

Ethique et politique chez Levinas. Une politique de l'amour par le militantisme ?

Levinas aimait à rappeler une citation tirée des *Frères Karamazov* pour décrire son concept de responsabilité : « Nous sommes tous responsables de tout et de tous, et moi plus que les autres ». Cette phrase témoigne bien de la volonté de Levinas de construire une responsabilité qui attacherait à l'autre une importance particulière, considérable, et qui ouvrirait ainsi la voie à une éthique radicale. Une grande partie de sa philosophie est traversée par cette attention portée à l'éthique, comme pour répondre au trou béant qu'avait laissé un XXe siècle meurtrier. XXe siècle qui rendait légitime de s'interroger sur la relation que pouvait entretenir le politique et l'éthique, non pour soumettre les finalités de l'un à l'autre mais au moins pour interroger les conditions qui permettent au politique de ne pas heurter trop violemment l'éthique. C'est d'abord par un travail sur l'éthique que Levinas aborde cette question en liant l'idée de Dieu à une métaphysique d'autrui. Il bouleverse ainsi les conceptions traditionnelles de l'éthique, à travers une éthique « hyperbolique », selon le mot de Jankélévitch. Mais la question se pose alors de la validité concrète de cette forme d'éthique. Le discrédit qui a touché la catégorie du politique à la suite des expériences totalitaires pourrait-il s'estomper à la faveur d'une politique renouvelée dans laquelle l'éthique occuperait une place centrale ? Voilà la question qui nous occupera ici, est-il possible d'espérer de la politique qu'elle soit autre chose que violence ? Et même plus, est-il possible d'attendre de la politique qu'elle fasse le « bien » - étant entendu qu'une telle chose existe, ce que nous tenons pour acquis ici afin d'en analyser les conséquences politiques. C'est avec les catégories de Levinas que nous avons décidé de réfléchir à cette question. Catégories qui posent cependant d'emblée la difficulté de l'exercice. En effet, « le », ou « la » politique – le déterminant importe en réalité peu ici – est défini par Levinas comme violent en ce qu'il anonymise autrui, il fait de chacun un membre d'un groupe général. C'est la politique dont l'Etat est la forme la plus représentative qui est visée par Levinas et qui nous intéressera ici. C'est-à-dire une politique réduite à son statut de structure garantissant le contrat social. De

même, la définition de l'éthique que nous retiendrons ici est celle, si particulière, de Levinas ; celle qui implique de « rendre droit » à la transcendance d'autrui. Rendre droit à la transcendance d'autrui d'un côté, gérer la pluralité d'un social anonyme et général de l'autre, on sent donc bien poindre la contradiction qui nous occupera dans les pages suivantes : Comment réconcilier le chacun et le tout, l'éthique et le politique tels que définis par Levinas ?

L'éthique chez Levinas

Ethique, infini et autrui

L'œuvre de Levinas s'attache donc à bouleverser l'approche traditionnelle de l'éthique. Si Levinas a pu intituler une de ses conférences « l'éthique comme philosophie première », c'est que sa conception de l'éthique repose sur une appréhension métaphysique du rapport à l'autre. L'homme est responsable par essence, avant tout le reste, le sujet se crée dans le rapport à l'autre, par la responsabilité qui s'y fait jour. Le contenu de cette *proximité* avec autrui est la responsabilité, c'est-à-dire une relation totalement dissymétrique entre moi et l'autre. Levinas explique cette idée centrale dans *Ethique et Infini* :

Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; *c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif*¹.

Il est donc essentiel de comprendre que l'éthique chez Levinas est ce qui est constitutif du sujet, c'est la philosophie première au sens de ce qui précède tout le reste. Comme l'analyse G. Hansel : « Levinas fixe cette nouvelle figure de l'altérité dans une interprétation du verset *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* »². Il reprend alors les mots de Levinas expliquant qu'il faut comprendre le commandement d'amour d'une manière nouvelle : « Aime ton prochain ; c'est cet amour du prochain qui est toi-même »³. Il en découle qu'autrui, qui vient à moi par la nudité de son visage, constitue un appel pour moi, homme responsable, auquel je ne peux refuser de répondre. Levinas précise, dans *Ethique et infini* : « j'analyse la relation inter-humaine comme si, dans la proximité avec autrui, son visage, l'expressif en autrui (et

¹ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, Editions Fayard, Paris, 2015, p. 91.

² G. Hansel, *Politique d'Emmanuel Levinas*, Editions du Sandre, Paris, 2000, p. 37.

³ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1982, p. 144.

tout le corps est, en ce sens, plus ou moins, visage), était ce qui m'ordonne de servir. »⁴ Dans la relation éthique, dans ce face-à-face avec le visage d'autrui, l'éthique est infinie, absolue. Levinas va même plus loin en expliquant que c'est justement dans ce face-à-face avec autrui qu'apparaît l'infini, l'infini vient du visage d'autrui. Ma responsabilité envers autrui fait que dans notre rencontre, je lui dois tout. J'existe par ce que je dois à autrui, et je lui dois même jusqu'à me faire violence pour répondre à son appel.

L'éthique est donc, par là même, antérieure au politique, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule de Levinas « Politique après ! »⁵. Mais la politique, bien que venant après l'éthique n'en est pas moins nécessaire, elle l'est au moins pour deux raisons. D'abord parce que Levinas ne rejette pas le schéma classique des auteurs contractualistes qui légitiment le politique par sa fonction de régulation des conflits. En effet, comme le dit G. Hansel, chez Levinas, « l'ordre politique (...) transcende l'animalité et il est condition de la liberté »⁶. Levinas le dit lui-même, « La liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques »⁷.

La politique et le tiers

Mais il existe une deuxième raison à la nécessité du politique, tout aussi fondamentale que la première, et qui constitue en réalité plutôt un prolongement de cette dernière. Comme on l'a dit, l'éthique qui naît de la responsabilité du rapport à autrui est une éthique radicale, hyperbolique pourrait-on dire. Or, cette éthique ne peut exister que dans le face-à-face avec le visage de l'autre, d'un autre, dans la relation inter-subjective entre deux personnes. Dès lors que l'on quitte cette configuration pour entrer dans celle du monde social, le moi n'a plus une relation avec un autre mais avec une multitude d'autre. On peut retrouver ici ce que Derrida appelle « le paradoxe d'Abraham »⁸ qui serait selon lui présent dans toute éthique : je ne peux être responsable de tous les autrui qui m'entourent, je ne peux répondre à l'appel de l'autre sans sacrifier un autre autrui. Levinas semble prendre acte de ce paradoxe moral lorsqu'il exprime le fait que l'éthique du face-à-face n'est plus possible quand intervient un autre autrui, le tiers. Dès que le tiers apparaît, je ne peux plus tout donner à autrui, la

⁴ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, Editions fayard, 2015, Paris, p. 94.

⁵ E. Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1979, p.221.

⁶ G. Hansel, *Politique d'EL*, p. 29.

⁷ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 218.

⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Editions Galilée, 1999, Paris, p. 110.

transcendance de ma relation à autrui, la dissymétrie de cette relation ne sont plus de mise, je dois me contenter de la justice. De la charité du don infini, je tombe dans la justice qui ne rend plus droit à l'infini de l'autre, mais qui est nécessaire. Comme le dit G. Hansel : « lorsque le tiers se présente, les choses se compliquent singulièrement. La générosité et le don de soi ne suffisent plus. Disons le mot, il faut de la justice. (...) il va falloir réfléchir, peser ce qui revient à chacun. L'éthique est insuffisante, il faut de la sagesse. »⁹

A ce moment-là, la politique est nécessaire, la politique est là pour restreindre l'infini de ma responsabilité envers autrui à une justice, qui s'impose comme seule possibilité de régler ce que Derrida pourrait qualifier de « paradoxe d'Abraham ». Nous rejoignons ici les conclusions de M. Abensour dans *L'extravagante hypothèse* qui voit dans la pensée de Levinas sur le politique une théorisation contraire à celle de Hobbes en ce que sa nécessité vient de la générosité de l'homme et non de son égoïsme :

« L'Etat faiseur de paix, loin de procéder de la limitation de la violence, des limites opposées aux excès de la guerre de tous contre tous, véritable déchaînement d'une liberté animale – *homo homini lupus* -, découlerait tout au contraire, de la proximité, de l'intrigue humaine de la responsabilité pour autrui, de l'extravagante générosité du pour-l'autre, dans la mesure où il s'instituerait en limitant l'infini qui affecte la relation éthique »¹⁰

Plus qu'une deuxième forme de légitimation du politique, c'est donc bien plutôt à une modification des théories contractualistes que Levinas se livre. Mais alors, cette éthique restreinte, elle ne peut plus laisser de place à l'infini de l'autre puisqu'elle est là précisément pour rendre la relation éthique symétrique. La justice ne permet pas l'éthique puisque l'éthique n'existe que par son caractère infini. Par là, on voit donc que chez Levinas éthique et politique sont clairement séparées.

Le politique, chez Levinas, s'inscrit donc dans un double mouvement qui permet à la fois de sortir de l'animalité et de régler le « paradoxe d'Abraham ». Mais règle-t-elle vraiment ce paradoxe ? En réalité, il nous semble que non : À transformer charité en justice, elle ne donne pas un caractère plus réaliste à l'éthique mais bien plutôt la détruit ; l'éthique sans dissymétrie n'est plus éthique. Le politique n'est donc pas, par nature, porteur d'éthique. L'on peut même

⁹ G. Hansel, *Politique d'Emmanuel Levinas*, p.49.

¹⁰ M. Abensour, *L'extravagante hypothèse*, dans *Emmanuel Levinas et l'histoire*, sous la direction de N. Frogneux et F. Mies, Paris, Cerf, 1998. P.167.

aller plus loin : Si le politique doit réduire la charité à la justice dès que le face-à-face laisse entrer un tiers – et le face-à-face laisse toujours entrer un tiers-, il se caractérise aussi par le fait qu’il tente d’intégrer dans une totalité la singularité de chaque être. Autrement dit, l’Etat – puisque ce qui nous intéresse ici est la nature anti-éthique du politique qui s’exprime dans la structure étatique ou dans toute autre structure mettant en jeu plus qu’une relation de face-à-face -, qui par nature tend à anonymiser tous les hommes, ne rend non seulement pas droit à la singularité d’autrui, mais il tente aussi de la réduire. Le politique chez Levinas, est pour cette raison, par essence violent. Levinas résume cette idée comme suit :

Il existe une tyrannie de l’universel et de l’impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. Contre lui, s’affirme l’homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre.¹¹

Levinas va même plus loin car cette totalité, l’Etat, ou l’être entre, est non seulement violent par nature, mais il porte aussi en lui le risque d’être totalitaire. Tout Etat, parce qu’il se fonde sur une anonymisation des membres de la société qui ne rend pas droit à leur singularité, tend à devenir totalitaire. Dès lors, il semble impossible, voire même dangereux, d’exiger de l’Etat, d’exiger d’une chose par essence violente et qui efface la singularité de chacun d’où naissent l’infini et l’éthique, une politique de l’amour, une politique éthique.

Mais tout n’est pas perdu. Si la politique ne peut être le lieu de l’éthique et donc d’une politique de l’amour, cette éthique, en revanche, a toujours sa place dans la relation inter-subjective. L’amour dans la société vient non pas du politique mais de l’individu. On peut même dire qu’en transformant charité en justice à l’échelle de la société, le politique permet à l’éthique de se dérouler au niveau de la relation inter-subjective, dans le face-à-face avec autrui. Chaque rencontre, à l’intérieur de la société délimitée par le politique, doit être le lieu de l’éthique.

Cette solution paraît cependant insuffisante. On peut difficilement se contenter d’une éthique au niveau individuel sans s’inquiéter de ce que la politique, « laissée à elle-même »¹², pourra faire dans cette autonomie, de ce qu’elle pourra faire à l’éthique. C’est bien parce que cette question reste en suspens, que la politique ne peut être « laissée à elle-même », que le

¹¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 218

¹² E. Levinas, *Ibid*, p. 276

raisonnement qui suit s'impose. Avant de rentrer dans le détail des conséquences des définitions du politique et de l'éthique lévinassienne, précisons ici que nous souscrivons aux avertissements que nombre de commentateurs ont produit à l'égard de l'utilisation politique d'une forme caricaturée de la pensée de Levinas sur l'éthique. Il ne nous semble pas que la pensée de Levinas sur l'éthique doive être utilisée pour fournir un guide moral à destination des problèmes contemporains. Cependant, il nous semble en revanche que la pensée de Levinas ouvre sur une question fondamentale – à savoir les conséquences politiques de la responsabilité telle qu'il l'a définie - à laquelle elle n'offre pas de réponse. C'est cette « aporie » que ce texte souhaiterait souligner en proposant non pas une réponse, mais un début de réflexion sur l'une des directions possibles vers laquelle on pourrait s'orienter.

La dimension politique de l'éthique

Distance et proximité entre éthique et politique

Il est utile de préciser ici que lorsque Levinas exprime sa peur de la dérive totalitaire de tout État, il écrit : « la politique, laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie »¹³. On touche ici un point extrêmement délicat de la pensée de Levinas. Si c'est lorsque la politique est laissée à elle-même qu'elle porte la tyrannie, il faut que l'éthique « joue » sur le politique, qu'elle ne la laisse pas seule, qu'elle travaille le politique depuis l'intérieur, non dans un face-à-face mais dans la sphère créée par le politique. Mais de l'autre côté, on l'a vu, l'éthique ne peut devenir politique qu'en abandonnant l'infini qui la caractérise et en se vidant donc de son essence. La relation entre éthique et politique doit donc se situer dans une tension permanente entre distance et proximité (au sens traditionnel de ce terme, et non celui que lui donne Levinas dans ses écrits). Il est donc nécessaire de trouver un moyen pour que l'éthique puisse travailler le politique, ne pas la « laisser à elle-même » sans pour autant s'y confondre. La thèse que nous soutenons ici est que ce moyen peut être le militantisme. Le militantisme radical dans le sens de la défense d'une cause éthique, même concernant les sujets politiques, peut jouer ce rôle. Il peut travailler le politique sans pour autant le devenir *si*, et la condition est fondamentale, s'il reste intransigeant, s'il n'est sujet à aucune compromission, s'il ne rentre pas dans le jeu du politique, dans le jeu de la discussion, du compromis, mais reste dans le rôle de l'éthique. Une éthique qui défend l'amour sans jamais laisser la violence s'immiscer

¹³ *Ibid*

dans les interstices qu'elle aurait créés par le *compromis*. Il peut sembler contradictoire d'affirmer qu'un philosophe très loin de la figure de « l'intellectuel engagé », qui ne signait ni de pétition, ni ne prenait part aux débats politiques, puisse ouvrir la voie à une philosophie de l'engagement militant. Mais à y regarder de plus près, les choses ne sont pas si opposées. Levinas, en conclusion de *Difficile Liberté*, écrit la chose suivante :

Le langage qui se veut direct et nomme les événements manque de droiture. Les événements l'invitent à la prudence et *aux compromissions*. L'engagement agglomère les hommes, à leur insu, en partis. Leur parler se mue en politique.¹⁴

Ce qui est décrit ici est justement très proche du militantisme radical auquel nous songeons. Le refus de Levinas de participer au débat politique semble plutôt être lié au fait que « les événements invitent à la prudence et *aux compromissions* » plutôt qu'à un quelconque manque d'investissement de la part du philosophe dans les affaires publiques, qui serait d'ailleurs bien délicat à affirmer au vu des directions que Levinas donne à sa philosophie.

Le militantisme comme « salut » pour le politique

Les réserves qu'émet Levinas face à l'engagement militant tiennent donc à la peur que cet engagement se confonde avec le politique, qu'il se perde dans les compromis propres au politique, peur que nous partageons et dont nous avons tiré la condition *sine qua non* pour que le militantisme remplisse bien le rôle que nous lui assignons. On serait donc devant deux sphères distinctes qui se complètent en ce que l'éthique, par un militantisme intransigeant, travaille le politique. On peut ici se rapprocher de la pensée de Derrida, qui sur un thème cher à Levinas, l'hospitalité, promeut une distinction entre l'hospitalité conditionnelle et l'hospitalité inconditionnelle. L'hospitalité inconditionnelle est chez Derrida ce qui correspondrait à l'éthique chez Levinas, ou la charité face à la justice de l'État, justice qui, elle, met des conditions. Le militantisme intransigeant est celui qui partage la thèse de Derrida selon laquelle l'éthique n'existe que dans l'hospitalité inconditionnelle, celle qui n'accepte en aucun cas la moindre condition car il sait que toute condition ne rend plus droit à l'infini de l'altérité d'autrui, toute condition fait entrer de la violence. Le but de ce militantisme est de rappeler constamment à la justice qu'elle n'existe que parce qu'elle a été contrainte d'abdiquer l'infini d'autrui dans la relation à la multitude, avec l'entrée du tiers, mais qu'elle

¹⁴ E. Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 371

ne doit en aucun cas oublier le geste premier qui l'a constituée. Autrement dit, la justice ne rend pas droit à l'éthique que par défaut, que dans le cadre du « paradoxe d'Abraham », que parce que la société politique ne le permet pas, mais elle doit continuer de tendre vers cette éthique. Le militantisme est ce médium par lequel l'éthique (ou la charité) rappelle à la justice que c'est vers elle qu'elle doit tendre. C'est par le militantisme que l'éthique peut s'imposer comme « philosophie dernière » et non plus seulement comme « philosophie première », c'est-à-dire comme philosophie de la fin. Pour être plus clair encore, passons par l'un des exemples de militantisme radical auquel nous songeons. Il s'agit du plaidoyer associatif. En constante augmentation depuis quelques années, le « plaidoyer » constitue le revers associatif de ce que l'on nomme *lobbying* dans le cas des entreprises privées. Par son biais, les associations tentent d'influencer les acteurs publics dans la prise en compte de logique purement éthiques. Ainsi, dans le cas de l'hospitalité, les associations engagées sur cette question tenteront d'influencer les acteurs politiques afin que les politiques publiques soient le plus possible en faveur de l'accueil. Ce militantisme est radical justement parce qu'il prend acte des contraintes du politique au moment même où il s'y soustrait, il sait que les logiques politiques ne pourront être morales mais il sait alors d'autant plus que sa propre logique ne pourra en aucun cas être autre chose que morale. Le rôle du plaidoyer associatif est alors d'être toujours en opposition avec le politique, de n'être jamais satisfait par les décisions politiques, justement parce qu'aucune solution politique ne peut être assez éthique à l'égard d'une cause particulière, à l'égard d'un autrui en particulier, parce qu'aucune décision politique, on l'a vu, ne peut rendre droit à l'infini du visage d'autrui. Dès lors, le plaidoyer associatif représente sûrement la forme la plus pure du modèle que nous proposons en ce qu'il est explicitement pensé comme un moyen pour l'éthique de toujours travailler le politique sans jamais verser dans le compromis, propre à la logique politique. Si le plaidoyer associatif est la forme la plus pure de militantisme radical, toute forme de militantisme qui refuse tout compromis politique et qui s'attache à travailler de manière constante l'État afin de faire prévaloir le respect dû à la transcendance d'autrui – et en ce sens bon nombre des positions « moralistes » dénoncées dans le débat public sont concernées – peut être qualifiée de militantisme radical. L'on pourrait croire ici que donner une telle place au militantisme radical, ce n'est finalement que reconduire le paradoxe d'Abraham, et qu'une position « moraliste » ne résout pas le fond du problème. Mais en réalité, ce n'est pas le militantisme

radical qui est la réponse à la question de la possibilité d'une « politique éthique », c'est la complémentarité entre une structure étatique qui par essence est anti-éthique, et un militantisme radical qui travaille cette structure étatique pour faire en sorte que le visage d'autrui soit toujours plus pris en compte. De là découle que l'éthique en politique est toujours un horizon, pour le dire plus justement même, il est *asymptotique*, jamais il n'advient, mais une politique peut cependant être *presque* éthique.

Une question légitime s'impose à ce moment du raisonnement : la séparation nette entre éthique et politique qui est exigée ici, comme dans la distinction entre hospitalité conditionnelle et inconditionnelle chez Derrida, peut être appréhendée avec méfiance. En effet, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, séparer ainsi politique et éthique ne représenterait-il pas le meilleur moyen d'affranchir le politique de toute contrainte éthique ? nous prenons le parti de répondre non à cette interrogation, et ce pour deux raisons. D'abord parce qu'une telle séparation garantit une définition de l'éthique que l'on pourrait qualifier de « pure », non compromise dans le politique. Comme nous l'avons dit plus tôt, séparer éthique et politique reste le meilleur moyen de s'assurer d'une éthique stable, radicale, qui peut servir de « philosophie dernière », d'horizon à atteindre. Nous rajouterons ici qu'il y a peut-être même plus de risques à fournir à l'action politique une éthique pouvant légitimer toutes les violences que porte en elle la politique. Ensuite, et c'est l'idée que nous avons tenté de développer dans ce travail, l'éthique, dès son contact avec le politique, perd son essence, c'est-à-dire le respect de l'infini d'autrui. Il n'est donc pas même possible de tenter d'insuffler de l'éthique dans le politique, à l'intérieur même de la catégorie politique, puisque par leur nature opposée, cette fusion conduirait à détruire toute éthique tout en laissant au politique l'apparence d'une éthique dont elle userait de l'image pour perpétrer ses violences, ce qui nous ramène donc à la première raison.

Si l'on voit que le militantisme peut théoriquement constituer un moyen de répondre à la tension que Levinas avait instituée en positionnant l'éthique à l'intérieur de la sphère politique – dans la relation intersubjective – tout en séparant clairement les deux, il reste à déterminer comment concrètement le militantisme peut travailler le politique, et pour quels résultats.

Le politique contre l'éthique ?

L'éthique étouffée par le politique

La manière dont l'éthique peut influencer le politique sans pour autant s'y confondre peut s'observer dans certains moments de tensions extrêmes, lorsque le politique tente d'étouffer l'éthique. En effet, si le rôle du militantisme est de veiller au respect de l'éthique en travaillant le politique, qu'en est-il lorsque le politique tente d'étouffer la possibilité même du militantisme, et par là le fait que l'éthique puisse le travailler de l'intérieur ? Dans la lecture qu'offre Levinas de la Résistance durant la Seconde Guerre mondiale, on peut lire, d'après P. Hayat, « les contours d'une « politique éthique » »¹⁵. P. Hayat écrit même que « La Résistance offre pour Levinas un exemple de « politique éthique » »¹⁶. Cette « politique éthique » viendrait d'un « sentiment d'une impossible dérobade »¹⁷ propre à la responsabilité. Cette « impossible dérobade » se passe au cœur du sujet, dans son for intérieur, et s'exprimerait par un engagement que l'on peut qualifier assurément de militant et dont la radicalité témoigne d'une certaine absence de compromission. Mais l'intérêt de ce détour par la lecture que fait Levinas de la Résistance est que l'on peut largement étendre cette analyse. En effet, si l'on se souvient que pour Levinas tout État est un État qui porte de la violence par essence, qui tend à devenir totalitaire, l'on comprend qu'à un degré d'intensité évidemment infiniment moins intense, l'État est constamment dans la position où il fut lors de la Seconde Guerre mondiale, celle contre laquelle les Résistants ont pris les armes. Pour le dire grossièrement, le militantisme correspond à la Résistance en temps de paix : une intransigeance qui vient constamment travailler le politique, rappeler à la justice son horizon, l'éthique. Et si l'on s'inquiète de la place qu'offre à l'éthique cette disposition, si l'on s'inquiète du peu d'efficacité que cette place semble lui laisser, l'on rappellera que si tout le monde devient résistant, les crimes de l'Etat totalitaire ne sont plus possibles. L'exemple de la Résistance nous permet de nous rendre compte que l'Etat totalitaire peut rencontrer une force à même de vider ses

¹⁵ P. Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Editions Kimé, Paris, 1995, p. 103.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

actions de sa violence et par là de nous diriger sur les voies d'une politique de l'amour, ou à tout le moins, d'une politique dans laquelle l'impact de sa violence est réduit.

L'éthique qui se rappelle à la justice

Comme le dit Levinas, « la justice n'a de sens que si elle conserve l'esprit du dés-intéressement qui anime l'idée de la responsabilité pour l'autre homme »¹⁸. Nous pensons, quant à nous, que la conservation de ce sens passe par ce que l'on pourrait appeler le militantisme radical. L'on perçoit du même coup, à travers ce détour par l'analyse de la Résistance, que contrairement à ce que l'on pouvait craindre lorsque l'on s'interrogeait sur la possibilité pour l'éthique de s'imposer au politique, ou au moins de faire face aux tentatives d'étouffement du politique, le militantisme constitue une force considérable. Et parce que nous sommes constamment en état de « petite Résistance », cette réponse de la charité et de l'éthique face au politique et à la justice, n'est pas qu'une réponse négative. De par la constante nécessité de cette réponse, le militantisme offre à l'éthique la possibilité de quitter son statut de force qui « émerge de manière imprévue dans l'histoire »¹⁹, de quitter cette approche cherchant « les traces de la responsabilité éthique (...) dans des événements imprévus, hors norme »²⁰. Le militantisme éthique permet d'aller plus loin que d'observer les moments où l'éthique vient percer l'histoire comme l'ont fait les résistants, cette approche permet de voir que cette réponse éthique est une réponse constante, un travail constant du politique pour s'assurer que l'appel d'autrui sera bien entendu.

Nous avons tenté de montrer ici comment la pensée de Levinas, lorsqu'on la prolonge, sans jamais quitter ses points fondamentaux, permet de découvrir un moyen d'atteindre une forme de politique de l'amour. Cette forme réintroduit l'amour, par le militantisme, dans l'État. Elle ne garantit pas l'absence de violence de la part de l'État qu'une vraie politique de l'amour implique, car nous pensons, avec Levinas, que la violence est constitutive de la politique. Néanmoins, cette réflexion permet, nous semble-t-il, à travers le concept de

¹⁸ E. Levinas, *Ethique et Infini*, p. 96

¹⁹ P. Hayat, *op.cit.*, p. 102

²⁰ *Ibid.*, p. 101

militantisme, de repenser le lien entre une éthique hyperbolique, théorique, celle qui permet de fonder une politique de l'amour, et son application politique. Si l'on peut être déçu de ne pas être parvenu à poser un moyen stable de garantir une politique sans violence, l'on se consolera en constatant que nous avons tenté ici de mettre au jour un mécanisme de lutte contre cette violence étatique. Il y a donc une voie, et c'est peut-être suffisant, pour que la politique laisse petit à petit la violence en se dirigeant vers l'amour. Cette voie est celle de l'influence de l'éthique inter-subjective, par le militantisme radical, sur la politique, mais sans jamais que cette éthique ne s'y confonde. Mais ici une question s'impose, ce militantisme n'est-il pas lui-même porteur d'une violence ? une violence qui se fait dans le but de respecter l'appel d'autrui peut-elle pour autant être désignée comme « violence éthique », violence légitime ? La « violence éthique » est une de ces expressions dont l'usage met légitimement bien mal à l'aise. Une violence est, en tant que telle, non éthique car chaque violence sur n'importe quel autrui, comme nous l'enseigne Levinas, est une violence qui ne rend pas droit à l'infini de cet autrui - même si autrui est celui qui nous persécute - et ne mérite dès lors aucunement le qualificatif d'éthique. Mais la posture inverse n'est-elle pas tout autant délicate ? Affirmer que toutes les violences ont la même légitimité, n'est-ce pas là une position tout aussi problématique ? les résistants n'avaient-ils pas un comportement plus éthique que ceux qu'ils combattaient ? c'est dans cet entre-deux qu'il faudrait chercher la réponse à la question de la légitimité de la violence, réponse à laquelle ce texte ne prétend évidemment pas répondre. N'est-ce pas justement à propos de cette question que Dora, dans *Les Justes* de Camus, dit qu'il est « tellement plus facile de mourir de ses contradictions que de les vivre »²¹ ?

²¹ A. Camus, *Les Justes*, Editions Gallimard, Paris, 1977, p.139