En Allemagne on l'a longtemps perçue seulement comme une penseuse critique de la société du travail, ses analyses de la domination totale et d'Eichmann incommodant les contemporains d'Eichmann, tandis que la génération plus jeune sympathisait trop avec le communisme et son héritage réformé, l'École de Francfort, pour discuter ouvertement de son œuvre. En outre, Arendt n'entraînait pas dans le camps des opposés de la pensée de l'après-guerre, sa pensée n'était ni du côté des philosophes avec leurs systèmes de penser dans les universités, ni du côté des scientifiques politiques avec leurs théories du jeu et du comportement stratégique. Dans une discussion elle déclarait : « Vous me demandez où je me situe. Je ne me situe nulle part. Je ne participe pas vraiment à un courant de pensée contemporaine ou à quelque autre pensée politique. Non parce que je veux être particulièrement originale – plutôt, cela résulte simplement de ce que je ne peux être casée en aucun lieu. »¹. La raison de cela est son attitude critique qui la menait à une « pensée sans terrain d'appui », une pensée par laquelle elle repensait tout à nouveaux frais, jusques et y compris l'apparemment plus évident. « Ce qui seul peut nous aider, dit-elle dans une interview, face aux événements du xx^e siècle, c'est réfléchir, repenser ». Et penser signifie penser constamment de manière critique. Et penser de manière critique implique toujours être contre. Tout penser mine en fait tout ce qui existe comme règle rigide, comme convictions communes etc.

1. « Discussion avec une amie et des collègues à Toronto », dans H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, édition par U. Ludz, München, Piper, 1996, p. 109

Tout ce qui se produit dans la pensée est soumis à un examen critique de ce qui existe. Ça veut dire qu'il n'y a pas de pensées dangereuses – pour le simple fait que la pensée elle-même est une entreprise dangereuse... Cependant je crois que ne pas penser est encore plus dangereux¹.

Je voudrais à présent examiner trois aspects de plus près parce qu'ils ont une importance particulière dans l'œuvre de Hannah Arendt pour la redéfinition de penser et agir après le totalitarisme :

1. La critique de la pensée moderne du processus
2. La critique du subjectivisme moderne et l'introduction, en son lieu et place, de la notion du « entre » les hommes et femmes et
3. La redéfinition du politique.

LA CRITIQUE DE LA PENSÉE MODERNE DU PROCESSUS

À l'origine des temps modernes, il n'y a pas seulement les découvertes du monde, extérieur et intérieur (par les circumnavigations et par l'invention du télescope et du microscope), mais en même temps l'éloignement du monde sous la forme « d'une évasion du monde vers l'univers et de l'évasion du monde vers la conscience de soi. »². Avec la conquête du cosmos et l'évasion hors du monde se produit l'alternance de triomphe et de désespoir qui se succèdent durant les temps modernes. « Historiquement parlant, [écrit Arendt] « tout se passe comme si la découverte de Galilée avait démontré d'une manière évidente que la crainte la plus oppressante comme les espoirs les plus exubérants de la spéculation humaine, la crainte ancestrale que nos sens, c'est à dire les organes qui nous transmettent la réalité, pouvaient nous duper, et, d'autre part, le désir d'Archimède de connaître un point hors du monde à partir duquel on pourrait soulever le monde, n'avaient pu se réaliser qu'ensemble ; comme si le désir de hisser le monde hors de ses gonds n'avait pu être exaucé qu'à la condition de la perte radicale du monde et de la réalité. »³. Cette alternance se reflète dans le retour constant des mouvements pendulaires entre les phases des lumières et du romantisme. Ceux qui ont été le plus loin dans cette voie, comme Schrödinger et Heisenberg, ont dû constater qu'ils aboutissaient à une situation « dans laquelle l'homme a précisément perdu l'objectivité du

1. Entretien télévisé avec Roger Errera, *Ibid.*, p. 123.

2. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper, 1983, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 256.

monde naturel de sorte qu'il découvrirait soudain qu'en chassant le monde objectif, il se retrouvait toujours seulement face lui-même »¹.

Cette perte du monde est constamment accompagnée d'une pensée toujours plus formelle en termes de processus. Dans son livre sur la domination totale, Arendt écrit de façon impressionnante que la caractéristique et en même temps le côté le plus stupéfiant des idéologies totalitaires consiste, en son fond, moins dans les contenus de la propagande que dans le mouvement autonome d'une logique abstraite. Il s'agit donc d'une purge du contenu en faveur d'un automatisme de processus (qui dit A doit aussi dire B, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, etc.). Cette pensée du processus universel et englobant a des précurseurs dans les sciences historiques et naturelles. « Le déplacement de la question du Pourquoi et du Quoi au Comment implique écrit Arendt, que les objets de la connaissance sont des processus de formation et non pas les choses ou formes éternelles du mouvement, ce qui signifie que l'objet de la recherche n'est pas au fond la nature ou l'univers mais une histoire... C'est ainsi que le concept de processus prend la place occupée auparavant par le concept de l'être, ou plutôt l'être n'est plus vécu que comme processus. »². Concernant la fission nucléaire et l'usage pacifique ou belliqueux, les chercheurs des sciences naturelles non seulement *pensent* en termes de processus mais ils finissent également par les *déchaîner*; ce sont des processus qui finalement ne s'arrêtent même plus devant l'existence humaine.

Ce ne sont donc pas seulement les mouvements ou systèmes totalitaires qui menacent la civilisation mais ce sont déjà leurs « éléments et origines », telle la pensée en termes de processus qui existent avant le totalitarisme et aussi après, aujourd'hui encore. Il va de soi qu'une pensée en termes de processus tend à exclure toute forme de contingence et de spontanéité, en clair : liberté, pluralité et politique. À ces éléments appartient également la transplantation de l'activité de fabrication, de la manufacture, dans le domaine de la politique, faisant ainsi entrer la violence dans la politique : la création d'une société meilleure, de l'homme neuf, etc.

1. H. Arendt, « Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen », in *Hannah Arendt In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München, Piper 2000, p. 385 ; trad. fr., « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », dans *La crise de la culture*, Paris, Idées-Gallimard, 1972.

2. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 256, 289.

LA CRITIQUE DU SUBJECTIVISME MODERNE ET SON REMPLACEMENT
PAR UN CONCEPT DU « ENTRE-LES-HUMAINS » INTER-ESSE

Entre-temps nous nous sommes si bien accoutumés à nos valeurs communes, quasi européennes, de la réalisation de soi et de l'autonomie que nous les considérons comme l'unique alternative à l'hétéronomie et comme l'incarnation de la liberté. Mais pour Arendt la contradiction entre hétéronomie et autonomie ne représente que les deux cotés de la même impasse. C'est l'impasse d'une aliénation au monde qui passe par le retour du subjectivisme à l'intériorité, à l'épanouissement de l'individu. Pour cet individu l'extrême certitude existe seulement en lui-même et il ne peut compter que sur soi. Les autres s'estompent comme purs objets, et la pluralité se perd dans la masse. Les humains de la modernité avec ses intérêts accrus pour les faits scientifiques, avec son réalisme poussé jusqu'aux Reality Shows, ont perdu de vue la réalité. Ainsi rien n'était plus évident que de chercher dans ce monde subjectiviste et incertain une orientation extérieure, dans les processus et les visions du monde (*Weltanschauungen*). Parmi celles-ci étaient particulièrement attrayantes celles qui reflétaient ce subjectivisme : sur le plan des États la doctrine de la souveraineté, dans le domaine de la politique le pathos de la volonté générale et au niveau de l'individu l'invention de la volonté. Sur tous ces plans, il n'y a pas de pluralité, aucun plan horizontal du parler et de l'agir ensemble, mais seulement mutisme et avec lui violence immanente.

Pour Arendt le monde n'était pas seulement le monde des objets qui nous environnent, mais surtout le monde qui naît entre les humains dès qu'ils parlent et agissent ensemble. Cela exige la reconnaissance de la pluralité et des relations mutuelles, et cela ne veut pas dire autre chose que l'abandon du subjectivisme. Cette perspective a une série de conséquences :

- premièrement : nous n'expérimentons plus qui nous sommes par l'introspection pure mais par la rencontre avec les autres, par « la révélation de la personne en parlant et agissant » ;

- deuxièmement : la liberté ne peut plus exister comme simple liberté passive d'être libre de quelque chose, ce qui est suffisant pour le sujet dans ses relations avec soi-même,

- troisièmement : un des grands défis du xx^e siècle est celui du jugement indépendant. À la question : comment peut-on juger en tant qu'individu dans des conditions inédites, Arendt répond également dans une perspective intersubjective : ne subordonner l'événement particulier à aucune logique générale, mais le juger en considération d'une pluralité de perspectives. La banalité du mal d'un Eichmann consistait, comme le dit

Arendt, dans l'absence de pensée, dans le renoncement à l'examen de cette pluralité de perspectives.

–quatrièmement : Arendt conclut de cette perspective intersubjective que des phénomènes politiques eux aussi peuvent seulement être compris de façon sensée dans cette perspective du Entre-les-humains. Ainsi, de même qu'elle établit la liberté entre les gens agissants, de même elle définit la politique comme un phénomène qui ne peut naître qu'entre eux. Elle définit encore de la même manière pouvoir et violence du point de vu du Entre : le pouvoir naît par le consensus entre des gens agissants et personne ne peut posséder le pouvoir tout seul ; par contre la violence détruit l'action et avec elle le « Entre » ; lorsqu'elle est utilisée, on ne parle pas, parce que la violence est muette *per se* ;

–cinquièmement : cette orientation vers la pluralité et le Entre exclut toute forme d'explication de l'action par des systèmes logiques. Arendt met sa confiance par contre dans l'expérience ; c'est pourquoi elle décrit dans le dernier chapitre de son livre sur la domination totale non seulement les relations de propagande, idéologie et terreur, mais aussi comment des hommes et femmes devenaient susceptibles de s'ouvrir à la propagande et à l'idéologie, du fait de leur expérience de leur devenir simple partie d'une masse sans orientation, ils cherchaient un point d'appui ferme.

–sixièmement : par sa manière de penser et d'écrire, Arendt applique elle-même la forme concrète du jugement en incluant des perspectives multiples, réelles ou possibles. Et cela signifie que sa manière d'écrire est concrète et illustrative. Elle utilise des images de penser pour décrire le neuf, et elle écrit comme dans un dialogue imaginaire avec ses lecteurs, ce qui confère à ses écrits à la fois intensité et vivacité. Un style qu'on peut définir comme une pensée poétique, parce qu'il donne de la vie à la pensée politique et philosophique.

LA REDÉFINITION DU POLITIQUE

Arendt nous laisse une sorte d'anthropologie politique. Elle consiste en la pluralité humaine comme condition humaine, en l'intersubjectivité, en la spontanéité et en l'imprévisibilité de l'action et donc en l'ouverture nécessaire de la pensée dans la mesure où elle doit comprendre la réalité. La politique doit se laisser guider par elle, si elle ne doit pas être gouvernée par le subjectivisme et la doctrine de la souveraineté, par la violence ou « la froideur glaciale de la logique » (Hitler).

Pour Arendt il n'y avait pas seulement la contradiction entre démocratie et dictature. La domination totale avec ses éléments et origines dans la pensée et l'action des temps modernes exigeait une alternative qui, selon

Arendt, s'ancre dans une tradition cachée dans la pensée politique et philosophique qui refuse le principe de souveraineté en faveur du principe du fédéralisme, qui surmonte la contradiction entre dominant et dominé en faveur des individus qui agissent ensemble et qui abolit la distinction des minorités et majorités nationales en faveur des représentations égales.

Les expériences de son second mari, Heinrich Blücher, ont été d'une valeur inestimable dans le développement de sa pensée politique. Arendt développait par ses discussions communes la symbiose d'une critique de la pensée communiste et d'une critique de la pensée sioniste. Elle remarquait dans une lettre à Jaspers : « Mon existence non-bourgeoise ou littéraire repose sur le fait que j'ai appris à penser politiquement et historiquement à cause de mon mari, d'une part, et que je n'ai pas cessé, d'autre part, de m'orienter historiquement et politiquement à partir de la question Juive. »¹. Blücher qui a quitté le PC allemand à Paris en 1936 critiquait la théorie et la pratique stalinienne, mais il voulait préserver l'action spontanée, la tradition des conseils, telle qu'elle s'était à nouveau manifestée pendant la révolution française, dans l'autogestion des colonisateurs anglais en Amérique du Nord, et dans des mouvements comme celui de la Révolution Hongroise en 1956. Arendt défendait la minorité juive et réclamait son indépendance politique, non pas cependant dans une organisation sioniste, mais dans une Europe fédérée.

Dans la pensée politique d'Arendt les traditions républicaines prémodernes s'unissent aux idées modernes de conseil. C'est pourquoi Arendt avec sa critique des temps modernes n'est ni conservatrice ni révolutionnaire, elle n'est pas non plus une libérale et encore moins une théoricienne de la société civile. Elle nous rappelle plutôt que la liberté ne reste vive et ne se préserve que quand elle est gonflée de vie par des gens agissants et quand les acteurs peuvent créer un espace politique qui en reçoit par la même protection.

L'action politique ne peut pas être produite artificiellement; elle reste peut-être toujours un phénomène rare, un vrai miracle, comme le dit Arendt. Les périodes paraissent être d'une durée plus longue. Arendt les appelle apolitiques, durant lesquelles la politique n'est autre chose qu'une administration, qu'une domination bureaucratique de personne.

La critique d'Arendt aiguise le regard face aux menaces immanentes. Pensons seulement au nouveau concept polémique de droits de l'homme qui s'entremêle à une politique hégémoniale; pensons à la manière dont

1. Lettre du 29 Janvier 1946, *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*, éd. par L. Köhler et H. Saner, München-Zürich, Piper, 1985, p. 67 ; trad. fr., *Correspondance Hannah Arendt – Karl Jaspers, 1926-1969*, Paris, Payot, 1995.

l'Union Européenne traite le problème des réfugiés à ses frontières. Tout aussi alarmant est l'évolution de la démocratie libérale vers une démocratie de purs consommateurs et le mélange de l'administration politique avec une mise en scène publicitaire¹. Et finalement restent les analyses actuelles de Arendt sur la manière dont l'homme des temps modernes essaie de maîtriser la nature, au commencement la nature extérieure et maintenant la nature intérieure, génétique, par ce que j'appelle une révolution biologique.

Malgré ces analyses dégrisantes, malgré ses vues sur un siècle horrible et la fragilité consternante de notre civilisation, Arendt n'était pas du tout pessimiste. Bien au contraire : elle aimait le monde – le monde au sens de la pluralité, des humains agissants et de l'amitié. Une amitié pas seulement privée mais surtout publique, une amitié des citoyens qui se sentent responsables pour le bien commun et qui ne le défendent pas, comme le citoyen inquiet, par l'appel à l'action d'un l'État fort, mais au contraire par la joie d'agir ensemble. On peut dire qu'Arendt était curieuse des gens et des pensées et se sentait seulement vivante parmi eux. En 1955 elle écrivait à Jaspers : « Cette fois je veux vous apporter l'étendue du monde. J'ai commencé à aimer le monde si tard, à vrai dire seulement ces dernières années, je devrais donc pouvoir le faire. Par gratitude, je veux appeler mon livre sur les théories politiques, *Amor Mundi*. »². Finalement elle l'appela *La Condition Humaine*.

Par son refus de la philosophie traditionnelle, avec sa métaphysique et sa priorité accordée à la *vita contemplativa* sur la *vita activa*, Arendt ne critiquait pas seulement l'aliénation des philosophes au monde, mais elle surmontait en même temps la séparation entre raison et passion. Et par son refus de la science politique traditionnelle avec sa distinction évidente entre dominateurs et dominés et son identification du pouvoir à la violence, Arendt ne critiquait pas seulement la violence inhérente à la pensée politique, mais elle ouvrait en même temps l'espace du Entre. Après le totalitarisme, il n'y avait plus, pour Arendt, de retour possible à la tradition occidentale de la philosophie et de la politique. Ce qui alors devenait nécessaire, et reste nécessaire aujourd'hui, c'est la redéfinition de notre existence contre cette tradition, ce qui implique de trouver la réponse à la question de savoir ce que nous faisons quand nous pensons et quand nous agissons.

Wolfgang HEUER
Professeur à la Freie Universität Berlin

1. R. Reich, *Supercapitalisme*, Paris, Vuibert, 2008.

2. Hannah Arendt – Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, op. cit., p. 301.

L'IDÉE DU PROPREMENT HUMAIN SELON ARENDT ET LEVINAS ¹

PRÉSENTATION

Le propre de l'homme peut désigner un propre de l'homme en tant qu'animal ou un propre de l'homme en tant qu'homme. Le propre de l'homme en tant qu'homme peut désigner soit un propre qui s'accomplit dès qu'il y a hominisation (passage de l'animal à l'homme), telle la capacité de raisonner selon Kant ou l'appartenance à un monde d'après la phénoménologie, soit un propre qui se présente comme une norme, qui n'advient que par une aptitude à accéder à une authenticité, telle l'aptitude à éprouver un respect pour la loi morale selon Kant, ou à être à la hauteur de ce que l'on est en propre pour la phénoménologie heideggerienne. Enfin le propre qui advient par un pouvoir d'accéder à une authenticité peut être soit un propre considéré comme authentiquement humain au sein d'une humanité particulière, soit un propre qui advient par le pouvoir de prendre une distance par rapport à toute humanité particulière. On peut se demander si Arendt et Levinas n'ont pas associé au sein d'une même expérience, soit l'action politique, soit l'expérience d'autrui comme visage, des traits qui

1. Abréviations utilisées pour les œuvres de Levinas : *Altérité et transcendance*, (cité AT), Fata morgana, 1995 ; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (cité EE), Paris, Vrin, 1967 ; *Entre nous*, (cité EN), Le Livre de Poche, 1993 ; *Hors sujet*, (cité HS), Le Livre de Poche, 1997 ; *Liberté et commandement*, (cité LC), Le Livre de Poche, 1999 ; *Totalité et infini*, (cité TI), Martinus Nijhoff, 1961 (1984) ; *Difficile liberté*, (cité DL), Le Livre de Poche, 2003.

Abréviations utilisées pour les œuvres de Hannah Arendt : *Totale Herrschaft : Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Taschenbuchausgabe (serie Piper) ; *Vita activa : Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Taschenbuchausgabe (serie Piper).

Vita activa est la version allemande, établie par H. Arendt, du livre *The Human Condition* (1958), traduit en français sous le titre *La condition humaine*. Sur les variantes entre la version anglaise et la version allemande, cf. Ch. Ferrié, « Une politique de lecture : Arendt en allemand », *Tumultes*, n°30, Paris, Kimé, 2008.

relèvent d'une authenticité définie par une idée d'humanité historiquement advenue et d'une authenticité comme pouvoir universellement humain de se soustraire à toute humanité particulière et d'accéder à une humanité indéterminée.

A L'IDÉE DU PROPREMENT HUMAIN

§ 1 *La disposition humaine à l'animalité, à l'humanité et à l'authenticité*

Selon une définition devenue canonique, qui remonte à Aristote, le propre désigne, concernant un ensemble d'individus, ce qui vaut pour tous, seulement pour eux, toujours sauf accident. *Omni, soli et semper*, selon la formule médiévale. S'agissant de l'homme, le propre peut relever d'un propre de l'homme en tant qu'animal ou d'un propre de l'homme en tant qu'homme.

En tant qu'animal, l'homme appartient à une espèce, l'espèce humaine, appelée *Sapiens*. Il présente, comme n'importe quel autre animal, d'une part, des caractères qu'il a en commun avec d'autres espèces – soit avec *toutes les espèces vivantes* (naître, se nourrir, se reproduire, périr), soit avec *toutes les espèces animales* (être hétérotrophe¹), soit avec *quelques espèces vivantes* (l'interfécondité²), soit avec *quelques espèces animales* (avoir des dents), soit avec *les autres espèces de son genre prochain*³ (une bipédie permanente) – et, d'autre part, des caractères qui sont propres à son espèce, appelés précisément « spécifiques » (avoir *telle* dentition, avoir un menton avancé). Par les traits qui lui sont propres, une espèce animale, quelle qu'elle soit, *se différencie* de toutes les autres espèces vivantes. La dentition de *Sapiens*, la forme de son crâne, sont des caractères qui sont propres à notre espèce : ils la différencient de toutes les autres espèces animales. La dentition des membres de notre espèce est propre à celle-ci, comme la dentition du loup est un propre du loup ou, pour reprendre un exemple d'Aristote, comme hennir est le propre du cheval. Un propre de l'espèce humaine – un propre *spécifique* de l'homme – est un propre de l'homme *en tant qu'animal*.

1. De même que tous les animaux (mais aussi la plupart des plantes dépourvues de chlorophylle), l'homme est hétérotrophe, c'est-à-dire un être vivant qui se nourrit de substances organiques.

2. La capacité de se reproduire par croisement.

3. Le genre prochain de *Sapiens* est *Homo*, qui comprend une douzaine d'espèces aujourd'hui disparues.

Le propre de l'homme *en tant qu'homme* ne désigne pas un caractère « spécifique » mais un caractère qui différencie l'homme non pas seulement de toutes les autres espèces animales mais, plus fondamentalement, de l'animalité qu'il partage avec elles. L'appartenance de l'homme à un monde commun et sensé (à un monde qui tend à se confondre soit avec une religion soit avec une culture, mais qui est aussi le monde de l'humanité tout entière¹), est un propre de l'homme en tant qu'homme². Elle est un propre puisqu'elle caractérise *tous les hommes, seulement eux*³, *toujours sauf accident*⁴. Elle est un propre de l'homme *en tant qu'homme* car elle est constitutive de l'humanité de l'homme : une perte du monde commun (une démondanésation), qui peut se produire « par accident », entraîne en effet, inévitablement, une déshumanisation, comme peuvent en témoigner

1. Cf. Husserl : nous faisons partie d'un monde particulier, « mais nous tous, les hommes, nous faisons aussi partie du monde », à savoir du monde universel (Allwelt) ou du monde de l'humanité universelle, *Husserliana* XV, p. 399 ; trad. fr., *Sur l'intersubjectivité*, II, Paris, P.U.F., 2001, p. 352.

2. En renonçant à établir une frontière nette entre l'homme et l'animal, en montrant que certains animaux peuvent, par exemple, apprendre et transmettre, avoir un langage, former des cultures, se conformer à une éthique, danser, bref en mettant en question la notion même d'un propre de l'homme en tant qu'homme, une certaine philosophie contemporaine pense être en rupture avec une tradition anthropocentrique. Elle représente plutôt un accomplissement de cette tradition. Car en réduisant l'altérité de l'animal, en cherchant à mettre en lumière ce que des animaux auraient en commun avec nous, ils ne peuvent pas ne pas faire ressortir une infériorité de l'animal. En effet, si certains animaux ont, en un sens, une culture, il s'agit d'une culture qui, en comparaison des cultures humaines, apparaîtra plutôt comme un rudiment de culture. Si certains animaux ont, en un sens, un langage, il s'agit d'un langage plus pauvre que le langage « proprement » humain. Montrer que des singes sont capables de peindre, des oiseaux de danser, n'est-ce pas faire ressortir un domaine où leur infériorité par rapport à l'homme est flagrante ? En revanche, souligner la radicale altérité de l'animal, en montrant qu'un oiseau ne fait pas son nid comme un être humain construit une habitation, qu'il ne danse pas au sens où l'homme danse, que l'araignée ne tisse pas sa toile comme un tisserand, on préserve le mystère de l'animalité, on s'interdit toute hiérarchie, et l'on évite de placer l'homme au centre.

3. Aucun animal n'appartient à un monde, du moins au sens où un monde est commun et sensé, suppose une compréhension du monde (soit une religion, soit une culture), et celle-ci un langage et des œuvres.

4. L'appartenance à un monde est un propre de l'homme en tant qu'homme, ou plus précisément un propre de l'homme en tant qu'Homo : elle ne caractérise pas seulement Sapiens (apparu entre 200 et 100.000 ans) mais déjà notre ancêtre Homo ergaster (qui apparaît il y a deux millions d'années). Les industries lithiques d'Homo ergaster témoignent en effet d'un monde. Cf. M. Groenen, *Introduction à la préhistoire*, Ellipses, 2009. Ce qui conduit à penser que notre espèce (Sapiens) n'a jamais connu ce que la philosophie moderne a appelé l'état de nature : ses premiers membres descendaient d'êtres qui habitaient un monde commun, qui étaient par conséquent « proprement humains ». Depuis qu'il est seul en son genre, il est le seul animal qui appartient à un monde.

certaines épreuves de la désolation, le cas du délire psychotique¹ ou, d'après Arendt, la société de consommation.

Les pratiques exercées universellement (qui ont cours au sein de toutes les sociétés humaines) et qui supposent une appartenance à un monde (s'habiller, cuisiner, décorer, travailler, fabriquer, danser, honorer les morts, commémorer un événement, raconter des histoires, agir) relèvent d'un propre de l'homme en tant qu'homme². Elles sont proprement humaines car, dès lors qu'elles supposent l'appartenance à un monde, elles différencient l'homme de l'animalité qu'il partage avec tous les autres animaux.

Un propre de l'homme peut désigner soit un propre de l'homme en tant qu'animal soit un propre de l'homme en tant qu'homme. Cependant un propre de l'homme en tant qu'homme peut également prendre deux sens distincts. Il peut en effet désigner soit un propre qui s'accomplit dès qu'il y a hominisation (passage de l'animalité à l'humanité), comme la capacité d'exister au sein d'un monde, la faculté du logos, soit un propre normatif, qui requiert un pouvoir d'accéder à une attitude révélatrice d'une authenticité. Cette distinction entre deux sens du propre de l'homme en tant qu'homme fait ressortir un paradoxe : l'être humain peut se conduire d'une manière impropre (inauthentique) tout en ayant une vie proprement humaine. Tel qu'il est conçu par Heidegger, ce paradoxe s'exprime en ces termes : l'être humain existe d'une manière proprement humaine dès lors qu'il « existe » (« seul l'homme existe »), ou dès lors qu'il est au-monde, mais il peut exister au sein d'un monde sans être à la hauteur de ce qu'il est en propre. Que signifie ce paradoxe ?

Ce paradoxe a été mis en lumière par Kant. Il ressort en effet de sa conception de l'homme comme nature constituée par trois « dispositions » (*Anlagen*) : une disposition à l'animalité, une disposition à l'humanité et une disposition à la personnalité³. La première caractérise l'homme en tant

1. Cf. R. Bernet, « Délire et réalité dans la psychose », *Études phénoménologiques*, n° 15, 1992, p. 25-54.

2. Le rire comme mimique est un propre de l'homme en tant qu'animal, car la mimique est « innée » (phylo-génétiquement déterminée) : elle n'est pas le résultat d'une imitation, comme le prouve le rire des enfants qui sont aveugles de naissance. S'agissant de la mimique, l'homme rit comme le cheval hennit. En revanche le rire comme expression qui suppose une compréhension, l'appartenance à un monde commun, est un propre de l'homme en tant qu'homme. Il en est de même pour la honte. Cf. K. Lorenz, *L'homme dans le fleuve du vivant*, Paris, Flammarion, 1981 ; *Évolution et modification du comportement*, « Petite bibliothèque Payot », 1979.

3. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Première partie, § I, *Œuvres philosophiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », III, Paris, Gallimard, p. 37-40.

qu'animal, la seconde et la troisième caractérisent l'homme en tant qu'homme; la seconde désigne un propre acquis par l'hominisation, à savoir toutes les activités qui supposent une faculté de comparer, de calculer, donc, d'une manière générale, de raisonner; la troisième désigne le pouvoir de s'élever vers une attitude authentiquement humaine, à savoir une « aptitude à ressentir le respect de la loi morale en tant que mobile en soi suffisant pour l'arbitre ». Rompant avec la conception traditionnelle de l'homme comme « animal rationnel », Kant soutient en effet que l'on peut fort bien imaginer un animal rationnel (un être humain) qui serait parfaitement rationnel mais qui ne serait pas proprement (« authentiquement ») humain : tel serait l'être humain qui agirait de manière strictement intéressée, qui n'aurait en vue que son bien-être, donc qui ne serait mû que par des mobiles empiriques, mais qui déterminerait son libre arbitre en comparant, en calculant, donc en raisonnant. En un sens il serait proprement humain (car capable de déterminer son libre arbitre de manière rationnelle) mais en un autre sens il ne serait pas proprement humain (« authentiquement » humain) car, comme l'animal, il ne serait préoccupé que par son bien-être. « L'être le plus rationnel du monde, écrit Kant, pourrait avoir besoin de mobiles qui lui viennent d'objets des inclinations pour déterminer son libre-arbitre ». Il pourrait n'être mû que par un « amour de soi physique », comme l'animal, mais qui ne serait pas « simplement mécanique » (instinctif) car il témoignerait d'une faculté de raisonner. La disposition humaine à la personnalité (*die Anlage für die Persönlichkeit*) est, en tout être humain, une disposition à accomplir une tâche révélatrice de l'« authentiquement » humain. Elle réside, d'après Kant, dans une « aptitude à ressentir le respect de la loi morale en tant que mobile en soi suffisant pour l'arbitre ». L'être humain est à la hauteur de ce qu'il est en propre quand il se montre capable de répondre à un appel à être lui-même en tant qu'être irréductible à un conditionnement empirique. Il révèle son authenticité quand il se montre capable d'autonomie.

Le propre de l'homme en tant qu'homme peut désigner soit un propre acquis par l'hominisation (appartenir à un monde) mais qui ne témoigne pas d'une authenticité, soit un propre normatif, qui advient par un pouvoir d'accomplir une tâche révélatrice d'une authenticité. Cependant, d'après la phénoménologie, le pouvoir d'accomplir une tâche révélatrice d'une authenticité peut à son tour désigner deux modalités distinctes du proprement humain. Il peut désigner soit un pouvoir d'accomplir ce qui est tenu pour authentiquement humain au sein d'une humanité particulière, soit un pouvoir de se soustraire à toute humanité particulière. Tentons de préciser

ces distinctions réinterprétées par la phénoménologie et approfondie selon deux orientations distinctes par Arendt et Levinas.

§ 2 *Le propre comme authenticité déterminée par une idée déterminée*

Chaque humanité particulière est régie par des normes qui déterminent ce que chacun doit viser à être pour être à la hauteur de ce qu'il doit être. Ce que chacun doit viser à être pour être à la hauteur de ce qu'il doit être est déterminé par ce que Kant appelle une idée : un concept qui n'a aucun fondement empirique. Cependant, d'après la phénoménologie, une idée déterminée n'est pas un concept de la raison mais un concept qui a pris sens au sein d'une compréhension particulière du monde et de ce que nous sommes. Une idée est propre à une compréhension particulière du monde constitutive d'un type d'humanité, donc est propre à une humanité particulière. Au sein d'une compréhension du monde en laquelle une idée d'humanité a pris sens, celle-ci exprime ce que l'être humain a à être ou à faire pour être à la hauteur de ce qu'il est en propre, ou, autrement dit, exprime la manière dont l'humanité « authentique » vient à l'homme. Au sein d'un monde religieux (au sein d'un monde où toutes les relations que les hommes entretiennent sont structurées par une religion), l'idée d'humanité signifie que l'humanité « authentique » vient à l'homme par un mode de relation avec un au-delà surnaturel. Au sein de la Cité démocratique ancienne, l'idée d'humanité qui régit les mœurs conserve un sens religieux mais signifie cependant que « l'humanité vient à l'homme par le moyen du corps politique »¹. Ce qui revient à dire, comme l'a souligné Hannah Arendt, qu'aux yeux des membres de la Cité grecque de l'époque de Périclès, l'être humain privé de citoyenneté « n'était pas proprement un homme » [*war nicht eigentlich ein Mensch*]². Il était certes proprement un homme selon un premier sens du propre, d'après lequel un propre de l'homme en tant qu'homme, par exemple le don du logos, est acquis par

1. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Points-Seuil, p. 297. Cette compréhension grecque de l'humanité en l'homme, qui anime les mœurs politiques qui ont cours au sein de la Cité athénienne du V^e siècle, se reflète, s'explique et se réfléchit dans la philosophie politique d'Aristote, pour qui la nature de l'homme est inséparablement téléologique (l'homme n'accomplit pas nécessairement ou spontanément ou naturellement sa fin) et politique; toutefois elle est déjà contestée par les sophistes, qui affirment que la vie politique est de convention, et en appellent non pas à une idée d'humanité (à un concept téléologique) mais à un concept prétendument empirique : par nature, l'homme ne s'occupe que de soi, de son plaisir, de ses pouvoirs (cf. J. Taminiaux, « Hegel et Hobbes », dans *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, p. 13-14).

2. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 48.

l'hominisation, mais il « n'était pas proprement un homme » selon un second sens du propre, d'après lequel le propre révèle une authenticité : son existence était improprement humaine car privée des facultés « les plus humaines »¹, celles qui sont acquises dans l'exercice de la citoyenneté.

Au sein d'une civilisation bouddhiste, l'idée d'humanité signifie que l'humanité « authentique » vient à l'homme sous l'effet d'une sérénité qui peut être conquise à la faveur d'un retrait hors du monde douloureux des apparences. Tous les hommes sont en un sens proprement humains mais ils ne sont pas proprement (« authentiquement ») humains quand ils se cantonnent dans le monde des apparences.

Au sein du monde médiéval chrétien, l'idée d'humanité signifie qu'en dépit d'une déchéance liée à une faute originelle, l'humanité qui vient à l'homme sous l'effet de la grâce divine est une humanité qui s'accomplit dans la charité ou l'amour du prochain. Tous les hommes sont proprement humains (sont « à la ressemblance de Dieu ») mais ils ne sont pas proprement humain (« authentiquement humains ») quand ils se laissent guider par l'amour de soi car celui-ci entraîne un oubli de Dieu.

À l'aube des Temps Modernes, l'idée de l'humanité en l'homme commence à prendre sens dans le cadre d'une compréhension « humaniste », d'après laquelle l'homme peut accéder à son humanité par lui-même, par ses propres facultés. Au sein d'un monde démocratique, l'idée d'humanité signifie que l'humanité vient à l'homme par la conquête d'une autonomie révélatrice d'une dignité attachée à l'homme comme tel. Tous les hommes sont proprement humains mais ne sont pas authentiquement humains quand ils n'ont pas l'audace de penser et d'agir par eux-mêmes.

Toute idée déterminée d'humanité appartient à une compréhension particulière du monde et de ce que nous sommes, et suggère un proprement humain qui réside dans un pouvoir d'accomplir une tâche révélatrice d'une authenticité.

Une idée d'humanité qui s'affirme au sein d'une compréhension du monde (d'une religion ou d'une culture) n'a aucun fondement empirique : comme toute idée au sens kantien, elle est imprésentable, infigurable, irréprésentable. Cependant elle n'est ni indéterminée ni abstraite. Elle a un sens déterminé par la compréhension du monde en laquelle elle s'affirme ; elle se concrétise en ce sens qu'elle est éprouvée de manière sensible. D'une manière non empirique mais sensible. Les citoyens athéniens de l'époque de Périclès n'auraient jamais pu concevoir « l'idée d'une

1. *Ibid.*

humanité qui vient à l'homme par le moyen du corps politique» s'ils n'avaient *éprouvés* (ressentis) un accès à leur humanité dans leur participation à la chose publique. Les membres d'une communauté bouddhiste ne concevraient pas l'idée d'une humanité qui vient à l'homme dans la sérénité s'ils n'*éprouvaient* ou ne *sentaient* en eux-mêmes un avènement de leur humanité dans l'état de quiétude suscité par un retrait hors du monde des apparences. Les hommes qui appartiennent à un monde monothéiste ne seraient pas arrivés à l'idée de l'homme comme créature qui est à l'image de son Créateur sans une expérience du divin dans l'humanité qui est en chacun, ou de « la présence de Dieu à travers la relation avec l'homme »¹. Cette expérience nouvelle sur la base de laquelle a pris sens l'idée monothéiste de l'humanité de l'homme s'est imposée en dépit de l'expérience aristocratique d'une structuration hiérarchique du vivre-ensemble, et s'est formée à la faveur d'un don nouveau de *voir* l'homme en l'homme : « le don, peut-être surnaturel, de voir l'homme absolument semblable à l'homme sous la diversité des traditions historiques que chacun continue »².

Les hommes qui appartiennent à l'humanité chrétienne ne seraient pas animés par l'idée d'une humanité qui vient à l'homme sous l'effet de la grâce divine, et s'accomplit dans la charité et l'amour du prochain, s'ils n'*éprouvaient* pas, s'ils ne *sentaient* pas dans l'amour du prochain et la charité une élévation vers le Bien suscitée par une force qui ne vient pas d'eux-mêmes mais de plus haut qu'eux.

L'idée démocratique d'humanité n'aurait jamais pris sens si des hommes ne s'étaient pas *perçus* comme des égaux en tant qu'être autonomes en tant qu'hommes, s'ils ne s'étaient pas *sentis* porteurs d'une égale dignité en tant qu'êtres autonomes en tant qu'hommes. Elle n'aurait pu prendre sens sans la formation d'une expérience nouvelle, appelée l'expérience démocratique du semblable, qui s'est également formée à la faveur d'un don nouveau : le don de voir (sentir) l'homme semblable à l'homme, non pas comme être empirique ou comme membre d'une seule et même espèce, ni comme créature qui porte l'empreinte d'un Dieu, d'une créature douée d'une dignité en raison de la divinité qu'elle porte en elle, mais comme être doué d'une dignité en tant qu'être autonome. Le don démocratique de sentir une similitude non empirique de tous les hommes réside en effet dans une capacité de saisir en tout être humain un au-delà de l'empirique, une transcendance qui ne relève pas d'un au-delà surnaturel

1. E. Levinas, « Une religion d'adulte » (1957), dans DL, p. 31.

2. E. Levinas, « Monothéisme et langage » (1959), dans DL, p. 249.

mais d'un au-delà qui, selon les termes de Kant, est « un quelque chose qui nous appartient en propre [*etwas, was uns als eigen zugehört*] »¹.

§ 3 Le propre comme authenticité qui advient grâce à un pouvoir humain de se soustraire à toute humanité particulière

Appartenir à un monde signifie appartenir à une compréhension collective du monde inséparable d'une expérience collective du monde. De prime abord et habituellement, compréhension et expérience tendent à faire cercle : notre compréhension collective du monde repose sur (prend appui sur, s'enracine dans) une expérience collective du monde, tandis que notre expérience collective du monde est animée par (mise en forme et en sens par) une compréhension du monde. Au sein d'un monde pré-moderne, la compréhension collective du monde est fondamentalement religieuse ; elle se fonde sur une expérience collective du monde comme monde divinisé (la nature semble témoigner d'une présence divine, les autorités considérées comme légitimes semblent venir de plus haut que tout pouvoir humain). Cependant l'expérience religieuse du monde est une expérience mise en forme et en sens par une compréhension religieuse du monde. Au sein d'un monde démocratique, la compréhension du monde est interprétée comme relevant d'une culture et se fonde sur une expérience du monde comme monde dédivinisé ou « désenchanté ». Cependant l'expérience démocratique du monde comme monde désenchanté est une expérience mise en forme et en sens par une compréhension « humaniste » du monde. Bref l'intelligibilité quotidienne tend à être circulaire. Or, sous l'effet de cette circularité de l'intelligibilité quotidienne, le monde quotidien tend à s'imposer comme s'il était « naturel ». Naturel signifie ici précisément : « ce qui se comprend "de soi", sans plus, dans le cercle de l'intelligibilité quotidienne »². Dès lors que compréhension et expérience font cercle, la compréhension semble « naturelle » (évidente) car immédiatement confirmée par l'expérience, et celle-ci semble tout aussi « naturelle » (évidente) car immédiatement compréhensible. Or au sein d'un monde qui semble naturel, les manières de penser, d'agir et de sentir tendent à s'imposer comme si elles étaient « naturelles ». L'attitude « naturelle » caractérise toutes les manières de penser, d'agir et de sentir au sein du monde quotidien.

1. E. Kant, *Le conflit des facultés*, « Bibliothèque de la Pléiade », III, Paris, Gallimard, 1984, p. 866.

2. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, 1962, p. 30 ; trad. fr. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 49.

L'insertion dans un monde est constitutive de l'humanité de l'homme, et par suite l'appartenance à un monde est un propre de l'homme en tant qu'homme. Cependant, dans la mesure où le monde tend à s'imposer comme s'il était naturel, dans la mesure où il enferme les hommes qui lui appartiennent dans une intelligibilité circulaire, les manières humaines d'exister sont régies par une attitude « naturelle », et dès lors sont soumises à un conditionnement qui entraîne une perte de l'exercice des facultés humaines de penser et d'agir. L'être humain est « authentiquement » humain dans la mesure où, à la faveur d'une expérience de la brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne, s'éveille en lui un pouvoir de prendre une distance à l'égard du monde auquel il appartient – à l'égard de la compréhension du monde à laquelle il appartient, à l'égard de l'expérience du monde mise en forme et en sens par la compréhension du monde à laquelle il appartient – ou, pour le dire comme Husserl, un pouvoir de suspendre l'attitude naturelle¹.

L'expérience du recul suspensif – l'expérience d'une suspension de toute appartenance – éveille le pouvoir de s'élever vers une humanité *indéterminée* révélatrice d'une authenticité. Elle est indéterminée en ce sens qu'elle n'est pas déterminée par une compréhension du monde, par l'appartenance à tel ou tel monde particulier, donc ne présuppose aucune idée déterminée de ce que doit être l'être humain.

Une idée déterminée d'humanité n'est pas un « concept de la raison » mais un concept qui témoigne d'un monde. Elle est infigurable, irréprésentable, mais elle est déterminée : son sens est déterminé par la compréhension du monde et de ce que nous sommes à laquelle elle appartient. Elle est soit religieuse soit humaniste, soit polythéiste soit monothéiste, soit aristocratique soit démocratique. Cependant, tout être humain, quelle que soit la compréhension du monde à laquelle il appartient (quelle que soit sa religion ou sa culture) détient le pouvoir (un pouvoir susceptible de s'éveiller à l'occasion d'une expérience de la brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne) de prendre un recul suspensif à l'égard du monde, c'est-à-dire le pouvoir, pour reprendre une formule qui était chère à Claude Lefort, « de faire l'épreuve d'une dissolution des repères de la certitude ».

1. « Pour traduire les choses autrement, nous dirons que l'énigme sans doute la plus profonde que nous portons en nous – énigme de la psychè pour les Anciens – est précisément ce recul suspensif que nous pouvons prendre par rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses. Énigme insondable parce qu'elle fait sans doute l'abîme de notre humanité, où nous pouvons précisément perdre, “un instant”, notre identité symbolique, telle qu'elle est socialement et historiquement codée », M. Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 11.

L'expérience du recul suspensif est l'expérience d'une humanité indéterminée, une expérience qui fait sentir une appartenance à l'humanité comme humanité qui est non seulement infigurable mais aussi indéterminée : qui n'est ni religieuse ni moderne, ni polythéiste ni monothéiste, ni aristocratique ni démocratique.

L'expérience du recul suspensif nous soustrait à toute humanité déterminée et du même coup ouvre à une expérience de la transcendance radicale et à une expérience de l'inconditionnement.

Elle ouvre à une expérience de la transcendance radicale, plus précisément à une double expérience de la transcendance radicale : à une expérience de la transcendance radicale de la compréhension du monde à laquelle nous appartenons, d'une part, et, de l'autre, à une expérience de la transcendance radicale de l'expérience du monde et de notre humanité. Par le recul suspensif à l'égard du monde, nous nous ouvrons à la transcendance radicale de la compréhension du monde à laquelle nous appartenons car celle-ci apparaît comme constitutive de nos manières habituelles de penser, d'agir et de sentir, donc comme constitutive de l'humanité particulière à laquelle nous appartenons. Par le recul suspensif à l'égard du monde, nous nous ouvrons à la transcendance radicale de l'expérience du monde et de l'humain car celle-ci apparaît comme en excès par rapport à nos manières de comprendre, comme plus riche que toute conceptualisation, autrement dit elle laisse apparaître une part d'elle-même qui se soustrait à toute mise en forme et en sens par une compréhension collective du monde. De cette part de l'expérience humaine qui échappe à la conceptualisation témoignent l'expérience du beau, du sublime, de l'œuvre, comme l'a montré Kant, mais aussi l'expérience d'autrui, comme la souligné la phénoménologie à la suite de Fichte.

L'expérience du recul suspensif nous ouvre à l'expérience d'une transcendance radicale mais aussi, inséparablement, à l'expérience d'un inconditionnement. Elle soustrait en effet nos manières de penser, d'agir et de sentir aux conditionnements suscités par notre enfermement au sein d'une intelligibilité circulaire. Par son insertion dans une compréhension du monde, l'être humain est hominisé, émancipé des comportements régis par des conditionnements physiques ou organiques (il accède à son humanité), tandis que par sa faculté de prendre un recul suspensif (mise en éveil par l'expérience d'une brisure du cercle de l'intelligibilité quotidienne) il s'émancipe des conditionnements déclenchés par son appartenance à un monde familier. L'existence humaine est assurément *conditionnée* en ce sens que son accès à l'humanité suppose certaines conditions fondamentales. La vie, l'appartenance à un monde, à une langue, à un mode

déterminé de la coexistence sont les conditions fondamentales d'une existence humaine, cependant une vie conditionnée peut aussi être une vie irréductible à un processus régi par des conditionnements.

§ 4 *L'authenticité comme norme universellement humaine*

Chaque humanité particulière a ses propres normes, qui se fondent dans des idées qui appartiennent à une compréhension particulière du monde, laquelle fait cercle avec une expérience collective du monde. Tout être humain a le pouvoir d'éprouver son appartenance à une humanité universelle qui est infigurable et indéterminée, mais ne peut être à la source de normes déterminées, et dès lors ne peut nous guider concrètement dans l'action. Faudrait-il conclure au relativisme éthique et politique ?

Il est vrai que toute norme se fonde sur une idée déterminée et dès lors appartient à une compréhension particulière du monde (à une compréhension fondée sur une expérience qui fait cercle avec elle). Cependant ce qui est tenu pour authentique au sein d'une humanité particulière peut faire droit à l'expérience du recul suspensif, et dès lors à l'expérience universellement humaine de la transcendance radicale (à la transcendance radicale de la compréhension du monde à laquelle nous appartenons, et de notre expérience du monde) et de l'inconditionnement, ou au contraire peut éteindre notre pouvoir de prendre un recul suspensif et dès lors nous enfermer dans une intelligibilité circulaire qui entraîne une récusation de toute transcendance radicale et une soumission à une forme de conditionnement. La visée de l'authenticité définie par une idée qui s'affirme au sein d'une compréhension particulière peut témoigner d'une authenticité universelle ou d'une déchéance dans l'improprement humain.

L'occultation de la transcendance radicale et la source d'un conditionnement se forment dans un monde religieux lorsque l'hétéronomie se fonde sur l'établissement d'un principe hiérarchique qui conduit à sacraliser les autorités d'ici-bas et à réduire l'idée de Dieu à l'image d'un despote céleste. Si puissant que soit aux yeux des membres d'une communauté le dieu qu'ils perçoivent comme un despote céleste, il est un dieu dépouillé de toute transcendance radicale dès lors que son rapport aux hommes est pensé par analogie avec le rapport établi ici-bas entre un supérieur et un inférieur; et si lâche que soit ici-bas la relation établie entre un supérieur et un inférieur, elle entraîne une forme de conditionnement dès lors qu'elle est comprise par analogie avec la relation d'un dieu-despote avec la communauté qu'il domine. L'occultation de la transcendance radicale et la source d'un conditionnement se forment dans un monde « humaniste » lorsque le principe d'autonomie se fonde sur l'affirmation de

l'arbitraire ou de la souveraineté des individus, des communautés ou des États. L'individualisme, le communautarisme et le principe de la souveraineté absolue des États proviennent en effet d'une négation active de toutes les formes de la transcendance, considérées comme des limites du pouvoir des individus, des communautés ou des États. L'authenticité définie par une idée déterminée – une idée qui est religieuse ou moderne, polythéiste ou monothéiste, aristocratique ou démocratique – préserve un proprement humain qui est universel dans la mesure où elle tient en éveil le pouvoir de prendre un recul suspensif, donc ouvre à l'expérience d'une transcendance radicale et d'un inconditionnement. L'expérience religieuse est sans doute mieux à même de préserver une transcendance radicale de l'humanité de l'homme en raison du principe d'hétéronomie qui la soutient ; elle risque néanmoins de renier l'inconditionnement par la sacralisation des autorités à laquelle peut conduire le principe hiérarchique. L'expérience « humaniste » qui est accomplie dans l'expérience démocratique du semblable peut ouvrir à une expérience de la transcendance radicale de ce qui nous constitue comme êtres autonomes, comme Kant l'a suggéré à travers sa description de l'expérience morale comme aptitude à entendre l'injonction d'un impératif catégorique, et à une expérience de l'inconditionnement, mais peut tendre aussi à un refus de toute transcendance radicale, à l'affirmation de l'arbitraire des individus ou des communautés, et par là même peut sombrer dans le relativisme et le nihilisme.

LES TROIS DISPOSITIONS HUMAINES SELON ARENDT ET LEVINAS

§ 1 *Les trois dispositions proprement humaines selon Arendt*

Arendt et Levinas ont également repris implicitement la distinction tripartite mise en lumière par Kant et reprise par la phénoménologie. Ils ont en effet fait ressortir une disposition humaine à l'animalité, un propre de l'homme en tant qu'homme qui n'est pas révélateur d'une authenticité, et un propre défini par une aptitude à s'élever vers ce qui est authentiquement humain.

Cette distinction tripartite repose chez Arendt sur une distinction entre trois modalités de l'activité humaine : le travail ou labeur, le faire-œuvre et l'action. D'une manière générale, le travail, le faire-œuvre et l'action sont trois activités proprement humaines. Aucun animal ne travaille¹, ne

1. Tout en reprenant les analyses arendtiennes de la vie active, Jan Patočka écrit que « le trait fondamental » du travail est « l'enchaînement de la vie à elle-même ». Et il précise :

fabrique ni n'agit, alors que tous les hommes ont constamment en eux (sauf accident) la capacité de travailler, de fabriquer et d'agir. Le travail est un propre de l'homme en tant qu'animal (un propre qui ne soustrait pas l'homme à l'animalité qu'il partage avec tous les animaux), le faire-œuvre est un propre de l'homme en tant qu'homme (il témoigne d'un arrachement à son animalité) et l'action est un propre révélateur d'une authenticité ou de ce qu'Arendt appelle « le plus proprement humain ». Le travail est une activité qui ne différencie pas fondamentalement l'homme du mode d'être de l'animal dans la mesure où il absorbe le travailleur dans l'entretien du processus vital ; le faire-œuvre suppose un monde qui témoigne d'un mode de vie distinct de la vie animale, proprement humain, mais qui par lui-même n'ouvre pas l'homme à son humanité « authentique » ; parmi les trois modalités de la vie active, seule l'action est révélatrice de l'humanité de l'homme, seule l'action est proprement (« authentiquement ») humaine, elle élève l'être humain à la hauteur de ce qu'il est en propre.

Le travail (ou le labeur) est certes un propre de l'homme. Non seulement parce que l'animal ne travaille pas mais en outre parce qu'il implique l'usage d'outils, une organisation, bref une rationalité proprement humaine. Il manifeste certes une activité proprement humaine mais qui est au service exclusif de la vie pour la vie. Aussi n'est-il pas révélateur du propre de l'homme en tant qu'homme. Il ne laisse pas apparaître ce qui distingue l'existence proprement humaine de la vie pour la vie. La vie des hommes au sein d'une « société de masse » est certes très éloignées de la vie animale mais par là même qu'elle se réduit à une vie engloutie dans la consommation ou des tâches qui ont en vue la consommation, elle menace de détruire ce qui différencie l'homme du processus vital. Ainsi des êtres humains qui seraient pleinement émancipés en tant qu'êtres vivants – pleinement émancipés grâce à une technique hautement sophistiquée qui permettrait de satisfaire pleinement les exigences du processus vital – pourraient n'être pas proprement (« authentiquement ») humains. « La société de masse, écrit Arendt, qui a pleinement émancipé l'homme en tant qu'être vivant social [*den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen voll emanzipiert hat*] et a commencé à garantir momentanément la survie de l'espèce humaine à un niveau mondial, peut en même temps menacer de détruire l'humanité, le mode d'être humain authentique des hommes [*kann*

« L'animal, tout en s'occupant et prenant soin de lui-même, tout en assurant sa propre subsistance et celle de sa famille, ne travaille pas ». *Essais hérétiques*, Paris, Verdier, 1981, p. 30.

die Menschheit, das eigentliche Menschsein des Menschen, zu vernichten drohen] »¹.

Le faire-œuvre est l'activité humaine qui institue un habitat, qui érige, par delà les cycles naturels et l'entretien du processus vital, un ensemble de choses durables et stables, en un mot un monde. Un monde, c'est-à-dire, précise Arendt, « le lieu de naissance proprement humain de l'homme » [*die eigentlich menschliche Heimat des Menschen*]². Le travail est certes un propre de l'homme mais « le pays d'origine proprement humain de l'homme », son lieu de naissance, son pays natal [*Heimat*] n'est pas le milieu naturel comme condition du labeur mais le monde comme ensemble d'objets durables et stables. Ce qui signifie que c'est en habitant un monde que l'homme manifeste une élévation au dessus de la condition de *l'animal laborans* et devient proprement humain. Cependant l'être humain ne se révèle dans son humanité « authentique » ni par l'activité fabricatrice ni simplement par son appartenance à un monde. *Homo faber* appartient à un monde sans encore être pour autant ouvert à ce qui est « le plus proprement humain ».

L'action ouvre celui qui agit à son humanité car elle témoigne d'un commencement qui n'est pas un recommencement (comme le sont les commencements qui se produisent dans l'ordre de la nature, de la vie ou du labeur) mais une rupture avec tous les conditionnements ou tous les processus naturels ou culturels, une rupture qui est une innovation et qui fait sentir un inconditionnement. En tant que commencement, l'action fait sentir un inconditionnement ou, plus précisément, laisse apparaître les conditions dans lesquels nous agissons comme des conditions qui « ne peuvent jamais expliquer "l'homme" [*niemals "den Mensch" erklären*] ni répondre à la question de savoir ce que et qui nous sommes, assurément pour la simple raison qu'aucune condition ne nous conditionne absolument »³. Ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, ni qui nous sommes en tant qu'individus singuliers, n'est entièrement déterminé par les conditions de notre vie au sein d'un monde. Bref le commencement de l'action fait sentir la liberté constitutive de l'humanité de l'homme car elle brise la clôture dans laquelle l'homme se meut quand il se laisse conditionner par des processus naturels ou utilitaires. L'action ouvre celui qui agit à son humanité mais aussi, indissociablement, à sa singularité, car le commencement dont elle témoigne, contrairement aux commencements

1. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 58.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 21.

qui se produisent dans l'ordre de la fabrication ou des activités mues par l'utilité, n'est pas déclenché par une fin prévue par un agent titulaire d'une compétence. Bref, parmi les modalités de la vie active, seule l'action fait signe vers un avènement de l'humanité. D'où la conception arendtienne d'après laquelle l'être humain qui reste absorbé dans un domaine où l'action ne peut se déployer (qu'il s'agisse du domaine qui prend en charge les activités qui concernent l'entretien de la vie, du domaine « privé » ou du domaine de l'utilitaire) est un être humain mais « n'est pas proprement un homme » [*nicht eigentlich ein Mensch*]¹.

En d'autres termes, Arendt suggère que le proprement humain est en quelque sorte susceptible de degrés. Le travail est certes un propre de l'homme, mais qui cependant n'arrache pas l'homme à sa condition animale. L'homme s'élève au-dessus de celle-ci, devient plus proprement humain, en érigeant et en habitant un monde. Cependant seule l'action est l'activité « la plus proprement humaine », où l'activité qui fait appel à l'exercice de ce qu'Arendt appelle les « capacités les plus humaines » [*die menschlichste Fähigkeiten*]², car seule l'action (inscrite dans l'interaction et l'interlocution) brise les processus régis par le cercle de la vie pour la vie ou le cercle des moyens qui se prennent pour des fins.

§ 2 Les trois dispositions proprement humaines selon Levinas

Dans son animalité, ou dans sa manière pré-humaine d'être, l'homme, d'après Levinas, est sur le mode de la jouissance ou de la vie. La vie jouit de sa vie, mais aussi de ce dont elle a besoin pour vivre. Dans sa vie comme jouissance, ou en tant qu'animal, l'homme existe sur le mode du « pour soi ». « Le “pour soi”, comme mode de l'existence, écrit Levinas, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre »³. Certes l'être humain qui vit sur le mode du « pour soi » est en rapport avec d'autres humains, mais qui ne lui apparaissent pas comme des êtres proprement humains mais plutôt comme des puissances naturelles qu'il doit dominer ou fuir. Son rapport à l'autre « consiste à le nier ou à le posséder »⁴. Il s'apparente à l'homme tel qu'il vit, d'après Hobbes, à l'état de nature. Son existence est en effet régie par la « capricieuse spontanéité du libre arbitre »⁵, c'est-à-dire par l'arbitraire d'une volonté attachée à la vie pour la

1. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 48.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. E. Levinas, *TI*, p. 59.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 14.

vie. Le « pour soi », comme mode de l'existence est un propre de l'homme en tant qu'animal. Il correspond à ce que Kant appelait la disposition humaine à l'animalité.

La vie jouit de sa vie, mais aussi de ce dont elle a besoin pour vivre. Comme ce dont elle a besoin peut lui manquer, la vie est non seulement jouissance mais aussi, indissociablement, inquiétude. Le travail, la possession et l'habitation sont comme les moyens proprement humains mis en œuvre pour atténuer, autant que faire ce peut, cette inquiétude inhérente à la vie, l'inquiétude du lendemain. Ils témoignent d'un propre de l'homme en tant qu'homme car ils supposent l'appartenance à un monde qui se détache du milieu naturel. L'appartenance à un monde se confond avec l'appartenance à une compréhension du monde. Au sein du monde, nos rapports avec les choses, avec la nature ou avec nos fabrications, s'instaurent immédiatement dans le cadre d'un comprendre : « tout est com-pris »¹. Le comprendre est, pour Levinas comme pour Heidegger, une médiation immédiate. Ce qui revient à dire qu'au sein du monde qui nous semble de prime abord naturel, notre existence se meut dans « le cercle de l'intelligibilité quotidienne » (nous comprenons à partir de ce que nous voyons mais nous voyons à partir de ce que nous comprenons) ou, dans les termes de Levinas, dans le cercle du Même. Bref l'appartenance à un monde est proprement humaine (puisque'elle implique le travail, la possession et l'habitation, mais aussi un comprendre qui médiatise immédiatement nos rapports au monde), et cependant elle n'ouvre nullement l'homme à son humanité. En ce sens la disposition humaine au travail, à la possession, à l'habitation, en un mot la disposition humaine à être au monde, est semblable, d'après Levinas, à ce que Kant appelait la disposition à l'humanité.

Tous nos rapports aux étants s'inscrivent dans un monde au sein duquel ils sont déjà « com-pris ». « Comment, d'ailleurs, le *rapport* avec l'*étant* peut-il être, au départ, autre chose que sa *compréhension* comme étant – le fait de librement le laisser-être en tant qu'étant ? » Mais Levinas ajoute aussitôt : « Sauf pour autrui »².

La rencontre d'autrui est une expérience qui ne s'inscrit pas dans un comprendre préalable : elle est sans concept. Aux yeux de Levinas, c'est la seule expérience humaine sensée qui n'implique aucune conceptualisation,

1. *Ibid.*, p. 8.

2. E. Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), EN, p. 16-17.

aucun comprendre préalable : « Toute autre expérience est conceptuelle »¹. Dans l'accueil de l'altérité d'autrui, pas de médiation, pas même une médiation immédiate : l'expérience est « absolue ». La relation est « directe », pure : « le visage est expérience pure »². Elle n'est pas un « dévoilement » – « l'expérience absolue n'est pas un dévoilement »³ – car elle n'est pas une vision à partir d'une intelligibilité. Alors que l'on ne cherche les choses que dans la mesure où on les possède déjà, la relation à autrui est une recherche qui ne fait pas cercle avec elle-même : elle est un face-à-face. Elle n'est pas une vision qui s'inscrit dans une compréhension préalable, ni même une simple vision : voir un visage, c'est aussi, d'abord, être regardé. Le visage n'est visage que dans le face-à-face. Bref la rencontre est une brisure de la clôture du monde, c'est-à-dire de l'enfermement dans le cercle du Même.

Certes, de prime abord, autrui se présente dans le cadre d'une compréhension du monde ambiant : il peut être perçu comme un ami, un collaborateur, un concurrent, un parent, un inconnu ; il peut paraître comme inscrit dans un ordre hiérarchique ou comme mon égal en tant qu'homme ; bref il peut être éclairé à partir d'un ensemble culturel, symbolique, politique. « La manifestation d'autrui se produit, certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit » : elle se produit grâce à une signification qui vient du monde. Cependant Levinas ajoute : « Mais l'épiphanie d'autrui comporte une signifiante propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même ». Autrement dit, la signification mondaine ou culturelle à partir de laquelle, de prime abord, je peux me rapporter à autrui, « se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite, non intégrée au monde »⁴.

Le visage de l'Autre m'arrache à mon attachement à moi-même, bouleverse le mode de mon existence, fait naître en moi un souci d'autrui qui me saisit comme sous l'effet d'un traumatisme, et pourtant cette présentation est sans violence. « Cette présentation est la non-violence par excellence »⁵. Loin de me faire violence, de limiter ma liberté, elle la fait advenir comme liberté humaine : « au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la

1. E. Levinas, *TI*, p. 74. En dehors de l'expérience d'autrui, « toute autre expérience est conceptuelle », du moins toute autre expérience en laquelle le moi se maintient comme moi dans son humanité. Car l'expérience de l'il y a est sans concept.

2. E. Levinas, « La philosophie et l'idée de l'infini » (1957), *EE*, p. 177.

3. E. Levinas, *TI*, p. 39.

4. E. Levinas, « La trace de l'autre » (1963), *EE*, p. 194.

5. E. Levinas, *TI*, p. 177-178.

responsabilité et l'instaure »¹. Loin d'exprimer une hostilité, l'opposition du visage « est une opposition antérieure à ma liberté et qui la met en marche »². Loin d'être agressif, l'autre comme extériorité est « ce qui, par excellence, n'est pas tyrannique et rend possible la liberté »³. En accueillant l'autre, l'existant se libère du processus vital, se délivre du poids de sa propre existence, brise l'enchaînement du moi à lui-même. Délivré de son attachement à soi en devenant malgré lui « pour un autre », l'individu devient libre en un sens nouveau, advient comme authentique subjectivité, accède à son humanité universelle.

Par opposition aux choses individuelles, Autrui est un individu qui apparaît comme *radicalement singulier*. Il se montre comme singulier dans la mesure même où il est accueilli sans être classé. Autrui ne serait pas rencontré comme tel si je l'abordais comme « une espèce de ceci ou de cela », comme un exemplaire, comme le membre d'une classe, comme l'élément d'un genre, bref comme quelqu'un « pris pour "quelque chose" »⁴. Autrui se montre en brisant toute appartenance, s'excluant de toute totalité, réfractaire à toute généralisation, échappant à tout genre, se soustrayant à toute identification. Autrement dit, autrui apparaît, se révèle, « perçant ce qui seulement *se montre* », c'est-à-dire en perçant ce qui « reste "individu d'un genre" »⁵. Autrui se montre (se révèle) en perçant ce qui se montre (ce qui reste « individu d'un genre »), c'est-à-dire qu'il se présente comme un individu sans genre, comme l'unique. Comme individu singulier, et non pas comme individu particulier : toute particularisation de notre humanité universelle témoigne d'une *appartenance* (appartenance à un sexe, une profession, une communauté, une fonction) et par là même est « par un côté déjà offert à la généralisation »⁶. Surgissant indépendamment de toute appartenance qui le classerait, autrui se présente comme individu singulier et du même coup me singularise : « moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre »⁷. La relation à autrui comme visage élève vers une humanité indéterminée.

Le moi qui est « d'abord » en vue de lui-même, chez lui, autochtone, privilégié en sa demeure, ne peut accueillir l'humain – être à la hauteur de ce qu'il est en propre – que s'il est touché par une nudité qui signifie

1. E. Levinas, TI, p. 178.

2. E. Levinas, LC, p. 46.

3. E. Levinas, LC, p. 57.

4. « Interdit de la représentation et "Droits de l'Homme" » (1981), AT, p. 135.

5. « Diachronie et représentation » (1985), EN, p. 181.

6. E. Levinas, TI, p. 45.

7. E. Levinas, TI, p. 9.

dénueement – dénuement qui l'ouvre à sa responsabilité, l'appelle à ses obligations, le commande. Autrui me fait advenir comme sujet, non pas comme sujet sur le mode du « pour soi » mais comme sujet « authentique », c'est-à-dire comme « sujet pour l'autre », dans la mesure où, surgissant de nulle part, n'appartenant à aucun monde où il aurait déjà une place, il apparaît dans le dénuement de l'étranger. Par son dénuement même, autrui me commande, donc m'aborde dans une dimension de hauteur. Il m'ordonne mais sans me posséder ni me subjuguer. La transcendance d'autrui est radicale précisément parce qu'elle n'est pas la transcendance du sacré mais celle d'une absence. La hauteur où se tient autrui n'est pas la hauteur d'un pouvoir qui me déposséderait, mais une hauteur qui n'existe que pour moi, non pour lui. L'altérité du sens qui me vient d'autrui n'est pas l'altérité d'une vérité qui me serait assenée mais celle d'un discours auquel je réponds. Le transcendant ne se manifeste que comme étranger et pauvre, et l'absolu n'est accueilli comme absolu que s'il est épuré de la violence du sacré. L'expérience d'autrui comme visage est expérience d'une transcendance radicale et d'un inconditionnement. Elle suppose un pouvoir de prendre du recul par rapport au monde.

ÉLÉMENTS POUR UNE DISCUSSION

Il est indéniablement plusieurs thèmes sur lesquels la pensée d'Arendt et celle de Levinas se recoupent¹. S'agissant du proprement humain, on peut néanmoins envisager ce que pourrait être une critique levinassienne d'Arendt et une critique arendtienne de Levinas. Limitons-nous, en guise de conclusion, à pointer quelques éléments qui pourraient introduire à une discussion entre ces deux penseurs.

L'action, d'après Arendt, est proprement humaine non pas seulement en ce sens que, comme la fabrication, elle témoigne d'un pouvoir qui distingue l'homme de l'animalité mais aussi en ce sens qu'elle est révélatrice d'une authenticité ou de ce qu'elle appelle « le plus proprement humain ». Elle témoigne d'un pouvoir de commencer, de se singulariser. Ce pouvoir est en un sens universel : tout être humain est capable d'agir. Non seulement tout être humain est capable d'agir mais en un sens tout être humain est agissant. Toutefois il est vrai aussi qu'Arendt tend à relier intimement l'une à l'autre action, vie politique et élévation vers le

1. Cf. J. Taminiaux, « Arendt et Levinas, convergence impossible ? », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, op. cit.

proprement humain. L'action comme commencement se déploie au sein de la Cité grecque et au temps de la Révolution américaine ou française. « Mais dans l'intervalle des moments où l'action surgit, écrit Claude Lefort, rien ne semble se faire signe d'un avènement de l'humanité »¹. S'il en est ainsi, si seule l'action qui advient à la faveur de l'instauration d'une vie politique peut faire signe vers un avènement de l'authentiquement humain, ou, en d'autres termes, si nous n'avons aucune expérience universelle et pré-politique de notre humanité, qu'en est-il des membres des sociétés humaines qui, telles les sociétés pré-grecques, ou la société féodale, ignorent le déploiement de la vie politique ? Sont-ils étrangers à toute expérience de l'authentiquement humain ?

Depuis les Romains, il est bien connu qu'une vie publique hautement développée entretient une profonde méfiance contre toute cette sphère privée, une sorte de ressentiment contre ce que les hommes n'ont pas fait, n'ont pas pu faire et dont ils restent dépendants ; ce ressentiment s'exprime politiquement de la manière la plus claire par le malaise éprouvé devant le fait que chacun d'entre nous est comme il est, singulier, inimitable, inchangeable. La société civilisée a relégué tout ceci dans la vie privée car cette sorte de singularité de toute existence humaine constitue une menace permanente pour la vie publique, qui se fonde sur la loi de l'égalité avec la même fermeté que la vie privée s'enracine dans le fait de la diversité et de la différenciation infinie. L'égalité n'est pas donnée : en tant qu'égaux, les hommes sont le produit de l'action humaine².

Or, de ce que cette sorte de singularité qui caractérise ce que chacun est et qui lui est donné comme une nature, de ce que ce domaine du donné par nature soit, dans les sociétés civilisées, « relégué dans la vie privée », Arendt en vient à déduire que tout ce qui relève de l'en-deçà de la vie publique, d'une vie politique, se présente comme le règne de l'inégalité, de la différence, en quelque sorte comme le règne de notre nature animale. De notre humanité, nous n'avons aucune expérience pré-politique : dans la relation à autrui, rien ne fait sentir une appartenance commune à une humanité indéterminée.

En dehors de l'appartenance à une communauté particulière au sein de laquelle l'interaction et l'interlocution peuvent se déployer, l'homme, précise Arendt, n'est qu'une abstraction vide ou le membre d'une espèce animale. Qu'il en soit ainsi, voilà, à ses yeux, ce dont la situation des

1. C. Lefort, « Discussion sur Hannah Arendt », dans *L'expérience du temps*, Bruxelles, Ousia, 1989, p. 270.

2. H. Arendt, *Totale Herrschaft*, op. cit., p. 622.

apatrides, des individus qui ont perdus leurs droits nationaux, a apporté une confirmation flagrante : « la perte des droits nationaux a dans tous les cas entraîné avec elle la perte de ces droits considérés depuis le XVIII^e siècle comme des droits de l'homme ». Dès que l'homme perd ses qualités sociales et politiques, « plus aucune sorte de droit ne prend sa source dans l'être simplement humain [*entsprang dem blossen Menschsein keinerlei Recht mehr*] ». Arendt précise : « Devant l'abstraite nudité de l'être humain [*vor der abstrakten Nacktheit des Menschenseins*] le monde n'a ressenti aucune espèce de respect [*keinerlei Ehrfurcht*]; la dignité humaine ne pouvait manifestement pas se réaliser par le simple "être aussi un homme" »¹. Les apatrides n'avaient pas besoin des arguments de Burke pour comprendre que le plus grand danger pour eux résidait dans la « nudité abstraite » de leur « n'être rien d'autre qu'un homme ».

D'après Levinas, en revanche, c'est précisément dans sa nudité d'être humain qu'un homme se révèle dans son humanité concrète.

Est-ce à dire que l'expérience d'autrui comme visage soit décrite par Levinas comme une expérience universelle ? On peut se demander si Levinas ne renie pas l'expérience phénoménologique d'autrui comme expérience sans concept – comme expérience qui ne suppose aucune idée déterminée de l'humanité en l'homme –, donc comme expérience universelle, quand il la décrit comme une expérience qui suppose le monothéisme et une désacralisation du monde.

L'expérience d'autrui comme expérience du visage est certes décrite par Levinas comme une expérience qui témoigne du pouvoir proprement humain de prendre une distance, un recul suspensif par rapport à toute compréhension particulière du monde, par rapport à toute expérience particulière du monde, donc par rapport à toute idée déterminée de l'humanité en l'homme. Toutefois, elle suppose certaines conditions qui sont advenues historiquement.

Certes, en principe, l'expérience d'autrui, d'après Levinas est, de même que l'expérience d'autrui d'après Husserl, une expérience qui ne présuppose aucun concept déterminé, donc qui ne présuppose aucune idée déterminée d'humanité. Levinas rejoint Husserl pour dire que l'expérience d'autrui comme visage est une expérience qui ne présuppose aucune conceptualisation, donc une expérience « immédiate », une expérience de la transcendance radicale et de l'inconditionnement. C'est pour souligner cette convergence entre sa propre description de l'expérience d'autrui et celle de Husserl qu'il arrive à Levinas de reprendre à son compte le terme

1. H. Arendt, *Totale Herrschaft*, op. cit., p. 619-620.

husserlien d'«apprésentation» : «La fameuse “apprésentation” de Husserl, non point comme une représentation appauvrie, mais comme un surplus mystérieux de l'aimé. (...) Nous avons pensé que l'unicité et l'altérité de l'unique est concrètement le visage de l'autre homme dont l'épiphanie originelle n'est pas dans sa visibilité de forme plastique mais dans l'“apprésentation” »¹.

Cependant on peut se demander si Levinas ne se laisse pas guider par une idée déterminée d'humanité (une idée liée à une compréhension particulière du monde et de ce que nous sommes) dans sa description de l'expérience d'autrui comme visage. Il y mêle en effet des traits qui relèvent d'une authenticité comprise comme élévation à une humanité indéterminée, comme pouvoir de se soustraire à toute humanité particulière, et des traits qui relèvent d'une authenticité définie par une idée déterminée d'humanité. Certains traits relèvent d'une idée monothéiste de l'humanité de l'homme, d'autres d'une idée moderne ou démocratique de l'humanité de l'homme.

L'accueil du visage suppose en effet le monothéisme comme don de voir l'homme comme semblable. Il suppose l'abolition de toute hiérarchie² au sens aristocratique du terme, la libération à l'égard du sacré³, une foi épurée des mythes, l'égalité des conditions⁴. Elle suppose en effet une relation à autrui émancipée de la relation inégalitaire fondée sur le principe hiérarchique qui fonde le régime aristocratique, suppose par conséquent une désacralisation ou une dédivinisation du monde, c'est-à-dire la désintrinsication du religieux et du politique instituée par la démocratie moderne⁵. Cette désintrinsication, précise Levinas, a été rendue possible par la technique moderne. Celle-ci nous arrache en effet « aux superstitions du lieu » et « dès lors une chance apparaît : apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser luire le visage humain dans sa nudité »⁶.

Tandis que chez Husserl l'expérience d'un recul suspensif ouvre à une expérience sans concept d'autrui, à une expérience qui n'est régie par aucune idée déterminée d'humanité et qui dès lors peut se prétendre universelle, chez Levinas, en revanche, comment l'expérience d'autrui

1. E. Levinas, « Paix et proximité » (1984), AT, 145-146.

2. Cf. E. Levinas, TI, p. 48, 49, 50, 52.

3. « La présence du visage venant d'au-delà du monde (...) ne m'écrase pas comme une essence numineuse qui fait trembler et se fait craindre » (TI, 190).

4. Cf. E. Levinas, TI, 188-189.

5. Cf. M. Abensour, « L'extravagante hypothèse », *Rue Descartes*, n°19, Paris, P.U.F., 1998, p. 79.

6. DL, p. 325.

comme visage pourrait-elle se dire universelle s'il est vrai qu'elle suppose à la fois une idée monothéiste et une idée démocratique de l'homme ?

En somme, Arendt et Levinas associent intimement l'une à l'autre d'une part une authenticité qui a pris sens au sein d'une humanité particulière (l'humanité authentique qui vient à l'homme par le moyen du politique, selon Arendt, l'humanité authentique qui vient à l'homme au sein d'un monde démythifié, désensorcelé, désacralisé, déhiérarchisé, décommunautarisé, selon Levinas) et, d'autre part, l'authenticité qui advient par un pouvoir d'élévation vers une humanité indéterminée (par l'action comme commencement, selon Arendt, et la relation à autrui comme visage, selon Levinas). S'il est une expérience *universelle* du proprement humain, ne réside-t-elle pas dans un pouvoir de prendre une distance par rapport à toute humanité particulière, donc aussi par rapport à toute idée d'humanité qui, en tant qu'idée, est historiquement advenue ? Elle ne peut se confondre ni avec l'expérience d'un avènement de l'humanité par la vie politique, ni avec l'expérience monothéiste de « la présence de Dieu à travers la relation avec l'homme », ni avec l'expérience démocratique de l'autonomie humaine, mais ouvre à une expérience universelle de la transcendance radicale et de l'inconditionnement.

Robert LEGROS

Professeur émérite à l'Université de Caen Basse-Normandie

H. ARENDT ET E. LEVINAS, DES HUMANISTES DE L'AUTRE HOMME

PRÉSENTATION

Comme la pensée de Hannah Arendt, l'œuvre d'Emmanuel Levinas porte en son cœur une « expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée »¹.

La traversée traumatique du totalitarisme nazi fut pour Arendt comme pour Levinas l'origine en même temps que l'aiguillon existentiels de leur pensée. Chacun développera, à sa manière toute différente, un humanisme de l'autre homme.

En relisant l'un avec l'autre, on découvre, sinon, certes, des identités entre réflexions philosophiques, des échos à distance, et comme des affinités électives entre deux intentions de pensée, par ailleurs, si profondément différentes.

La proximité est celle des analogies, plutôt que des significations philosophiques et politiques directes, des analogies présentes de manière plus souterraine, comme ce fonds de sens commun, ce fonds d'expérience commune, auquel chacun a puisé, sur lequel chacun a prélevé et articulé ses significations propres, suivant, et dessinant, son horizon singulier de pensée.

LA RESPONSABILITÉ POUR L'AUTRE

H. Arendt comme Emmanuel Levinas ont donc vécu l'expérience du nazisme comme un ébranlement originaire. Ils ont tous deux assisté en particulier à la démission radicale des responsabilités, une démission qui a

1. E. Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard/Poche, 1982, p. 83.

permis et accompagné jusqu'au bout cet événement politique majeur du XX^e siècle.

L'un et l'autre ont assisté à l'effondrement moral d'individus qui ne trouvaient plus dans la « substance éthique », dans les institutions, dans les discours publics, dans la société avec ses règles et coutumes de vie, un appui, un « milieu » auquel nourrir la moralité de leur conscience. Ces deux pensées sont remarquables par une commune vigilance, une commune exigence, une commune *intransigeance* même qui paraît en exprimer l'intention de sens fondamentale. Une intransigeance qui est pourtant tout à l'opposé du rigorisme : il s'agit avant tout d'une rigueur dans l'exigence de penser ce que nous faisons, ce que les hommes font aux hommes.

Ces pensées sont portées par des questionnements communs sur la liberté humaine, sur la responsabilité, sur l'humanité comme ancrage et arrachement.

Ces thèmes communs importants vont toutefois aussitôt s'éloigner dans leurs développements respectifs. Ainsi, l'interrogation sur la responsabilité pour l'autre – qui se trouve au centre de leur réflexion – est à la fois leur point de rencontre primordial et le lieu à partir duquel les deux pensées vont bifurquer et vont creuser des sillons divergents, sans toutefois s'opposer.

Il s'agit, en effet, pour Arendt de répondre de soi devant le monde, devant la pluralité humaine qui fait du monde un monde commun ;

pour Levinas de

– répondre de soi devant autrui, dans le face-à-face intime et intense, dans la rencontre du visage d'Autrui, qui n'est lui-même que la trace d'une transcendance ; cette transcendance ne se retire cependant pas dans « un quelconque ordre éternel arraché au temps »¹.

– L'ouverture au monde ne coïncide pas, pour Levinas, avec l'ouverture à l'autre, qui la précède, la fonde, et doit surtout lui résister.

– Entre la spontanéité, qui est la source originaire mais invisible comme telle de la liberté, et l'institution politique de la liberté, il y a, chez Arendt, continuité, l'une s'exprime *en tant que* l'autre. La subjectivité profonde qui advient à la responsabilité, ou qui se révèle *comme* responsabilité, est, au contraire, chez Levinas, en rupture avec le sujet conscient, avec la liberté, à laquelle elle ne doit rien, elle est « subjectivité antérieure au Moi,

1. E. Levinas, *Autrement qu'Être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1974, p. 22.

antérieure à sa liberté ou à sa non-liberté. Sujet pré-originaire hors l'être, en soi... »¹.

– L'autre arendtien est d'emblée pluriel, la pluralité apparaît comme une dimension constitutive du soi, instituant celui-ci dans sa singularité. L'autre de Levinas, est d'abord l'Autrui d'une relation duelle, la pluralité n'intervenant qu'en second, comme tiers interrompant l'*intensité* duelle.

– La rencontre avec l'autre arendtien est illumination, gratitude, parfois éblouissement; elle est chez Levinas traumatisme, rencontre avec la vulnérabilité, la blessure, l'exposition à la menace, à l'outrage.

Tous deux se rejoignent dans la radicale affirmation du statut d'être humain, irréductible à une quelconque catégorie générale. Assumer notre condition d'humain, c'est penser nos ancrages, non comme des obstacles, mais comme des conditions de notre liberté.

Cela signifie, pour Arendt, juger par soi-même avec les autres en évitant les deux écueils du jugement : celui de la fuite idéologique ou intellectuelle hors du monde dans de grandes théories d'autant plus extraordinaires qu'elles sont coupées des réalités; celui du « réalisme » sans foi qui fait coller aux « faits », sans l'écart de la réflexivité, de l'*imagination* réflexive qui nous permet de juger en nous mettant à la place de tout autre, non pour penser comme les autres, non pour toujours nous accorder avec eux, mais pour garantir l'impartialité du jugement dans les désaccords comme dans les accords. La référence pour ce jugement est la situation mondaine commune, et non l'intériorité de la conviction.

Pour Levinas, il n'est pas tant question de juger, ni avec ni, moins encore, sans l'autre, que d'être à l'écoute, de s'ouvrir à l'ouvert dont le visage de l'autre est l'épiphanie.

Ici et là, il s'agit pour le soi de s'arracher à la sphère des intérêts et besoins pour accéder à la dimension du désir porteur de la dimension du sens, désir du « Bien », chez Levinas, désir d'elle-même de la liberté chez Arendt.

L'arrachement à l'histoire et à ses déterminismes a, pour Arendt comme pour Levinas, pour pré-condition l'arrachement du soi à soi, au soi de la préoccupation pour la survie biologique, pour la sécurité matérielle et inter-humaine, de la seule politique de l'intérêt, celui-ci fût-il élargi à l'intérêt commun.

Pour l'un comme pour l'autre, la liberté est à la fois imprévisibilité, tant dans son surgissement que dans ses effets, *et* entière responsabilité. La responsabilité est responsabilité pour la responsabilité d'autrui, elle

1. *Ibid.*, p. 74.

précède tout engagement délibéré, elle précède et fait advenir la liberté à elle-même. La responsabilité pour autrui est, pour Levinas, antérieure à la liberté elle-même, elle est un engagement d'avant tout engagement, « exposition à l'autre sans assomption de cette exposition »¹.

A ce propos, Levinas parle paradoxalement d'assujettissement par l'autre. Mais cet assujettissement n'est pas soumission à la force de l'autre, il est radical respect pour sa vulnérabilité. Il est, en réalité, « assujettissement » à un commandement précédant tout commandement humain. Par son ambivalence, le terme « assujettir » qui peut faire signe vers une soumission – l'autre est le maître, dit Levinas – une expression impensable sous la plume d'Arendt –, désigne tout autant le devenir-sujet : l'assujettissement est l'advenue du soi à soi comme sujet, par le désir de ce qui s'impose à lui de manière inconditionnelle et préalable à tout libre choix.

LA LIBERTÉ COMME AUTONOMIE CONTRE LA SOUVERAINETÉ

Arendt comme Levinas disent leur émerveillement devant le « miracle de la liberté » et cherchent à penser philosophiquement la force en même temps que la fragilité extrême de ce don précieux qui fait humains les humains.

On trouve chez tous deux une critique de la liberté entendue comme souveraineté. La subjectivité authentique doit se conquérir sur l'*illusion* du sujet souverain. La liberté du sujet ou de la personne s'oppose, tant pour l'un que pour l'autre, au « souverainisme » des désirs ou d'une volonté qui ne peuvent, dès lors, s'affirmer que dans l'indépendance des autres, ou dans la domination sur eux. Pour l'un comme pour l'autre, seule « la déposition de la souveraineté par le moi »² libère le moi pour autrui en même temps qu'elle l'ouvre à sa propre liberté. La liberté est liberté pour et par l'autre. La liberté est autonomie.

L'autonomie fait plus qu'intégrer le regard des autres, celui-ci l'*institue* en son lieu véritable. La responsabilité levinassienne investit la subjectivité « contre son gré » pour un autre, mais cette contrainte libère l'individu de lui-même pour lui-même.

Pour l'un comme pour l'autre, l'individu doit se libérer de son *incarcération* dans l'égoïsme et l'égoïsme, une libération qui se fera par son ouverture au monde, chez Arendt, par son ouverture à l'hors-

1. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit.

2. E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 42.

monde, à l'au-delà du monde, pour Levinas, un au-delà, une transcendance qui n'est toutefois rien de « positif », de même que le monde arendtien n'est pas le monde empirique, ni même le monde déjà institué, mais le monde se transcendant vers son propre sens en se réinstituant toujours à nouveau par les échanges des humains sur ce sens et par leurs actions concertées.

La responsabilité pour le monde/pour Autrui requiert donc, chez l'un comme chez l'autre, une véritable « conversion » de l'individu comme simple étant persévérant dans son être, comme *conatus essendi*, être rivé à sa survie biologique ou à son égotisme.

La subjectivité libre ne se laisse pas réduire, pour Arendt non plus, à celle de la décision consciente et délibérée, même si elle est condition de celle-ci, elle s'ancre dans l'en-deçà du sujet de réflexion. Elle a, chez Arendt, sa source pure dans une spontanéité elle aussi plus vieille que toute liberté, qui renvoie à ce (non-)lieu énigmatique où l'individu naît à lui-même sans être présent à lui-même, où le soi se précède lui-même, en ce non-lieu où a son lieu ce que Socrate nommait le *daimon* de l'individu, son « qui » auquel l'individu n'accède qu'en s'arrachant à *ce* qu'il est : culture, ethnie, classe sociale, profession, mais aussi défauts et qualités psychologiques, etc.

Elle s'ancre, pour Levinas, dans l'en-deçà même de l'opposition entre servitude et liberté, elle est pour lui passivité radicale, une passivité qui est cependant tout à l'opposé de l'inertie. Il s'agirait d'une passivité

plus ancienne que celle qui, heurtant l'activité de son inertie, la suppose¹.
Comme si par-delà l'ambitus d'une mélodie, un registre plus aigu ou plus grave résonnait et se mêlait aux accords entendus, mais d'une sonorité qu'aucune voix ne peut chanter et qu'aucun instrument ne peut produire.
Antériorité pré-originelle².

Arendt comme Levinas voient dans la rencontre avec autrui un au-delà de l'être, un « autrement qu'être ».

NI DÉ-VISAGER, NI DÉ-FINIR

Voilà un thème essentiel qui unifie, sans doute, tous les autres : l'homme ne s'individualise pas comme une chose (Levinas), il est un « qui » et non un « ce que » (Arendt).

1. E. Levinas, *Autrement qu'Être, Au-delà de l'Essence*, op. cit., p. 73.

2. *Ibid.*

A sa manière, Arendt reconnaît l'infinie responsabilité pour l'in-fini en et par l'autre, qui est une manière de répondre de ce « débordant » qu'est le « qui » eu égard au « ce que ». Qui nous sommes, seuls les autres peuvent nous l'apprendre, mais même les autres ne peuvent le dé-finir, le cerner, ils peuvent seulement l'identifier, en identifier le *style*, dirait Merleau-Ponty.

De même que l'« épiphanie du visage » ne relève pas d'une logique de l'apparaître, de même le « qui » arendtien ne se laisse pas enfermer dans une quelconque « apparition ». Pour Levinas, « dé-visager » quelqu'un, c'est détruire son visage en le décomposant, en le réduisant à un ensemble de qualités sensibles; pour Arendt, le vrai visage de l'autre est sans qualités, il est au-delà même de l'expression d'une personnalité.

Pour Arendt comme pour Levinas, le noyau criminel du nazisme, et plus généralement des totalitarismes, consiste précisément dans l'obsession de dé-finir les personnes une fois pour toutes, de les incarcérer dans des limites cernables et inamovibles, de les réduire à des exemplaires d'une "nature" humaine, mais aussi bien du "surhomme", de l'"homme nouveau". L'horreur totalitaire, c'est, singulièrement, « l'horreur d'une certaine définition de notre être ».¹

L'un comme l'autre pensent l'humanité de l'homme contre la réduction de la pluralité humaine à une simple multiplicité objectivable, subsumée par le modèle de la totalité, raboteur de singularités. La singularité insubstituable des personnes s'oppose à toute prétention de « totalisation », elle n'est pas un cas particulier du genre humain, ou de l'espèce humaine, elle est, à chaque fois, singularité exemplaire.

Pour Levinas, rencontrer l'infini dans le visage de l'autre c'est penser ce qu'on ne peut pas penser, avoir l'idée de ce dont on peut pas avoir idée. Le « qui » arendtien préserve lui aussi, sa part de transcendance et d'indétermination; la transcendance arendtienne demeure cependant transcendance *de* monde et *au* monde, elle n'a pas la dimension métaphysique de « l'absolument autre » levinassien. Pour Levinas, l'individu ne se libère de son égotisme qu'en s'ouvrant à une transcendance radicalement *hors-monde*.

La révélation du visage de l'autre ne lui vient pas du monde comme d'un contexte qui éclairerait ce texte que serait autrui. Cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou plus exactement absolue), non intégrée au monde².

1. E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 71.

2. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 47.

Le monde arendtien a, en vérité, fort peu à voir avec ce sens de contexte extérieur que lui accorde Levinas. Il n'est pas simple contexte, il ne se distingue pas de l'interpellation réciproque et plurielle des singularités qui y font leur apparition, il est constitué, co-fondé, *institué* par toutes ces interventions concertantes qui, visant un *sens* commun du monde, dessinent des perspectives, des visées de sens différentes sur lui, tout en le laissant à son indétermination principielle. Le monde arendtien s'ouvre de l'intérieur à l'ouvert du sens.

On peut dire de la manifestation du « qui » arendtien ce que Levinas dit de celle du visage : qu'elle est une façon « de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture »¹.

Pourtant, ici encore, la proximité ne se révèle que dans la distance, comme différence.

L'ouverture à l'autre est, pour Arendt, comme pour Levinas, ouverture à l'autrement qu'être, mais s'il est, pour Arendt, *miracle de l'apparaître* ; il est, pour Levinas, *miracle de l'au-delà de l'apparaître*.

Le visage levinassien « met la conscience en question ». Le « qui » arendtien se manifeste dans une luminosité inédite par son *auto-présentation* devant les autres, il est le masque, la *persona* romaine, qui donne amplitude et résonance à sa voix ; en même temps qu'il illumine une petite portion de leur monde, de leur monde devenu, par là, commun, il s'illumine lui-même. Eclairant cette petite portion d'espace qui lui incombe et que la raison garantit entre les hommes, il devient, par là, co-fondateur de ce que les révolutionnaires français désignaient par la belle expression de raison publique.

LES DROITS DE L'AUTRE HOMME, LA GRATUITÉ ET LA LIBERTÉ DU COMMENCEMENT

On retrouve cet écart fondamental dans leurs pensées respectives des droits de l'homme. Tandis qu'Arendt reconduit ceux-ci, comme à leur condition immanente, à leur institution humaine dans la figure du droit fondamental – plus fondamental que toute liberté fondamentale – d'appartenir à une communauté politiquement instituée, co-instituée par les humains, Levinas les reconduit à l'infinité et à la transcendance du droit éthique d'autrui, un droit qui précède toute institution humaine.

1. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 48.

Ici encore il importe cependant de ne pas réduire cette différence à une opposition pure et simple. Car si l'institution politique est une dimension fondamentale pour Arendt, c'est pour la raison même pour laquelle elle est relativisée par Levinas. Pour Arendt, comme pour Levinas, l'institution politique de la société renvoie à une dimension d'altérité, elle ne coïncide jamais avec son sens institué empiriquement. Mais cet excès sur elle-même de l'institution trouve, chez Arendt, son statut spécifique *dans* l'espace politique; il s'agit, en particulier, de l'importance accordée par Arendt à certaines institutions, telles le Sénat ou la Cour suprême des États-Unis, mais aussi, à l'autre pôle de l'institution politique, au dissensus, et plus singulièrement à la reconnaissance politique des actions de désobéissance civile qui devraient, selon elle, recevoir reconnaissance constitutionnelle.

Le thème de la *gratuité* de l'action libre est également commun aux deux penseurs. Une gratuité qui s'oppose, chez l'un comme chez l'autre, tant au nihilisme qu'à l'utilitarisme. La gratuité de l'action, nous dit Levinas, n'a rien à voir avec celle du jeu; Arendt réfère cette gratuité au *principe* qui régule l'action, qui supporte ses buts, sans se laisser réduire à aucun but ni aucun projet déterminé. Si le principe «devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même»¹, s'il reçoit visibilité dans les buts et le projets déterminés, il n'est lui-même rien de déterminé ni rien de déterminant.

Un autre thème commun frappe à la relecture des textes des deux penseurs : la liberté humaine est cette puissance énigmatique qui peut, imprévisiblement, interrompre le fatalisme des processus historiques.

On pourrait attribuer à Arendt la citation suivante, elle est de Levinas : «L'action distincte d'une simple répercussion de l'énergie le long de la chaîne causale, c'est le fait de commencer, c'est-à-dire d'exister comme origine et à partir d'une origine vers l'avenir»².

L'homme est, pour chacun, commencement, la liberté humaine faculté de commencer, faculté d'introduire du nouveau dans le monde³; elle est, pour l'un comme pour l'autre, cette force d'une fragilité extrême qui a pourtant, dans des moments privilégiés de l'histoire, le pouvoir de faire pièce aux puissances les plus solidement installées. Elle est le pouvoir d'introduire la brèche de la résistance dans la fatalité, dans le flux uniforme et continu des processus.

1. H. Arendt, «Qu'est ce que la liberté?» dans *La crise de la culture*, trad. fr. P. Levy, Paris, Idées-Gallimard, 1972, p. 198.

2. E. Levinas, *Humanisme d'un autre Homme*, op. cit., p. 73.

3. H. Arendt, «Qu'est ce que la liberté?» dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 215.

Pourtant, je l'ai rappelé plus haut, il y a, pour Levinas plus « antérieur » que tout commencement s'inscrivant dans le temps : la responsabilité pour autrui a toujours-déjà commencé, elle précède toute décision empirique, elle précède la liberté elle-même ; elle tire la liberté humaine vers l'en-deçà d'elle-même, un en-deçà qui est un au-delà, un désirable originaire, une aspiration fondamentale mais indicible, ou qui s'exprime, sans toutefois pouvoir être vraiment atteinte, par le mot d'obligation, ou de commandement.

« L'intériorité, c'est le fait que dans l'être le commencement est précédé mais que ce qui précède ne se présente pas au regard libre qui l'assumerait, ne se fait pas présent ni représentation »¹. Ce temps d'avant le temps, d'avant la présence, ce lieu d'avant toute spatialité, est le non-lieu de la responsabilité, « une responsabilité qui situe le sujet « au-delà du libre et du non-libre »².

Pour Arendt tout commence vraiment, si on peut dire, avec le commencement, la liberté est ce pouvoir de commencer, la responsabilité est liberté pour la responsabilité. Elle n'est pas tirée en arrière d'elle-même, mais bien plutôt poussée en avant d'elle-même par la spontanéité qui cherche dans l'espace public le lieu de son expression articulée.

Il y a pourtant pour Arendt aussi un avant du libre et du non-libre. Analysant le totalitarisme, sa pensée découvre et pénètre dans une sorte d'en-deçà du bien et du mal, dans ce mal extrême qui ne peut être ni puni, ni pardonné, parce qu'il est extrême, mais aussi parce qu'il est exécuté par des individus qui n'étaient pas mus par leurs désirs ou leurs intérêts, par des individus « désintéressés », qui ne se sont pas simplement démis de leur responsabilité, mais de leur personnalité toute entière. Le membre idéal du régime totalitaire n'est plus le moi égo-centré, il est, à sa manière, lui aussi, en-deçà de la servitude et de la liberté, c'est un moi qui est devenu un non-moi, un soi qui a chassé de soi son ipséité, qui s'est retiré de soi, un soi sans substance, une inconsistance radicale, une si terrifiante « densité d'absence » (Henri Maldiney).

LIBERTÉ ET POLITIQUE

Partant de la même expérience radicale de la ruine de la liberté humaine par le mal extrême institué politiquement, Arendt et Levinas déploient

1. E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 74.

2. *Ibid.*, p. 76.

des pensées toutes différentes, voire parfois opposées, des rapports entre liberté et politique. Arendt trouve dans la pluralité humaine instituée politiquement – *e pluribus unum* – la véritable communauté des singuliers qui seule peut faire pièce au totalitarisme ou à la tyrannie. Elle pense la liberté humaine comme autonomie dans l'égalité – contre la « liberté » du mouvement *liberal*, une liberté qui se réduit à celle de la non-interférence, et qui exclut donc la question même de l'égalité –. Pour Levinas, la politique ne peut être sauvée qu'en se souvenant de son ouverture à l'altérité radicale d'une transcendance. Sous ces horizons différents, on retrouve également chez Levinas une prise de distance à l'égard de toute vision « libérale » de la politique, cette vision qui réduit le gouvernement de la chose publique à la gestion et à l'administration de la sécurité des hommes et de leurs biens matériels.

Pour Arendt, l'expérience totalitaire est celle de la négation du politique par le politique, et il s'agit de rappeler le politique à la liberté comme à *sa raison d'être première*, primordiale.

Arendt fait observer que l'expérience totalitaire a renforcé le divorce traditionnellement établi entre politique et liberté, et elle tranche d'emblée la question en resituant, contre la tradition occidentale, le vrai lieu de la liberté dans le domaine de la chose publique. Celle-ci est bien plus que le *domaine* de la liberté, comme elle l'est de la justice. La liberté n'a pas *besoin* de la politique, elle ne *se poursuit* pas comme liberté politique, elle *est* originairement liberté politique, et c'est seulement parce qu'elle est politiquement instituée qu'elle peut aussi se réaliser comme liberté hors du politique.

Sa traversée personnelle de l'expérience totalitaire a amené Levinas au soupçon à l'égard de la politique comme telle, et au scepticisme eu égard à la capacité de celle-ci à protéger, encore moins à promouvoir, la liberté des hommes. Pour Levinas, la tentation dictatoriale ou totalitaire appartient principiellement à la sphère du politique, l'humanité trouve donc son affirmation première en dehors de la politique, sinon contre elle.

Tandis qu'Arendt attribue en particulier au retrait des hommes dans la sphère de l'intériorité l'effondrement de la liberté politique, Levinas verra dans l'intériorité de la conscience l'ultime refuge pour l'humanité de l'homme :

Dans le silence ou le mensonge des institutions aliénées et le déploiement sans frein de la perversité et de la violence, l'humanité de l'homme arrive à s'abriter dans le "for intérieur" de la conscience morale ¹.

C'est à partir de cette intériorité de la conscience, par arrachement à sa solitude solipsiste, mais également par la mise à distance de l'instance politique comme instance totalisante, que l'individu pourra s'élancer vers sa liberté comme transcendance, pour et par un autre qui est tout d'abord et avant tout un Autrui intime.

Arendt, quant à elle, critiquera précisément, sinon, certes, le refuge dans l'intériorité de la conscience, la centralité philosophique et (anti-) politique qui lui est accordée : ce repli dans l'intériorité et le privé laisse le monde au mal qui le ronge. Elle développe sa critique du point de vue de l'éthique de la politique qui est la sienne : chacun doit assumer sa propre responsabilité pour le monde en apportant sa petite part de lumière, d'illumination dans un monde qui a sombré dans les ténèbres, mais aussi, dès avant que ce monde ne sombre totalement.

Bien sûr, pas plus pour Levinas que pour Arendt, l'espace véritable de la liberté humaine n'est le *seul* « for intérieur » de l'individu. Celui-ci est bien plutôt le lieu de la conversion où le moi se détourne de soi pour se tourner vers l'autre.

Pour Levinas, la politique n'est pas principalement liberté, elle en est même plutôt l'oubli, et il faut y faire pénétrer, comme un principe anti-politique, celui de la singularité pour que, par la prise en compte du tiers, la politique devienne justice.

L'advenir de la justice, comme égalité, revient à *comparer l'incomparable*, elle consiste en un exercice de rabotage des singularités. L'égalité apparaît chez Levinas comme une sorte de mal nécessaire quand il ne voit pas en elle la tyrannie du même sur l'altérité (identifiant sans doute hâtivement égalité et identité).

Pour Arendt il n'y a distinction du singulier que dans l'égalité instituée politiquement.

L'égalité est la *condition* de la liberté des singuliers. Arendt fait sienne la formule grecque : se distinguer parmi des égaux. Il s'agit de *se distinguer* parmi des égaux, de se distinguer *parmi des égaux*. On ne peut amputer cette formule de l'un de ses pôles sans perdre l'un et l'autre pôles à la fois. L'égalité sans la distinction revient à donner raison à la réticence levinas-sienne, la distinction sans l'égalité signifie la domination, une relation

1. E. Levinas, Préface à *Noms propres*, Paris, Livre de Poche, 1997.

qui interdit précisément la manifestation du « qui ». Je ne réalise – en tous les sens du terme – qui je suis que parmi mes pairs dans l'espace commun aux égaux en autonomie. Autonomie et égalité sont les deux faces réversibles de la pluralité arendtienne comme pluralité des singuliers. Être autonome c'est être capable d'égalité. C'est aussi être capable d'agir de concert, et dans cette action concertée, le pouvoir singulier n'est pas raboté, il *s'augmente*, au contraire, de celui de chaque autre acteur.

DÉPASSER L'OPPOSITION D'ÉTHIQUE ET DE POLITIQUE

La distance infinie du tout autre se révèle, pour Levinas, dans la proximité à l'autre homme, tandis que ce qui importe à Arendt c'est de penser la juste distance à l'autre. A la proximité extrême avec autrui, proximité sans spatialité, de Levinas, s'oppose l'espace d'apparition réciproque arendtien, un espace pluriel, qui ne peut devenir commun que de préserver la distance qui relie *en séparant*, avec toutes les médiations requises. Pour chacun, il s'agit de d'assumer sa responsabilité en sachant se mettre à la place d'autrui, mais ce qui pour Levinas a le sens d'une *substitution*, pour Arendt, consiste à adopter provisoirement, par l'imagination, le point de vue de l'autre sur le même *monde*, en évitant de s'identifier à l'intimité de l'autre.

On ne peut toutefois pas voir là une opposition pure et simple entre une pensée de la proximité et une pensée de la (juste) distance, car la proximité levinassienne est cette proximité paradoxale au radicalement autre en autrui, et la distance arendtienne est distance qui *relie* en séparant.

L'éthique est, pour Arendt, fondamentalement éthique de la politique, la responsabilité pour l'autre ne s'accomplit que comme responsabilité pour le monde comme monde commun, un monde qui ne devient commun que dans et par cette co-responsabilité parlante et agissante. La politique n'est pour Levinas, que la prolongation « atténuée » ou « estompée » de l'éthique, et elle introduit dans l'éthique une distorsion radicale. La rencontre d'éthique et de politique apparaît chez Levinas tout d'abord comme un malencontre, dans lequel l'égalité vient interrompre l'absolu du face-à-face avec l'unicité d'autrui.

Pour Levinas, la politique est, au mieux, la sphère où l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme trouve *sa limite*, une sphère qui doit donc demeurer *sous le contrôle* de l'éthique¹, autre expression

1. E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 74.

impensable chez Arendt. Non pas pourtant qu'Arendt cherche à subordonner l'éthique à la politique, moins encore à affirmer la légalité de la politique contre l'éthique; de même qu'on ne peut voir dans la réflexion de Levinas sur les rapports entre éthique et politique une volonté de subordonner purement et simplement une dimension à l'autre. On ne peut donc réduire l'écart entre ces deux pensées du rapport entre éthique et politique à une opposition pure et simple. Chacun cherche bien plutôt à approfondir la *tension* qui *ouvre* nécessairement l'une à l'autre. En réalité, tout se passe comme si chacun regardait le domaine privilégié par l'autre depuis le point de vue du sien propre, dans un certain éloignement du regard, mais non dans une disposition excluante, ni même dans une prétention de hiérarchiser les domaines. Car chacun comprend, à sa manière, qu'il ne s'agit précisément pas simplement de « domaines », mais de dimensions de notre humanité, de notre vivre ensemble.

En vérité, Arendt comme Levinas transcendent, chacun à sa manière toute différente, la vieille et stérile opposition de l'éthique et de la politique. Ainsi, on ne comprend pas grand chose à la critique arendtienne de la moralité de la conscience si on l'abstrait du contexte plus général qui est celui d'une authentique éthique de la (responsabilité) politique. Contrairement à ce que lui font dire certains commentateurs, Arendt ne critique pas la moralité de la conscience *comme telle*, ni d'ailleurs le sentiment moral; non seulement ils demeurent des références légitimes dans la vie privée, mais c'est souvent le « sentiment », celui de la révolte ou de l'indignation, qui donne son premier élan à ce qui doit ensuite s'articuler en jugements publics, et en projets politiques. Arendt ne dénonce pas l'intervention du sentiment en politique, elle déconstruit le *sentimentalisme* en politique avec sa prétention à *réduire* l'action politique au sentiment, ou à la conviction. Tandis que Levinas approfondit les conflits intérieurs à la conscience, Arendt se montre impatiente de passer à ce qui pour elle est l'essentiel, *du point de vue même de l'éthique*. Pour Arendt, la responsabilité pour le monde est plus ample que toute moralité de la conscience, elle ne s'oppose à elle que lorsque celle-ci prétend substituer sa légalité propre à la légalité politique. Et lorsqu'elle détruit, par là, l'éthique en même temps que la politique.

L'hors-politique a, en effet, un statut essentiel chez Arendt, et elle critique expressément toute prétention démesurée du politique qui nierait cette dimension autre; c'est d'ailleurs cette démesure du politique qui a donné le coup d'envoi à toute sa pensée. Mais, en des temps où la démesure du politique est interprétée comme le destin inéluctable du politique, son souci principal est de mettre en garde contre une autre démesure : celle de

l'hors-politique, par laquelle celui-ci *se détruit lui-même* en même temps qu'il détruit l'espace politique. Si le sujet de l'initiative responsable est abordé principalement par Arendt par contraste avec celui qui démissionne de sa responsabilité pour le monde commun, cet hors-politique, qui demeure pour Levinas, la dimension essentielle, transcendant absolument la sphère du politique, ne s'oppose pas simplement, chez Arendt, à l'être-pour-la-liberté-politique. Il en est même, au contraire, la condition; et il devient action politique éminente, condition de la refondation du politique dans un monde où la politique a sombré dans les ténèbres de la domination, de l'oppression et du mensonge organisé. Tel est le sens hautement politique qu'Arendt accorde, en particulier dans son texte sur *Vérité et politique*, à l'intervention du diseur de vérité dans un tel espace. La véracité, comme la faculté de tenir ses promesses, deux « vertus » pré-politiques et hautement éthiques, ne peuvent être l'enjeu principal de la politique, elles en sont pourtant la condition restrictive. Le propos plus général du texte *Vérité et politique* vise d'ailleurs à montrer qu'il n'est pas de politique de la liberté qui ne reconnaisse l'autonomie de dimensions non-politiques de la société humaine.

Il y a chez Arendt un optimisme des Lumières qui ne l'empêche pas, comme on sait, de dénoncer les dérives de la raison moderne. Levinas, qui n'est certainement pas un anti-rationaliste, se tient à l'attitude du soupçon à l'égard d'une raison, d'un logos qui prétend dire jusqu'à l'indicible, penser jusqu'au bout ce qu'il pense, ce qu'il ne peut penser que de manière nécessairement finie. La différence est aussi dans la tonalité affective qui porte et emporte les questions et significations communes.

La liberté, la responsabilité est chez Levinas le *fardeau* de la responsabilité, elle nous prend en *otage*, selon la célèbre formule diversement interprétée. Dans ma rencontre avec l'autre, ou plutôt dans le choc de la rencontre de l'autre, je suis humilié, destitué, traumatisé, violenté, persécuté. L'accès à la liberté est *traumatisme*, traumatisme par l'altérité d'autrui m'assignant à une responsabilité à laquelle *je ne peux me dérober*. L'ouverture à autrui est chez Arendt bonheur, bonheur de l'amitié, du lien, intime et politique. Elle est « *plaisir* originel à rendre manifeste, à illuminer l'obscur »¹.

1. C'est ainsi qu'elle qualifie la responsabilité pour le monde d'un Jaspers dans l'Eloge qu'elle prononce après la mort de celui-ci.

La pensée arendtienne de la liberté humaine est marquée par un optimisme principal¹. La liberté arendtienne est *pouvoir* avant d'être obligation. La liberté levinassienne, la liberté de l'homme pour sa responsabilité est avant tout devoir, elle est ce devoir qui n'attend pas de consentement.

Ce qui peut paraître austérité dans l'éthique de Levinas s'exprime toutefois, et le plus souvent, dans un langage d'une splendeur rayonnante, une splendeur de l'écriture qui explique sans doute le « succès » de cette pensée si radicale de l'éthique auprès d'un public pourtant trop souvent charmé par les sirènes du relativisme et du nihilisme contemporains, dénoncés tant par Levinas que par Arendt.

La responsabilité pour le monde est action libre pour le futur, mais elle commence par la responsabilité pour le passé. Levinas comme Arendt se sont dressés contre la solution de facilité quiétiste qui trouve son expression condensée dans l'expression : « l'histoire jugera ».

L'un comme l'autre ont affirmé fermement l'obligation de juger l'histoire.

Pour Arendt juger c'est, en particulier, assumer notre responsabilité pour la responsabilité des acteurs du passé.

Sachant que ces acteurs ne sont pas auteurs, sujets souverains de leurs actions et de leurs effets, mais que ces actions s'inscrivent dans un réseau de connexions avec d'autres actions ; sachant toutefois qu'ils sont porteurs, comme chacun de nous, du pouvoir de commencer, et d'opposer résistance, de la liberté de répondre du monde, c'est aussi attendre des autres qu'ils en répondent avec nous. Répondre du passé, c'est répondre du monde commun, du monde que nous partageons avec les acteurs du passé et du futur. Répondre du passé, c'est répondre de sa présence dans le présent, c'est répondre du présent.

Pour Arendt comme pour Levinas penser notre responsabilité à l'égard d'un monde humain, signifie penser en particulier l'infini de la responsabilité. Il s'agit, pour l'un comme pour l'autre, de répondre de soi-même *devant l'humanité toute entière*, que celle-ci prenne la figure du visage d'autrui, « trace » de la transcendance, ou qu'elle se médiate par l'institution d'un espace commun d'apparaître.

Chez Arendt l'ouverture de la responsabilité à l'infini s'étend à la citoyenneté du monde.

1. Je dis « principal », car Arendt sait pertinemment, et elle l'affirme à plusieurs reprises, que les véritables moments de liberté sont très rares dans l'histoire de l'humanité.

Pour chacun, la liberté est « difficile liberté ». Plus notre responsabilité pour l'autre devient évidente, plus nous sommes tentés de la dénier pour pouvoir en découdre.

En ce moment de retour vers ce qui ressemble toujours plus à de sombres temps, il importe de nous retourner vers ces deux grands penseurs d'un « humanisme d'un autre homme », d'une humanité qui ne peut advenir à elle-même que contre toutes les figures de l'UN, contre tout système totalisant, contre tout totalitarisme.

Je voudrais terminer en citant des lignes écrites par Arendt qui évoquent irrésistiblement certains phénomènes de notre actualité, d'une *urgente* actualité :

lorsque beaucoup de gens, sans avoir été manipulés, se mettent à dire des absurdités et s'il se trouve parmi eux des personnes intelligentes, il y a là habituellement plus qu'une simple absurdité. Il existe dans notre société une peur très répandue de juger qui n'a rien à voir avec le "Ne juge pas si tu ne veux pas être jugé" biblique {...} derrière cette réticence à juger se cache le soupçon que personne n'est un agent libre, et donc le doute que quiconque soit responsable ou qu'on puisse attendre de lui qu'il réponde de ce qu'il a fait¹.

Anne-Marie ROVIELLO
Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

1. H. Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », dans *Responsabilité et jugement*, trad. fr. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 51.

**LES DROITS DE L'HOMME AU-DELÀ DE L'ÊTRE :
À LA RECHERCHE D'UN SENS POST-FONDATIONNISTE
CHEZ ARENDT ET LEVINAS**

Présentation : Arendt et Levinas, deux phénoménologues, ayant tous deux suivi l'enseignement de Heidegger et survécu à la Shoah, s'efforcèrent de sauvegarder les droits de l'homme en cherchant pour ceux-ci un nouveau fondement. Tous deux refusèrent d'abandonner l'espoir en ces droits qui, tels qu'ils avaient été pensés jusque là, s'étaient avérés être une simple illusion. En lieu et place de quoi ils cherchèrent un fondement post-fondationniste pour les droits de l'homme dans la communauté instituée dans l'intersubjectivité et la responsabilité. C'est ce fondement post-fondationniste que je vais explorer dans cet essai.

Tout en étant elle-même une réfugiée sans droits et avec la conscience que ses droits d'être humain n'avaient plus aucun sens, Hannah Arendt continua à alerter le monde, à sa manière à la fois passionnée et politiquement engagée, afin que celui-ci reconnaisse et combatte la violation tragique des droits de l'homme manifeste en Europe à cette époque. Bien qu'elle ne cessât d'écrire sur le nombre de réfugiés juifs qui quittaient l'Allemagne nazie, son essai « Nous les réfugiés » (publié dans le journal *The Menorah Journal*), n'attira aucune attention. Il n'y avait pas d'espace public sur le continent européen durant cette époque sombre. Ce n'est qu'une fois que la réalité de la Shoah fut découverte de manière généralisée que le problème des réfugiés commença à se faire connaître. Dans *Les Origines du Totalitarisme*, publié en 1951, « Arendt présente une généalogie du phénomène moderne de masse des réfugiés, ces nombreuses populations sans-états qui émergèrent à la fin des deux guerres mondiales,

et de la montée en puissance du totalitarisme et de l'impérialisme »¹. Même si Arendt avait prédit que cette absence d'appartenance à un État pour certaines populations serait le phénomène politique majeur du xx^e siècle, elle n'aurait jamais pu imaginer à quel point la situation serait terrible au début du xxi^e siècle. « Nous sommes en train de constater l'émergence d'une mauvaise habitude globale : la sélection des étrangers et des nouveaux venus (et en particulier les nouveaux venus parmi ces étrangers) pour en faire des cibles de la haine. Relégués dans des limbes sans lois ils peuvent par conséquent être tenus pour responsables du malaise social dans tous ses aspects »². Cette prise de conscience, formulée de l'extérieur puisque Arendt aussi fut sans état pendant 18 ans, a pour intérêt de révéler le conflit entre les droits de l'homme et l'État-nation, ou le désaccord entre l'humanité et la souveraineté. Ceci provoqua un débat qui continue jusqu'à ce jour et qui porte sur la problématique suivante : les droits de l'homme sont-ils fondés sur l'idée de citoyenneté ou sur notre statut en tant qu'êtres humains³? Même si l'on cite et reconnaît Arendt comme étant à la source de ce débat dans le cadre de la philosophie politique actuelle, sa prise de position audacieuse semble avoir malheureusement été reçue avec indifférence à l'époque⁴. La réalité tragique du problème des réfugiés se place au cœur de la métaphysique occidentale où le primat est accordé, d'une part, à une obsession pour l'Être, et, de l'autre, à l'illusion moderne du sujet autonome. Mais Arendt s'efforce d'aller plus loin : tout en reconnaissant l'absence de fondement des droits de l'homme dans le contexte du mythe de la métaphysique occidentale, elle cherche désespérément à les sauvegarder pour la simple raison qu'ils sont politiquement et éthiquement nécessaires à un monde qui est partagé par tous. La question se pose alors en ces termes : comment les droits de l'homme peuvent-ils avoir une présence politique qui ait du sens sans pour autant être fondés sur l'Être?

Emmanuel Levinas se voit confronté au même paradoxe. Cependant, le chemin qu'il emprunte diverge grandement de celui choisi par Arendt. Si

1. I. Balfour and E. Cadava. « *The Claims of Human Rights : An Introduction* », dans *The South Atlantic Quarterly* 103, 2/3 Spring/Summer, 2004, p. 280.

2. Z. Bauman, « *Seeking dans Modern Athens an Answer to the Ancient Jerusalem Question* », dans *Theory, Culture and Society*. SAGE, Vol. 26, 2009, p. 90.

3. À titre d'exemples, consulter Agamben 1995, 1998, 2002; Benhabib 2002, 2004; Butler & Spivak 2007; Isin & Nielson 2008.

4. La pensée d'Arendt, qui a trop souvent été considérée comme purement politique, relève en fait aussi de l'éthique et de l'anthropologie. Ses écrits répondent à Heidegger et à toute la tradition métaphysique occidentale, qu'elle accuse d'avoir été les responsables philosophiques de la Shoah (consulter Topolski 2008a).

Arendt commença son questionnement avec le problème des réfugiés, Levinas fut un des premiers à être confronté au danger qui découle de l'association intime entre le nazisme et le narcissisme occidental autour de l'Être. Rappelons qu'en tant que français « naturalisé », il fut très conscient de la précarité de sa situation, ayant, dans sa jeunesse, échappé au conflit en Lituanie, son pays « natal ». Levinas comprenait on ne peut plus clairement les dangers du climat politique des années 30 pour tous ceux qui pouvaient être considérés comme « Autrui »¹. Il est d'autant plus regrettable que les avertissements lancés par Levinas, écrits pendant l'avant-guerre et présents dans des articles comme « Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme » de 1934, ainsi que ses tentatives de remettre en cause, à l'issue de la Shoah, le primat accordé à l'ontologie (qui régnait également sur la philosophie politique), furent, comme les écrits d'Arendt avant la guerre, complètement ignorés. La raison, comme pour Arendt, est probablement que Levinas fut longtemps considéré comme un penseur purement éthique, une catégorisation qui est toujours aussi problématique aujourd'hui. Même si Levinas donne la prééminence à l'éthique, cela ne doit en aucun cas être compris comme un rejet de la politique.

La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique. Cette seconde forme de socialité rendrait justice à ce secret qu'est pour chacun sa vie ... secret qui tient à la responsabilité pour autrui² ...

Même si l'on ne peut nier l'attention accordée à la relation éthique dans l'œuvre de Levinas, il ne serait pas correct de suggérer que la politique est un domaine lacunaire de sa pensée³. Nous devons avant tout nous rappeler que la pensée de Levinas fut bouleversée par le totalitarisme, un événement *politique*; il est crucial que son éthique soit lue en relation avec cet événement *concret*⁴. En réponse à l'absence d'éthique dans la sphère politique (l'injustice et l'horreur des images des camps de concentration), le philosophe propose d'effectuer un changement radical dans la place que

1. En ce sens, Arendt était beaucoup plus naïve politiquement que Levinas. Ce n'est que quand elle dut faire face à sa judaïté qu'elle fut jetée, en quelque sorte, dans la *polis*.

2. E. Levinas, EI p. 81

3. Qui plus est, interpréter son travail sur l'éthique comme étant soit anti-politique soit non-politique serait commettre une grave erreur de compréhension, bien que cette faute soit assez répandue.

4. S. Malka, *Emmanuel Levinas : His Life and Legacy*, trad. M. Kigel and S. M. Embree, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006.

l'on accorde à l'éthique. Ce changement, décrit en termes éthiques, est orienté fondamentalement vers la politique et au service de celle-ci.

Cette histoire d'une paix, d'une liberté et d'un bien-être promis à partir d'une lumière qu'un savoir universel projetait sur le monde et sur la société humaine – et jusque sur les messages religieux qui se cherchaient justification dans les vérités du savoir – cette histoire ne se reconnaît pas dans ses millénaires de luttes fratricides, politiques et sanglantes, d'impérialisme, de mépris humain et d'exploitation, jusque dans notre siècle des guerres mondiales, des génocides de l'holocauste et du terrorisme ; du chômage et de la misère continue du Tiers-Monde ; des impitoyables doctrines et des cruautés du fascisme et du national-socialisme et jusque dans le suprême paradoxe où la défense de l'homme et de ses droits s'inverit en stalinisme¹.

Même si les deux penseurs avaient déjà commencé à questionner la domination du paradigme du soi autonome avant la Shoah, ce n'est qu'à l'issue de ces événements (et de ceux de 1933), qu'ils se rendirent compte à quel point cette domination empêchait une réelle compréhension de l'éthique et de la politique. « Arendt et Levinas appartiennent à un même espace politique tout en divergeant dans leur réponse à la même haine de l'Autre qui a rendu notre siècle le plus sanglant de l'histoire »². Il faut se rendre compte qu'Arendt et Levinas entendent dépasser le paradigme occidental qui consiste à séparer, de manière tranchée, l'éthique et la politique. La volonté de séparer, de manière artificielle, ces deux domaines dans leur pensée à tous les deux révèle donc une incompréhension profonde de leur pensée³.

1. E. Levinas, AT, p. 139. Il est bon de noter qu'Arendt et Levinas associaient le Stalinisme (et donc de manière directe le Marxisme) avec le totalitarisme – ce qui était rare parmi les intellectuels européens d'après-guerre –, plutôt que de le considérer comme une réponse à ces problèmes. Ni l'un ni l'autre n'étaient antimarxistes, mais ils émettaient toutefois des réserves vis-à-vis de ce mouvement qui séduisait à l'époque nombre d'intellectuels européens, comme Sartre. Pour plus de renseignements, consulter Ernst Wolff, « De L'éthique à La Justice : Langage et Politique », dans *Phenomenologica*, « La Philosophie de Levinas », Dordrecht, Springer, 2007, p. 136.

2. J.R. Watson, « Levinas's Substitutions and Arendt's Concept of the Political: Becoming the Plurality that We Are » in *Postmodernism and the Holocaust*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 122.

3. Levinas entreprend ce dépassement à partir du Judaïsme, qui ne reconnaît pas de division nette entre éthique et politique, tandis qu'Arendt cherche à redéfinir les actes éthiques, comme la promesse et le pardon, en termes politiques. Il est donc simpliste de séparer ces deux sphères dans les écrits de l'un comme de l'autre.

Utilisons un exemple qui nous ramènera à notre sujet de départ, les droits de l'homme : la responsabilité, concept important et central dans l'œuvre respective des deux penseurs. Levinas conçoit la responsabilité comme étant à la source de l'éthique et de la politique. Arendt, elle, la redéfinit en termes de responsabilité politique. Mais tenter de limiter la responsabilité à l'une de ces deux sphères « indépendantes » serait commettre une injustice envers l'œuvre de l'un comme de l'autre et envers leur projet commun qui était de combattre l'injustice à travers le monde. Si l'on n'a pas recours à l'aspect éthique de la responsabilité, qui est central pour Levinas, on se retrouve devant l'impossibilité suivante : comment comprendre la tentative, éminemment politique, de situer un fondement pour les droits de l'homme au-delà de l'Être. Comme Arendt, Levinas s'est demandé comment il pouvait trouver un nouveau fondement pour les droits de l'homme, puisque les solutions et les moyens traditionnels avaient été perdus. Levinas tente de trouver un fondement pour les droits de l'homme qui ne soit plus ancré dans la nature humaine, mais dans la transcendance qui est au cœur de la relation avec l'Autre. Il reformule donc son idée par rapport aux droits d'Autrui dans le contexte d'une éthique où la responsabilité occupe un rôle central. « Où chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour – ou sans attendre son tour – du concept de Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité : *moi*, c'est-à-dire *me voici pour les autres* »¹. La responsabilité, qui pour Levinas va au delà de l'Être, est à la base de son remaniement du concept de droits de l'homme. C'est cette idée novatrice, la réflexion sur l'éthique et sa place décisive dans la compréhension des droits de l'homme sur le plan politique, qu'il ne faut pas oublier dans les discussions contemporaines portant sur ce sujet. Cette omission est malheureuse, puisque c'est dans l'expérience personnelle de Levinas, l'expérience concrète de ce que signifie l'Être dépouillé de ses droits, qu'il faut chercher la raison pour laquelle il s'est trouvé confronté au même paradoxe qu'Arendt : comment les droits de l'homme peuvent-ils avoir une présence politiquement significative sans être fondés sur l'Être ?

Arendt et Levinas refusèrent d'abandonner le concept de droits de l'homme, un concept qui avait pourtant terriblement déçu tant de personnes pendant et après la Shoah, et un concept qui n'avait plus de fondement. En ce sens là, il est important de remarquer que les deux penseurs n'ont jamais

1. E. Levinas, AE, p. 283. Mais « rien qui ressemble à la conscience de soi, ce qui n'a de sens que comme surgissement en moi d'une responsabilité pour autrui. J'y suis un et irremplaçable – un en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité », *ibid.*, p. 163.

été à la recherche d'une solution de facilité face à ce problème. Aucun d'eux n'accepta la conclusion de nombreux survivants : « Les victimes partageaient le dédain et l'indifférence de tous les partis en place à l'égard de l'ensemble de tentatives auxquelles se livraient ces sociétés marginales pour faire respecter les droits de l'homme dans un sens élémentaire ou général »¹. À la place, ils cherchèrent un fondement post-fondationniste pour les droits de l'homme dans la communauté créée au moyen de l'intersubjectivité relationnelle et de la responsabilité. C'est ce fondement post-fondationniste que je vais explorer dans cet essai.

Commençons par sa discussion qui porte sur les réfugiés dans *Origines*. Il est essentiel de comprendre la source de l'absence de fondement des droits de l'homme. Après avoir expliqué ceci, je considérerai les suggestions qu'Arendt propose pour remplacer l'intersubjectivité par un fondement post-fondationniste des droits de l'homme au moyen de la pluralité. Ma position est la suivante : même si Arendt ne parvint jamais à une conclusion systématique pour ce remplacement (quel qu'il soit, car elle n'était pas une penseuse systématique), son idée est à la fois pratique et prometteuse. De plus, je suis d'avis que Levinas, qui reconnaissait aussi l'absence fondamentale de fondement pour les droits de l'homme, offre une « solution » politique similaire qui peut nous permettre de mieux développer et juger celle d'Arendt. Pour développer cette alternative, dans la seconde partie de cet article, je vais me focaliser sur plusieurs essais de Levinas qui portent sur les droits de l'autre. Tirant son inspiration de ses tentatives radicales de mettre en question au moyen de l'éthique la primauté accordée à l'ontologie, Levinas défend la nécessité de réinterpréter les droits de l'homme comme étant des droits de, et envers, Autrui. Dans sa critique du sujet occidental moderne, Levinas démontre la manière dont l'Autre est une partie constituante de soi, ce qui requiert que les concepts de droits de l'homme, fondés sur le mythe du sujet occidental autonome, soient repensés. Grâce à une intersubjectivité relationnelle, Levinas est à même de penser la communauté qui remplace le « fondement » des droits de l'homme après la Shoah. Après avoir montré à quel point Arendt et Levinas défient le fondationnisme en offrant à sa place une conception de l'intersubjectivité ancrée dans le concept de solidarité, qui crée un réseau plutôt qu'un fondement, je montrerai dans ma conclusion qu'aucune de ces deux alternatives, vis-à-vis de la possibilité d'un fondement post-fondationniste, ne va assez loin. Ceci nous laisse la tâche

1. H. Arendt, OT, p. 594.

de devoir trouver un fondement post-fondationniste pour les droits de l'homme au delà de l'être, qui se situerait entre Arendt et Levinas.

HANNAH ARENDT ET LA PERPLEXITÉ VIS-À-VIS DES DROITS DE L'HOMME

Arendt n'a jamais envisagé d'étudier systématiquement ou de théoriser abstraitement le sens des droits de l'homme. La crise des réfugiés, qui a rendu patent l'échec des droits de l'homme (qui se trouvaient dans l'incapacité de résoudre cette crise), a posé pour Arendt une question existentielle d'une grandeur inégalée. L'expérience douloureuse d'avoir elle-même été réfugiée, une expérience encore fraîche dans son esprit, lui a servi de rappel constant à chercher une réelle solution. Sa perspective qui se situait « à l'intérieur » – une situation ironique et unique pour un réfugié ou un étranger qui d'habitude fait l'expérience de la vie précisément de l'extérieur – est ce qui l'a aidée à réfléchir de manière critique sur le sens des droits de l'homme. Elle se demanda donc quelle était la raison pour laquelle les droits qui devaient protéger les êtres *humains* s'étaient révélés complètement dénués de leur valeur pour ceux qui n'avaient *que* leur humanité à revendiquer. Et pourquoi était-ce ceux qui n'avaient plus nulle part où aller, plus de « chez eux », personne vers qui se tourner ou à qui demander de l'aide, qui s'avérèrent être ceux qui réalisèrent en premier à quel point leurs droits qui se devaient d'être « naturels et inaliénables », n'étaient en fait qu'illusion et non-sens¹ ? Pour Arendt, le problème devrait se situer dans le fait que : « La déclaration de droits humains inaliénables impliquait d'emblée un paradoxe, puisqu'elle se référait à un être humain "abstrait" qui ne semblait exister nulle part »².

Un paradoxe flagrant résidait au sein des droits de l'homme : ceux qui n'étaient *qu'*humains ne pouvaient pas revendiquer ces droits. En ne résidant nulle part, sans communauté, sans espace pour apparaître, un être humain perdait une humanité qui devait pourtant lui être naturelle et inaliénable. Il était clair que les droits inaliénables n'étaient qu'illusion, que l'échec provenait du fait que ces droits, pour avoir un sens politique, devaient être définitivement ancrés dans la communauté. L'idée que ces droits étaient naturels et inaliénables servait à rappeler à Arendt le danger de l'abstraction philosophique, de la tour d'ivoire dans laquelle résidaient les philosophes comme Heidegger. Le besoin d'ancrage n'affectait pas

1. H. Arendt, OT, p. 593-594.

2. H. Arendt, OT, p. 592.

seulement nos droits, mais déterminait aussi notre capacité d'action politique. En perdant leur citoyenneté et donc leur communauté politique, les Juifs avaient aussi perdu un espace dans lequel ils pouvaient être vus et écoutés, un espace d'action politique. La conclusion était simple pour Arendt : des droits sans ancrage étaient légalement, éthiquement et politiquement sans signification, injustifiés.

Voilà précisément le sens de la phrase « le droit de posséder des droits », énoncé par Arendt. Le droit le plus fondamental est celui d'appartenir à une communauté. En l'absence de communauté dans laquelle chacun peut se battre pour les droits de l'autre, tous les autres droits possibles se voient dénués de sens. En outre, ces droits ne peuvent être mis en vigueur. L'abstraction effectuée au ^{xx}e siècle à l'égard des droits de l'homme par les communautés nationales et politiques était la source de leur échec. Ces droits, en étant déracinés, de la tradition du Droit Naturel, de l'histoire, ou de leur ancrage dans une société quelconque, en étaient réduits à la fonction de rappel des dangers d'être *homo sacer*. Ce n'est donc pas la perte de droits spécifiques, mais celle d'une communauté désireuse et capable de garantir des droits, quels qu'ils soient, qui s'est impitoyablement abattue sur un nombre de plus en plus grand des gens¹.

La seule évidence en ce qui concernait ces droits était qu'on ne pouvait garantir aux réfugiés, êtres *humains* par excellence, qu'un billet aller-simple pour Auschwitz. La dernière chose que l'on pouvait vouloir être entre 1933 et 1945, c'était bien un être *humain*. La meilleure était d'être citoyen d'une nation. Seule la souveraineté, et non l'humanité, pouvait sauver quelqu'un des chambres à gaz. Malheureusement, le seul ancrage possible pour ces droits se trouvait dans l'État-nation, l'entité même qui avait expulsé tant de réfugiés et les avait transformés en ces êtres *humains*. En révélant l'absence de fondement pour les droits de l'homme, Arendt découvrit la tension entre humanité et souveraineté. À la lumière de la tragédie de la Shoah, Arendt s'obstina à répondre aux questions suivantes : quelle communauté pouvait garantir ces droits à des êtres *humains*? En d'autres termes, qui et non quoi, pouvait fonder les droits de l'homme? La liste des garants traditionnels d'un tel fondement semble avoir été épuisée². L'idée que ces droits pouvaient trouver leur fondement dans la nature s'était avérée stérile, tout comme la possibilité de les situer dans des

1. H. Arendt, OT, p. 600.

2. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. « *Taking on the Political* », Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

commandements divins. Après la Shoah, God avait très peu de puissance politique avec la communauté de survivants. Avant la Nature, l'Histoire, qui avait été l'ancrage des droits pour un groupe particulier n'avait pu garantir ces droits pour *tous* les êtres humains parce qu'elle n'avait pas la capacité de reconnaître l'égalité « naturelle » de tous les être humains. La source la plus évidente qui aurait pu garantir une telle chose était l'État-nation, mais celui-ci était devenu la certitude la plus fragile. À partir du moment où la légitimité de la citoyenneté d'un individu disparaissait et où son lien avec sa communauté civile était détruit, ses droits s'évaporaient également. Arendt insiste sur le fait que la dignité humaine requiert un nouveau garant, car celui du XIX^e siècle, l'idée kantienne d'une cosmopolis de républiques paisibles qui respecteraient les droits naturels de l'homme, avait été détruite¹. Le seul candidat pour cette garantie était l'humanité. Il semblait assez clair que seule l'humanité pouvait garantir et fonder les droits de l'homme. Cela veut dire que : « C'est l'humanité elle-même qui devraient garantir le droit d'avoir des droits, ou le droit de tout individu d'appartenir à l'humanité »². Mais l'humanité ne signifie plus la même chose de nos jours qu'à l'époque de Kant. Pour Arendt – en ce sens beaucoup plus proche d'Aristote – l'humanité et les droits de l'homme sont des conventions, des accords produits par des humains, des objets fragiles, façonnés à partir de l'existence intersubjective d'êtres sociaux. Elle se donne donc comme but, dans ses écrits tardifs, de trouver un autre fondement ou 'principe' pour l'humanité.

Le lien inextricable entre les droits et la communauté politique, que cela soit dans l'enceinte d'une société ou d'une nation, révélé par la tragédie des réfugiés qui s'empressaient de fuir l'Europe, est une découverte importante qui a des répercussions pratiques et théoriques. Mises en lumière par Hannah Arendt :

A savoir, le problème de la privation totale des droits pour certaines populations. Ce problème qui assaillit notre monde depuis 1914 ne peut être résolu que par la reconstitution d'identités politiques ainsi que la création de nouvelles formes de communautés à même de défier l'hégémonie de l'état nation. Arendt présente une approche politique, contribution qui reste inégalée jusqu'à présent, même si elle a été souvent négligée³.

1. J.C Isaac, « A New Guarantee on Earth : Hannah Arendt and the Politics of Human Rights » in *The American Political Science Review*, 90. 1, 1996, p. 63.

2. H. Arendt, OT, p. 600.

3. J.C Isaac, « A New Guarantee on Earth : Hannah Arendt and the Politics of Human Rights », *op. cit.*, p. 61-62.

Même si Isaac, entre autres, a reconnu l'importance politique du paradoxe des droits de l'homme chez Arendt, un trop grand nombre de théoriciens se sont arrêtés là. Même s'il se peut que le rapprochement entre *Origines* et ses essais politiques tardifs peut être effectué difficilement, du fait qu'Arendt n'était pas une penseuse systématique, la recherche d'un nouveau principe politique, d'un nouveau fondement, est le stimulus implicite de sa pensée. Éduquée dans la tradition phénoménologique, et marquée par l'expérience politique de ne pas appartenir à un état, elle comprit très vite la nécessité d'être chez soi dans le monde, et pour elle, cela voulait dire appartenir à une « bonne » communauté. Son but était donc de chercher une nouvelle communauté qui servirait de fondement à la politique, pour créer un monde dans lequel tous les êtres humains pourraient se sentir chez eux. Parekh écrit que l'approche indirecte d'Arendt face à la question des droits de l'homme « en commençant par le monde, et non la vie humaine individuelle »¹ fait partie de la raison pour laquelle elle a été aussi souvent mal comprise ou tout simplement négligée. À la différence de la plupart des théoriciens libéraux, Arendt, qui fut un défenseur passionné de l'individu tout comme n'importe quel autre libéral, situe les droits de l'homme dans la perspective d'un monde partagé créé par des individus : un monde marqué par la pluralité. C'est ce concept de pluralité qui est l'exemple par excellence de la manière dont son approche non conventionnelle de la philosophie politique engendre une incompréhension de ses arguments par un grand nombre de ses lecteurs². Plutôt que de confondre la pluralité avec des termes comme pluralisme, diversité ou multiculturalisme – autant de termes qui font partie du jargon intellectuel du libéralisme – il est fondamental de comprendre le sens distinct et le rôle central qu'occupe la pluralité dans la vision exceptionnelle de la politique qu'Arendt propose. La pluralité est un terme qu'Arendt invente pour reconnaître ce qui est unique à l'humanité, quelque chose qui a été détruit pendant le totalitarisme. En outre, il contient en germes une critique du sujet occidental moderne ainsi que de son affirmation que la réalité est fabriquée par un être autonome, elle est le projet d'un être autonome. Dès lors le mot « pluralité » signifie que la réalité est créée non à travers la singularité mais dans l'entre-deux, dans ce qui se noue entre deux singularités. C'est la reconnaissance de la base intersubjective du monde ainsi que de

1. S. Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, New York, Routledge, 2008, p. 5.

2. M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

son immense fragilité. Finalement, c'est une réponse directe à l'assertion de Heidegger qu'il y a aucune communauté, *mitsein*, sans *dasein*¹.

LA PLURALITÉ COMME FONDEMENT POST-FONDATIONNISTE
DES DROITS DE L'HOMME

Dans la première préface d'*Origines*, Arendt déclare que « La dignité humaine a besoin d'une nouvelle garantie qui peut seulement être trouver dans un nouveau principe de la politique »². Même si une multitude d'interprétations sont possibles de cette phrase, une familiarité avec ses sources politiques et philosophiques nous révèle clairement que l'utilisation du terme « principe » est une référence directe à la notion de principes politiques de Montesquieu. Dans cette section, je vais tenter d'analyser ce qu'Arendt veut dire quand elle parle d'une nouvelle garantie – en d'autres mots, quelle certitude offre-t-elle, et à quoi ressemblerait ce nouveau principe politique pour qu'il soit en mesure de démontrer comment la pluralité peut lui fournir un fondement post-fondationniste pour les droits de l'homme. Ceci requiert trois étapes. Premièrement, j'explorerai le sens du terme « principe ». Ensuite je développerai le sens du terme « pluralité ». Enfin, j'analyserai son rapport avec les droits de l'homme. Même si je critique Arendt pour n'avoir pas développé ce lien potentiel qui existe entre la pluralité et les droits de l'homme, il est néanmoins fondamental de reconnaître sa valeur et ses potentialités politiques.

Dans le troisième livre de *De L'Esprit Des Lois*, Montesquieu identifie les principes des trois types de gouvernement possibles : républicain (démocratique et aristocratique), monarchique et despotique. De la même manière que chaque type a une nature qui lui est propre, chacun possède aussi un principe. Montesquieu fait en sorte de souligner l'importance de la distinction entre la nature et le principe de chaque forme de gouvernement. Même si sa nature est ce qui fait d'un gouvernement ce qu'il est (sa structure), son principe est « ce qui le fait agir ... les passions humaines qui le font mouvoir ». Le principe qui fait agir le gouvernement, c'est son inspiration, ainsi que celui de son peuple. Pour Montesquieu, le principe de la démocratie est la vertu acquise³, c'est la modération pour l'aristocratie,

1. M. Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie*, Frankfurt Am Main, Klostermann, 1936-8, p. 172.

2. H. Arendt, OT, xi.

3. « Demandent une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre ... mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible

l'honneur pour la monarchie et la peur pour un gouvernement despotique. Il est important de garder cette distinction à l'esprit en lisant l'œuvre d'Arendt parce qu'elle se focalise surtout sur le second, c'est-à-dire le principe¹. Le chapitre final d'*Origines* prétend identifier le principe et la nature d'un gouvernement totalitaire (qui pour Arendt n'est pas confondu avec le despotisme). Pour Montesquieu (l'auteur auquel Arendt se réfère clairement ici) « Il faut donc que la *crainte* y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition »². La terreur, comme la peur, a pour but de détruire l'individualité. Elle est le principe du totalitarisme et l'idéologie (incarnée par le chef) est sa nature. Même si Arendt ne développe pas son point de vue, son analyse la mène à la conclusion que la pluralité est le seul moyen politique de faire pièce au totalitarisme. Elle commence par résumer ce nouveau principe politique en termes négatifs et montre comment il a été détruit par le totalitarisme. En effet, les nazis tentèrent tant bien que mal d'annihiler la pluralité de l'humanité en trois étapes³. Ce processus en trois étapes empêchait la pluralité de s'épanouir, rendait impossible un espace d'émergence. Pour cette raison, Arendt consacra ses écrits suivants à l'importance de la pluralité, de la sphère publique et de la politique – moyens grâce auxquels toute possibilité d'un retour au totalitarisme serait réduite le plus possible.

C'est au sein de ce compte-rendu de la *vita activa* qu'Arendt expose une première formulation affirmative de la pluralité en tant que nouveau principe politique. Elle commence néanmoins par rendre plus ardue sa démarche en expliquant que ce principe de pluralité est défini par un paradoxe. « La pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres

(Montesquieu, *De l'esprit des lois*. Paris, Flammarion, 2008, section 4.5) ... L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grandes services que les autres citoyens (*Ibid.*, 5.3).

1. Comme elle ne semble pas intéressée par le premier (une des raisons pour lesquelles elle a souvent été critiquée), il est difficile de comparer son travail avec des théories politiques contemporaines qui semblent n'accorder aucune importance aux principes de Montesquieu. En tant que vraie républicaine, et une des rares penseuses modernes qui cherchent à maintenir une démocratie directe, Arendt est une penseuse politique « du peuple », elle s'intéresse au pouvoir et aux passions du « peuple ». C'est pour cette raison qu'elle ressent le besoin de se lancer à la recherche d'un nouveau principe politique.

2. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, section 3.9.

3. En premier lieu, en abolissant la loi qui fournissait la sécurité de base nécessaire aux interactions humaines. En deuxième lieu, en usant de la peur pour détruire les liens de moralité qui facilitent les relations entre individus. Et troisièmement, en créant les camps, qui excluaient tout signe d'identité et de particularité.

uniques »¹. C'est en agissant avec des actions et des paroles que l'on fait véritablement l'expérience de ce nouveau principe de pluralité, une expérience paradoxale qui mêle une particularité complète avec un rassemblement et une communauté humaine. Voici donc le principe de la pluralité : l'expérience euphorique d'être complètement unique et donc irremplaçable, tout en faisant partie, de manière inextricable, d'un monde créé commun, de quelque chose de partagé à partager. La pluralité de la particularité inspire une nouvelle forme du politique. Elle mène à une passion pour l'action :

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde².

Arendt est bien connue pour son assertion que la sphère humaine est peuplée d'individus *au pluriel* et n'existe donc pas pour une seule personne au singulier. « La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui »³. Ceci est aussi vrai, dans une moindre mesure, en ce qui concerne notre naissance biologique. Notre naissance est toujours le produit d'un acte entre deux individus, et nous sommes donc, dès le moment que nous respirons l'air de ce monde pour la première fois, nés dans une pluralité. Pour Arendt, cette pluralité n'est pas nécessaire seulement pour les activités de travail ou de labeur, mais surtout pour

1. H. Arendt, CHM, p. 232. Il est même surprenant que cette complexité fasse en fait partie de l'attrait de cette conception du politique. Le plus remarquable en ce qui concerne cette conception du politique chez Arendt, le summum de la *vita activa*, c'est la capacité d'inspirer les lecteurs les plus politiquement indifférents. Ceci n'est pas surprenant étant donné le fait que pour elle « politiquement et moralement, cette indifférence bien qu'assez commun, est le plus grand danger » (H. Arendt, J. Kohn, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, p. 146) pour le monde partagé. Son but est donc de parler de cette indifférence politique qui s'est propagée à travers les sociétés modernes. Cependant, la route qu'elle emprunte pour redécouvrir l'inspiration et la signification du politique est surprenante. En se concentrant sur l'aspect créatif et interactif du politique, Arendt cherche à se faire entendre par les citoyens ordinaires qui ont été aliénés par la politique. Le choix de stratégie est simple : il est seul à permettre de reconnaître le paradoxe dont nous faisons l'expérience au quotidien, c'est à dire le désir de s'associer avec Autrui tout en voulant s'en distinguer. Tout comme il est impossible d'imaginer une vie vécue complètement dans l'isolement, nous ne pouvons également imaginer qu'il pourrait y avoir un autre être humain identique à nous-mêmes. Ici, lorsqu'Arendt démontre sa capacité de rassembler ces tensions divergentes dans son analyse de l'action politique, elle laisse apparaître son passé phénoménologique. Entre autres, c'est cela qui rend sa pensée stimulante et exceptionnelle.

2. H. Arendt, CHM, p. 41.

3. H. Arendt, CHM, p. 258.

l'action, dans la mesure où nos actes ou nos paroles n'ont aucun sens sans la présence d'Autrui. « Cette qualité de révélation de la parole et de l'action est en évidence lorsque l'on est *avec* autrui, ni pour ni contre – c'est-à-dire dans l'unité humaine pure et simple »¹. Ce qui caractérise notre humanité, c'est avant tout notre capacité de communication, une capacité qui ne peut s'actualiser véritablement qu'à travers la présence et l'interaction avec Autrui, avec des êtres distincts de nous-mêmes, en bref, la pluralité. Notre humanité n'est réelle que lorsque nous pouvons être ensemble avec d'autres, que cela soit en accord ou en désaccord avec eux. Pour souligner l'originalité de cette assertion, traduisons-la en différents termes : le politique ne peut exister au singulier, l'individu seul ne peut être politique. Le politique existe seulement entre individus (deux étant le minimum absolu). Le politique, interprété dans le contexte de la pluralité, est un terme de nature fondamentalement relationnelle. Par conséquent, même si un individu agit dans l'espace politique, il est important de reconnaître que le politique est fondamentalement intersubjectif ; c'est une *interaction*. De plus, de manière significative, il permet l'alliance de ce qui différencie ainsi que de ce qui unit les individus. C'est une combinaison tendue mais critique. Un bon exemple est la question : « qui suis-je ? »². Même si elle semble être au singulier et donc anti-politique, cette question est en fait la question par excellence de la *vita activa*. C'est une question qui ne peut être posée qu'en présence d'un Autrui qui serait différent du soi, une différence qui nous procurerait une base pour la réponse à la question à laquelle nous voulons tous répondre. Cette position paradoxale révèle le particulier, la nature différentielle du principe de pluralité d'Arendt. Et c'est précisément ceci qui sert de « fondement » à l'expérience politique.

Grâce à une meilleure compréhension du principe de pluralité d'Arendt, il est maintenant possible de développer ses potentialités en ce qui concerne sa capacité à « fonder » les droits de l'homme. La pluralité est le principe qui inspire un tel réseau de relations. Notre désir d'interagir avec

1. H. Arendt, CHM, p. 236. Remarquons que cette citation est souvent mal comprise par les lecteurs d'Arendt, qui s'imaginent qu'elle affirme que la pluralité nie complètement la particularité. Pour comprendre cette distinction importante, je réserve le terme de multiplicité pour cette situation, qui est celle, par exemple, du totalitarisme. En contraste, la pluralité nous permet de comprendre l'individu constitué par autrui tout en laissant l'espace de différence cruciale à son individualité.

2. La résonance entre cette question politique et la référence Judaïque de Levinas à l'« hineni » vaut la peine d'être considérée. Pour plus de précisions, voir les chapitres 7 et 9. Consulter aussi Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life : Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

Autrui, conjugué avec le besoin de nous différencier des Autres, est le paradoxe qui nous inspire et nous motive à agir. Ce sont ces actes mêmes qui aident à développer un réseau qui soutienne notre monde partagé. Mais c'est aussi la raison pour laquelle nous avons besoin de droits. Si un seul être humain habitait la terre, il n'y aurait personne qui puisse lui retirer ou violer ses droits. De même, si nous étions tous pareils, si nous n'étions qu'une grande multiplicité, il n'y aurait aucune différence qui puisse être attaquée. La pluralité s'oppose donc à la singularité et à la multiplicité. En premier lieu, elle est en même temps ce qui caractérise l'hétéronomie autonome paradoxale de notre humanité. Mais elle est aussi l'élément qui nous procure le besoin de posséder les droits que nous pouvons seulement fonder en tant que pluralité. Par conséquent, plutôt que de se tourner vers un dieu extérieur ou vers notre raison intérieure, Arendt nous propose de nous orienter vers nos camarades humains afin de créer un « fondement » pour les droits de l'homme qui soit situé « entre les deux ». Cet entre-espace, inspiré du principe de pluralité est aussi l'espace grâce auquel ces droits peuvent être défendus. Nos droits ne peuvent être garantis qu'à travers les actes de ceux avec qui nous formons une communauté. Que cette communauté soit large ou petite, locale ou internationale, c'est avant tout une communauté construite par des relations. C'est cette base relationnelle, inspirée par la pluralité, qui motive Autrui à se battre pour mes droits.

Certains pourraient penser que la conclusion d'Arendt est la suivante : Autrui est le seul élément dont nous pouvons et devons dépendre. Cela demeure une proposition pragmatique et politiquement intuitive. Isaac écrit : « la source de ces droits se trouve toujours autre part : dans la praxis du citoyen qui insiste sur ses droits et qui est prêt à les défendre avec des moyens politiques »¹. Même si je remplace le terme « citoyen » par celui de « membre d'une communauté », la remarque d'Isaac est claire : les droits n'ont de sens que s'il y a quelqu'un qui soit prêt à les défendre. Cette défense est précisément ce réseau de relations créé par un peuple grâce à la pluralité. Plutôt que d'accueillir avec pessimisme ce fondement post-fondationniste des droits de l'homme, il est important de penser à ce pouvoir de la pluralité qui poussa Arendt à concevoir un tel espoir et une telle croyance en l'humanité. L'exemple le plus récent est sûrement celui de Solidarnosc. Grâce à la pluralité, les membres d'un petit syndicat polonais purent paisiblement renverser le régime communiste et aider à faire tomber le rideau de fer. Dans cet exemple historique, une

1. J. C. Isaac, « *A New Guarantee on Earth : Hannah Arendt and the Politics of Human Rights* », *op. cit.*, p. 70.

communauté fut créée par des syndicats, une communauté basée sur le relationnel, donnant le courage nécessaire pour combattre un système oppressif. Même si nous considérons ces moments « révolutionnaires » comme étant des exceptions, Arendt nous rappelle qu'être un être humain est en soi exceptionnel. Une des raisons pour lesquelles elle recherche un nouveau garant de la dignité humaine au sein du principe de pluralité est précisément pour nous rappeler le pouvoir du relationnel, au niveau politique et personnel.

Même si le principe de pluralité peut constituer une inspiration, Arendt ne va pas assez loin. Elle discute de la recherche d'une nouvelle garantie pour les droits de l'homme, mais elle ne développe pas tout ce qui se trouve en termes de potentialités dans ce principe. Pour y réussir nous-mêmes, nous devons analyser en profondeur le sens des principes de Montesquieu afin d'essayer de trouver des parallèles avec celui de pluralité. Cependant, une telle entreprise suppose qu'Arendt ait ressenti le besoin de rester proche de l'analyse de Montesquieu (ce qui n'était pas le cas quand elle étudiait d'autres penseurs tels que Kant). C'est donc à cause de son approche et de sa méthode non-systématique que les corrélations prometteuses comme celle qui existe entre la pluralité et les droits de l'homme ne restent qu'au niveau du potentiel. Mais étant donné la valeur et les possibilités offertes par une telle corrélation, c'est une enquête qui vaut la peine d'être entreprise. La meilleure manière de procéder, à mon avis, serait de considérer une façon alternative de situer le « fondement » des droits de l'homme *au-delà* de l'être. Pour ceci, passons aux écrits de Levinas sur les droits de l'homme, qui sont à la recherche de ce fondement post-fondationniste situé au niveau de la relation avec Autrui.

EMMANUEL LEVINAS ET LES DROITS DE L'AUTRE

Levinas développe son point de vue sur les droits de l'homme dans une série d'essais publiés dans les années 1980. Dans ces écrits, il « distingua rigoureusement entre "humain" et "droits naturels". Tandis que l'époque moderne s'est servie de l'adjectif "naturel" pour asseoir le bien-fondé de l'*a priori* des droits de l'homme, Levinas insiste sur le fait qu'ils transcendent la nature »¹. En ce sens, ces deux penseurs nient l'idée que les droits de l'homme sont des droits naturels et recherchent un fondement

1. H. Caygill, « Levinas and the Political » in *Thinking the Political*, London, Routledge, 2002, p. 153.

post-fondationniste qui transcende, horizontalement et de façon intersubjective, la nature. De plus, Arendt et Levinas défient le préjugé occidental présent dans la tradition des droits de l'homme, qui insiste sur la centralité du sujet autonome, porteur de droits inaliénables. Par conséquent, ils recherchent un « fondement » post-fondationniste dans les formes distinctes du relationnel, parce qu'elles seules sont à même d'apporter un élément de stabilité et de sécurité à la vie humaine. Ceci fait ressortir un autre parallèle : ni l'un ni l'autre ne croient que l'État est un garant assez sûr pour les droits ; la manière dont les juifs ont été dépouillés de leurs droits en est l'exemple le plus clair. L'alternative de Levinas unit le concept de responsabilité avec celui du relationnel. Dans cette section, je vais me concentrer sur « Les droits de l'homme et les droits d'Autrui », publié en 1985, parce qu'il concerne ces deux thèmes. Considérons la citation suivante comme étant la clé de la compréhension de l'essai :

Liberté dans la fraternité où s'affirme la responsabilité de l'un-pour-l'autre, à travers laquelle, dans le concret, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre. Se manifester originellement comme droits de l'autre homme et comme devoir pour un moi, comme mes devoirs dans la fraternité, c'est la phénoménologie des droits de l'homme. ... Ma liberté et mes droits avant de se montrer dans ma contestation de la liberté et des droits de l'autre homme se montreront précisément en guise de responsabilité, dans la fraternité humaine¹.

L'utilisation du terme « fraternité » par Levinas a une connotation politique explicite, parce qu'il est emprunté à la devise de la République française. Comme Arendt, Levinas fut extrêmement influencé par les principes fondamentaux du républicanisme. La marque de cette tradition qu'ils partagent est, en partie, évidente dans leur critiques respectives du libéralisme. Dans cette conception, le sujet singulier détient le rôle central et une participation à la création d'un monde partagé n'est pas requise. Bref, cette conception ne reconnaît pas l'importance du relationnel et de la communauté pour l'être humain. Ceci dit, ils divergent aussi de manière significative dans leur vision du républicanisme. Arendt relie le concept de fraternité à la famille, qui pour elle reste cachée dans la sphère privée. Voilà pourquoi elle préfère le modèle aristotélicien de l'amitié comme base pour le politique. Par contraste, Levinas, ancré quant à lui dans le Judaïsme, préfère la fraternité, car elle contient l'idée biblique de responsabilité. Pour

1. E. Levinas, *Hors sujet*, (cité HS), Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 169-170.

Catherine Chalié, « la fraternité irréductiblement plurielle, et dès lors jamais fusionnelle sous peine de sombrer dans un contresens mortel, précéderait ainsi les différents types de communautés ou de sociétés pensées ou imaginées par les hommes pour vivre ensemble sans se détruire »¹. En ce sens là, le concept de fraternité contient l'idée de pluralité (qui se rapproche de celle de solidarité) qui s'ancre dans la communauté humaine comme celle qu'Arendt réclame doit fonder le droit d'avoir des droits.

En premier lieu, considérons la relation que Levinas veut établir entre la responsabilité et le politique, dans notre cas via le concept de fraternité et des droits de l'Autre. Il comprend dans le concept de fraternité un engagement envers l'Autre qui est en même temps éthique et politique par nature. « C'est que tout commence par le doit de l'autre et par mon obligation infinie à son égard »². Ce qui est implicitement contenu ici est l'affirmation du primat des droits de l'Autre. Ce sont en effet ses droits, et non les miens, à travers lesquels émerge la fraternité. La balance est dès lors en déséquilibre, c'est l'asymétrie que nous retrouvons dans le concept de responsabilité chez Levinas. Pour ce dernier, les droits contemporains ne sont pas, *mes* droits, mais d'abord les droits de l'Autre, envers qui j'éprouve une certaine responsabilité à placer avant la mienne, en tant que membre de l'unique et même communauté d'humains. Comme Arendt, Levinas a recours à l'idée d'humanité (un terme moins problématique que fraternité), mais semble cependant aller beaucoup plus loin, en suggérant que l'Autre possède plus de droits que moi – « Le "je" est le seul à ne pas avoir de droits »³. Même si cette suggestion pourrait être justifiable éthiquement (de la manière dont Levinas l'a démontré auparavant), dans son contexte politique une question se pose : n'y a-t-il pas ici une ouverture vers l'abus tyrannique du totalitarisme ?

Cette question a été posée par beaucoup de lecteurs de Levinas. N'y a-t-il pas un danger que personne ne fasse attention à mes droits ? Même si c'est une question légitime, ce n'est pas celle de Levinas. C'est une question ancrée dans la pensée grecque. Premièrement, Levinas (et Arendt), par leur expériences du totalitarisme, ont réalisé le rôle constitutif que joue l'Autre à l'endroit du sujet. Il n'y a pas de réelle séparation entre mes droits et les droits d'Autrui, d'un point de vue phénoménologique, éthique ou politique : mes droits sont dénués de sens si l'Autre (ou mieux, Autrui)

1. C. Chalié, *La Fraternité, Un Espoir En Clair Obscur, Au Fait*, Paris, Buchet-Chastel, 2003, p. 13.

2. E. Levinas, SaS, p. 20.

3. E. Levinas, IH, p. 184.

n'existe pas, et s'il n'est pas désireux de les défendre. « L'homme dont il convient de défendre les droits, c'est d'abord l'autre homme, ce n'est pas initialement moi »¹. C'est précisément l'histoire du peuple juif, qui possédait peut-être des droits de différente sorte depuis 1789, mais qui n'avait jamais trouvé personne qui soit prêt à les défendre (comme, par exemple, dans l'affaire Dreyfus) : dans ce cas, c'est comme s'il n'en avait pas. Néanmoins, même en tenant compte de cela, ainsi que de la position de Levinas selon laquelle la fraternité n'est en aucune façon liée à la force ou à la violence, il n'en reste pas moins qu'un espace d'abus s'ouvre devant nous (par exemple : la persuasion, ou l'attrait financier). Cependant, une lecture de la position de Levinas sur la responsabilité fraternelle qui servirait de complément ou de correctif à l'accent occidental mis sur les droits de l'homme, et non de remplacement, a un impact beaucoup plus fort. Il est vrai qu'une responsabilité pour Autrui, qui augmenterait à l'infini, pourrait étouffer un individu qui serait éduqué d'une manière qui donnerait priorité absolue à ses propres droits avant toute autre chose. Néanmoins, après les événements du siècle précédent, la position de Levinas, même si elle est assez extrême, peut être justifiée. En outre, en reconsidérant la valeur du paradigme actuel du soi libéral autonome, nous devons nous rendre compte que l'accent ne peut plus porter sur les droits, mais doit être placé au niveau de la responsabilité, afin de pouvoir sauvegarder la dignité humaine que ces droits ont le but de maintenir. Il faut comprendre le besoin que ressent Levinas d'argumenter si fortement en faveur du besoin de responsabilité politique. Comme pour Arendt, c'est une réponse directe à l'accent qui a été mis sur les droits de l'homme, eux-mêmes perçus comme étant la réponse appropriée au totalitarisme.

Pourtant, l'utilisation de la fraternité par Levinas reste problématique, parce que le concept de fraternité politique, lié au Republicanisme français, ne doit pas être compris comme étant ancré dans la responsabilité, ni la substitution. Même si le républicanisme met l'accent sur la participation, la responsabilité et la citoyenneté, ces concepts semblent être plus centrés sur le monde que sur Autrui, se rapprochant donc plus de l'idée de pluralité chez Arendt que de celle d'altérité chez Levinas. Peut-être que l'assertion de Levinas que la fraternité est présente dans l'esprit du républicanisme offre un moyen de relier l'altérité et la pluralité. Pour Caygill, la lecture de cette devise par Levinas fut grandement inspirée par ses professeurs à Strasbourg. C'est une tentative de relier les idéaux républicains avec sa propre pensée et de trouver un moyen d'associer la pensée politique

1. E. Levinas, *SaS*, p. 17.

grecque avec la tradition biblique. La possibilité de réconcilier ces deux pensées reste cependant incertaine. Tandis que Chaliel argumente de façon convaincante qu'ils le sont dans *La Fraternité, Un Espoir en Clair-Obscur*, la critique des racines familiales (et donc privées et hiérarchiques) de la fraternité par Arendt (parmi d'autres), rend cet argument plus difficile à incorporer dans un contexte politique basé sur « l'égalité », qu'elle soit symétrique, asymétrique, ou la « liberté », qu'elle soit négative ou positive.

Pour finir, et peut-être en guise de pensée après-coup, Levinas rajoute la phrase : « Une portée et une stabilité inaltérables, meilleures que celle que garantit l'État ? »¹. Deux choses sont remarquables ici : non seulement Levinas réaffirme son point de vue critique envers l'État, qui en tant que séries entrelacées d'institutions, avait laissé tomber le peuple juif et d'un même trait toute l'humanité pendant la Shoah, mais il suggère aussi que les droits de l'homme sans fondement autre que la fraternité humaine en sont un meilleur garant. Même si l'assertion de Levinas que l'État ne peut pas fournir la sécurité ou la garantie nécessaire pour les êtres humains est justifiée (un point de vue qu'il partage avec Arendt), l'idée que l'intersubjectivité relationnelle, elle, puisse fournir cette certitude, est assez radicale. Levinas semble être en accord ici avec Arendt sur le fait que l'incertitude est le synonyme du politique, mais pourtant, comme Arendt et contre Hobbes, il est prêt à placer sa foi dans une solidarité entre les êtres humains. Tandis que cette intersubjectivité relationnelle n'offre aucune garantie absolue, aucun des deux penseurs ne semble vouloir risquer l'altérité humaine et la pluralité pour une certitude qui implique un prix trop cher à payer pour l'humanité. Par des chemins intellectuels divergents, Arendt et Levinas comprennent le lien qui existe entre l'échec de l'approche traditionnelle des droits de l'homme et son ancrage dans la philosophie de la singularité centrée sur l'autonomie du soi. C'est ce lien que tous deux tentèrent de briser grâce à la responsabilité et au relationnel.

Levinas, dans « Les droits de l'autre »² est, sans le savoir, en accord avec Arendt dans la critique de la structure actuelle des droits de l'homme :

1. E. Levinas, HS, p. 170.

2. Cette idée est développée dès les années 60 dans un essai qui considère les racines des droits de l'homme actuels, ancrés dans la tradition des droits naturels mais, réinterprétés en mettant l'accent sur les concepts centraux des Lumières : l'autonomie, la raison et le libre arbitre. Levinas affirme que cette « réinterprétation » a eu pour effet la perte des racines de la tradition des droits naturels (qui n'est pas en problème en-soi), ancrés dans la tradition biblique et fondés sur le commandement d'amour pour son prochain. C'est précisément la perte de cette connexion qui est à la base de l'assertion politique que mes droits ne peuvent pas être mis en question. Pour Levinas, ces droits se fondent sur l'Autre avant tout, et doivent être

pour eux, ces droits n'ont pas su reconnaître le rôle constitutif que joue l'Autre dans le soi, ou, en termes plus larges, l'importance de la communauté pour les êtres humains et l'humanité. Les droits de l'homme, inspirés de la conception libérale du soi, sont voués à l'échec car ils ne prennent pas en compte le rôle constitutif que l'Autre et Autrui jouent pour le soi. Le communautarisme et le républicanisme (une catégorie avec laquelle Arendt et Levinas s'associent plus ou moins) critiquent les libéraux pour cet oubli dans le domaine de notre anthropologie philosophique. Ceci n'est pas seulement vrai pour notre identité, c'est aussi une réalité politique. Voilà donc la raison pour laquelle je considère Levinas et Arendt comme deux alliés potentiels dans le développement d'une conception politique ancrée dans le relationnel des êtres humains. Levinas, comme Arendt, reconnaît la nature paradoxale du sujet – un être hétéronome désireux d'une autonomie aussi trompeuse qu'illusoire. Tandis que l'altérité, pour Levinas, est absolue, elle n'est pas autonome, c'est à dire, elle reste tout de même prise dans un réseau de relations. Roger Burggraeve explique bien ceci :

Toute personne possède une dignité qui doit être absolument respectée, indépendamment de n'importe quelle propriété ou caractéristique. Nous décrivons la nature unique de chacun antérieure à toutes les différences. En d'autres termes, nous devons comprendre l'altérité radicale comme étant une altérité irréductible et inaliénable qui permet à une personne de dire "je". Ceci mène Levinas à affirmer que les droits de l'homme révèlent la nature unique et absolue de l'être humain en dépit de son appartenance au genre humain, ou plutôt grâce à cette appartenance. Cette altérité absolue, littéralement détachée et inconditionnelle, et donc unique, qui caractérise tout individu signifie simplement le paradoxe, le mystère et la nouveauté de l'être humain !

Cette nouveauté est précisément le miracle de la natalité, qu'Arendt considère comme étant la condition de renouveau de la politique. La naissance de l'être humain est un rappel, d'une part, de la particularité de chaque être humain, et, d'autre part, de son entrelacement, à sa nature relationnelle, qui n'est qu'un réseau préexistant de relations. En outre,

questionnés par ce dernier. Plutôt que la raison soit la limite du soi, la raison a été abusée, utilisée comme outil de promotion pour l'autonomie du soi au détriment de l'Autre. La loi est donc devenue la limitation, et non la source de la liberté. Dans ce cadre, les droits continuent de promouvoir une politique de guerre et non de justice. C'est donc à cause du besoin de responsabilité en politique que Levinas lance un appel pour une réévaluation des droits.

1. R. Burggraeve, « *The good and its Shadow : The view of Levinas on human rights as the surpassing of political rationality* » in *Human Rights Review*, 6, 2, 2005, p. 11.

même si Levinas garde la politique en retrait quand il formule son «fondement» des droits, ce dernier, étant éthique, est un appel normatif à tous les «Je» à se rendre compte de «leurs» responsabilités envers l'Autre. La réalisation de ce droit fondamental et de notre hétéronomie fondamentale n'est possible néanmoins que lorsque le «Je» prend cette responsabilité sur lui-même; en d'autres termes, quand le soi s'ouvre à l'Autre pour qu'à ce dernier soit donné ce qui lui est dû¹. Sans ceci, ni la proposition d'Arendt, ni celle de Levinas ne peuvent être réalisées. Ceci requiert un défi supplémentaire car c'est l'hégémonie libérale qui promouvait l'illusion et le charme de l'autonomie, et c'est cette autonomie même qui doit être démantelée afin de montrer la puissance, la liberté et les droits politiques qui sont contenus dans l'hétéronomie humaine. Ce n'est donc que cette nature relationnelle de base, une nature qui ne détruit pas notre unicité d'êtres humains, qui peut être à même de «fonder» notre humanité et qui peut potentiellement aussi «fonder» l'idée politique, réelle et pragmatique des droits de l'homme.

VERS UNE CONCEPTION POST-FONDATIONNISTE DES DROITS DE L'HOMME

Il existe deux écoles dominantes en ce qui concerne les débats contemporains qui portent sur les droits de l'homme. Pour la première, les droits de l'homme sont considérés comme fondés sur des droits *naturels*. Dans ce cas, les droits de l'homme découlent naturellement de notre statut d'être humain, et c'est en vertu de cette humanité que tout homme peut réclamer que ses droits soient respectés ou défendus. Pour la seconde école, qui incluent Rawls, Ignatieff, et Cohen, ces droits sont artificiels, une simple création politique et sociale. Dans les deux cas, la relation entre l'individu et sa communauté, c'est-à-dire le réseau qu'il forme avec les autres est fondamentale. Les droits de l'homme n'ont de signification que s'ils reconnaissent que la communauté est à la base de l'être humain, que cela soit justifié en faisant appel au concept d'humanité, à la pluralité de la communauté, ou à la politique. De plus, ils ne peuvent avoir de véritable force que s'ils émergent dans une communauté qui est prête à les défendre. Le danger qui résulte de la formulation actuelle des droits est la suivante : l'individu devient abstrait et se retrouve déraciné, car le pouvoir intrinsèque qui accompagne la nature relationnelle de l'homme ainsi que ses droits se perd. De manière à rendre ce problème plus concret, posons-nous

1. *Ibid.*, p. 13; E. Levinas, DL, p. 187.

cette question : tous ces droits ont-ils du sens en l'absence de pluralité ? Si tous mes droits nécessitent une communauté pour être valables, où serait l'intérêt de m'abstraire moi-même de ma communauté ? Si mon moi est constitué par ma communauté et ma nature relationnelle, comment puis-je exister sans ces deux facteurs ? Ce sont précisément ces questions, philosophiques et existentielles, qui poussèrent Arendt et Levinas à chercher un fondement aux droits de l'homme au-delà de l'être. Deux phénoménologues, ayant suivi l'enseignement d'Heidegger et survécu à la Shoah, essayèrent de sauvegarder les droits de l'homme en tentant de leur trouver un nouveau fondement. Tous deux refusèrent d'abandonner l'espoir en les droits de l'homme, des droits qui, tels qu'ils avaient été pensées jusque là, s'étaient avérés être une simple illusion. Ma lecture d'Arendt et de Levinas reconnaît l'intersubjectivité, la sphère de l'entre-deux, les deux formes de la nature relationnelle de l'homme, comme étant ce fondement post-fondationniste potentiel. C'est en détruisant l'illusion inhérente aux formes précédentes du fondationnisme, toutes connectées d'une manière ou d'une autre à la tradition métaphysique qui idolâtre l'Être, qu'Arendt et Levinas peuvent être à même de reconnaître le pouvoir de cette nature relationnelle de l'homme, ancrée dans la responsabilité. En trouvant l'ancrage de notre relation avec Autrui, nous pouvons créer une communauté horizontale d'intersubjectivité. Grâce à un relationnel horizontal nous pouvons créer un réseau d'interactions, qui nous fournit une garantie politique pour des droits de l'homme.

Le « fondement » qui m'intéresse est un fondement post-fondationniste, un fondement, en d'autres termes, qui n'a qu'une fondement contingent. Les événements du siècle précédent ont prouvé que l'histoire, la Raison, ou le divin ne pouvaient plus être des garants suprêmes, et c'est pour cela que nous devons chercher un semblant de sécurité ou de certitude sans avoir recours à ces grandes notions. Étant donné que la sphère humaine se caractérise par la « natalité » (par quoi j'entends la spontanéité et l'absence de prévisibilité), tout fondement post-fondationniste ne peut nous procurer une assurance absolue, mais il peut nous donner une certaine stabilité. C'est cette stabilité dont nous, en tant qu'êtres humains, avons besoin pour pouvoir par la suite prendre les risques nécessaires à la création d'un monde intersubjectif. Reconnaître notre hétéronomie et notre responsabilité envers l'Autre et le monde requiert une prise de risque et un certain courage. « La sphère publique est un espace relationnel – contextuel, contingent et sans fondement – qui s'ouvre partout à tout le monde. Cette combinaison de pluralité et de réseaux de relations en perpétuelle construction donne à la sphère publique et politique le moyen

de créer la citoyenneté en termes de son appartenance à un espace public »¹. Même si cette avancée ne contient pas en elle-même la promesse d'une certitude inhérente à un projet de fondement, elle contribue à faire reconnaître quelque chose de fondamentalement humain : l'incertitude et, en même temps, la capacité de pouvoir répondre celle-ci. Seul un tel « fondement sans fondement » peut garantir l'inclusion de l'altérité. En reconnaissant les dangers déshumanisants contenus dans la certitude absolue, ainsi que la sécurité et la stabilité de l'approche fondationnelle, une conception post-fondationniste des droits de l'homme acceptent volontiers la nature imprévisible et la spontanéité de l'altérité et de la pluralité.

C'est en m'inspirant de la façon dont Arendt et Levinas essayent de sortir de la tradition héritée d'Heidegger et de leur recherche d'un fondement post-fondationniste pour les droits de l'homme que j'ai lu les réflexions respectives des deux penseurs et argumenté en faveur d'une conception politique des droits de l'homme ancrée dans le relationnel. Il y a une leçon finale à tirer de leur pensée : nous devons avoir plus de foi et de confiance en l'être humain, en son altérité et sa pluralité. Tandis que nous continuons à questionner toutes les formes de narcissisme ontologique et à rejeter tout projet fondationnaliste, nous ne devons en aucun cas abdiquer et accepter notre défaite. Si Arendt et Levinas ont pu continuer à trouver espoir en l'humanité après la Shoah, nous devons les suivre sur leur chemin et tenter de trouver une sécurité différente, une sécurité qui s'ancre dans la solidarité et la confiance, située dans l'intersubjectivité, la communauté et la responsabilité. Même si je reconnais les raisons historiques qui ont lié ces droits à une conception du soi défini comme autonome, libéral, abstrait et non-existant, les droits doivent assumer la responsabilité de répondre aux horreurs du totalitarisme et la de Shoah, et dès lors nous devons abandonner les espoirs vides du fondationnisme. Il vaut peut-être la peine de rappeler que ce n'était pas « le Juif » qui était attaqué par le nazisme. Les nazis attaquèrent le relationnel, le « fondement » d'une approche post-fondationniste des droits de l'homme. Toute réponse politique devrait donc ne plus nier la nature fondamentalement relationnelle résidant entre les hommes de l'humanité. Même si les relations humaines sont loin d'être simples et harmonieuses, le relationnel reste tout de même au cœur du conflit et de l'altérité. En ce sens, le relationnel ne présuppose pas un consensus, ni même un désir de consensus. Nous devons reconnaître plutôt que nos droits

1. A. Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, London, Routledge, 2000, p. 69.

et nos libertés (et non mes droits et ma liberté) sont fondamentalement ancrés au sein de notre nature relationnelle, notre communauté et les responsabilités qui en découlent. Par conséquent, tandis que des penseurs tel qu'Ignatieff trouvent salutaire que le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés ne se prononce pas à l'égard des fondements plus profonds des droits de l'homme, j'argumenterais plutôt que des racines plus profondes (même si elles sont fragiles) existent au sein du relationnel, et qu'un silence envers la puissance de ce réseau est un facteur d'affaiblissement considérable. Si les droits de l'homme sont des droits politiques, et que la politique est ancrée dans la pluralité, alors ces droits aussi doivent trouver leur « stabilité » dans le réseau relationnel, c'est à dire dans l'altérité et la pluralité.

Anya TOPOLSKI¹
Chercheuse, KU Leuven

1. J'aimerais remercier Arthur Nahas pour son assistance dans la traduction de cet article.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	
par Mylène BOTBOL-BAUM	7
« La vraie vie est absente ». Levinas, l'être au monde et la question du sens	
par Fabio CIARAMELLI	13
Liberté justifiée et juste pluralité	
par Martine LEIBOVICI	25
Au-delà de l'arrachement et de l'évasion de l'Être. Levinas et Arendt.	
La capacité de Natalité comme ex-position au temps	
par Mylène BOTBOL-BAUM	47
Au-delà du monde ou souci du monde : croisements de l'éthique	
d'Emmanuel Levinas et du politique de Hannah Arendt	
par Yotetsu TONAKI	77
Le visage et le langage Variations iconoclastes sur le mitsein	
par Françoise COLLIN	93
Hannah Arendt : Amor Mundi – penser et agir après le Totalitarisme	
par Wolfgang HEUER	113
L'idée du proprement humain selon Arendt et Levinas	
par Robert LEGROS	123
H. Arendt et E. Levinas, des humanistes de l'autre homme	
par Anne-Marie ROVIELLO	147
Les Droits de l'Homme au delà de L'Être : À la recherche d'un sens post-	
fondationniste chez Arendt et Levinas	
par Anya TOPOLSKI	163
TABLE DES MATIÈRES	189

