

Rico Naharisoa

Langage et pouvoir

à partir d'Emmanuel Lévinas



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

Rico Naharisoa

Langage et pouvoir

à partir d'Emmanuel Lévinas

© 2025 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg - Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch

Service éditorial : editorial@academicpress.ch

Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-051-2

ISBN du livre broché : 978-2-88981-052-9

DOI : 10.55132/lpel139

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/lpel139>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Persuasion, gravure de Jacques de Bie extraite de *Les recueils d'emblèmes et les traités de physiognomonie de la Bibliothèque interuniversitaire de Lille. 5, Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices sont représentées...*, Cesare Ripa ; [trad. par Jean Baudoin], p. 146. Source : Bibliothèque nationale de France

*À toutes les personnes humaines qui vivent dans la pauvreté ou dans des
conditions de vulnérabilité ;
aux victimes de l'abus de pouvoir, du mensonge et de l'injustice ;
à toutes les personnes qui ont du pouvoir.*

Remerciements

Ce travail de longue haleine ne serait pas possible sans l'appui de nombreuses personnes tant morales que physiques.

Ainsi, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Raphaël Célis, pour tous ses soutiens et ses précieux conseils tout au long de l'élaboration de ce travail.

J'adresse également mes remerciements aux membres du jury : Monsieur le Professeur Bernard Rordorf et Monsieur Hugues Poltier, Maître d'enseignement et de recherche, pour leurs remarques et conseils avisés, pendant le colloque, qui m'ont permis d'améliorer cette thèse.

Je sais gré à Madame la Professeure Ekaterina Velmezova, présidente du jury, pour l'organisation du colloque et de la soutenance de cette thèse.

Je souhaiterais exprimer ma profonde gratitude envers la Confédération helvétique, pour l'octroi d'une bourse de recherche ici à l'Université de Lausanne, pendant la première année et demie de mon arrivée en Suisse.

À toutes les personnes qui m'ont encouragé – de près ou de loin – à mener à terme cette thèse : MERCI !

Introduction générale

Il importe de prévenir le lecteur que le présent ouvrage n'est pas une monographie consacrée à une thématique particulière à Emmanuel Lévinas, ni une simple comparaison d'auteurs visant à mettre en relief leurs convergences et divergences. Le problème que nous abordons nous a motivé à choisir la philosophie de Lévinas comme soubassement à notre construction personnelle, laquelle contient la reprise de certaines questions traitées par des auteurs aussi différents que Platon, Heidegger, Hobbes et Rousseau. Cet éclectisme apparent ne doit cependant pas conduire le lecteur à penser d'emblée que nous nous sommes contentés de juxtaposer des chapitres dont l'association ne fonctionnerait que par analogie. En réalité, il s'agit d'une progression ou, si l'on préfère, d'un itinéraire qui s'appuierait sur une conception rigoureuse de l'éthique interpersonnelle pour s'élargir vers la question de l'éthique sociale et collective.

Tout au long de ce cheminement, nous ferons s'entrecroiser deux thèmes philosophiques qui, au premier regard, ne font nullement système : celui du langage et celui du pouvoir. Puisque nous définirons assez longuement le contenu de ces deux objets dans le corps du texte, nous ne les évoquerons, dans cette introduction, que de manière intuitive. Le lecteur n'aura en effet guère de peine à comprendre que toute espèce de pouvoir exercé par un individu ou une institution sur un ensemble d'autres individus présuppose l'usage d'un certain type de langage ; et, qu'inversement, le langage contient en lui-même un potentiel de ressources non négligeables pour influencer les convictions, les comportements et les actions de ceux et celles à qui il est adressé. Cette intrication constitue le point d'appui des questionnements plus complexes que nous souhaitons aborder au mieux.

Dans le monde contemporain, et ce n'est un secret pour personne, la parole émise d'autorité se situe à la source de presque toutes les décisions ou absences de décision qui orientent l'histoire de notre planète. Dans l'horizon de la vie quotidienne, il n'existe quasi plus rien qui ne soit discuté, débattu et objet de controverses multiples répercutées de façon publique dans les médias ou les réseaux sociaux : qu'il s'agisse des difficultés de la vie en couple, de ses jeux sexuels, de l'éducation des enfants, des problèmes vécus à l'adolescence, de la ménopause, et d'autres sujets à la fois communs et intimes, tous sont analysés, parfois à grand renfort de concepts puisés dans les sciences humaines, ou de stéréotypes visant à banaliser ce qu'ils prétendent nommer, voire dans une littérature « trash » serrant au plus près le vécu des protagonistes de leurs intrigues, dans le but non seulement d'informer et de

conseiller, mais aussi d'influencer et d'inféoder les auditeurs et les lecteurs dans le cadre d'un style de vie qui correspond, de près ou de loin, aux offres dominantes du marché. Dans la sphère des affaires publiques, la pléthore des discours n'encombre pas moins les esprits en quête de vérité : le changement climatique menaçant de tourner à la catastrophe, la rivalité nouvelle des religions et le mixage des cultures, la multiplication des régimes qui sincèrement ou hypocritement se disent candidats à la démocratie, l'inquiétude que suscite une économie désarrimée de ses repères traditionnels, l'injustice grandissante qui creuse un abîme de moins en moins supportable entre les riches et les pauvres, les guerres incessantes et endémiques qui se multiplient aux quatre coins du globe avec l'aide non dissimulée des armuriers occidentaux, etc.

Tous ces phénomènes, dont nous sommes bien loin d'épuiser le nombre ne seraient pas possibles sans le secours de la publicité et de la propagande, autrement dit sans la médiation de discours distordus qui à la fois camouflent et déforment radicalement le sens de la réalité et la portée des événements. Nous en sommes ainsi arrivés à nous poser la question de la responsabilité éthique de ceux qui parlent, des rhéteurs ou journalistes, des prédicateurs et faiseurs d'opinion de toute catégorie qui vont jusqu'à falsifier le sens des mots et à subvertir sournoisement la syntaxe du discours ordinaire.

Certes, le déficit en matière d'éthique ne touche pas seulement les sphères discursives que nous venons d'évoquer. Toutes les pratiques qui revêtent une importance vitale pour la vie de nos sociétés, si ce n'est de sa survie, que ce soit la médecine, les assurances, les grandes industries, la finance, etc., sont altérées par la corruption, par la sédition, le trucage, et par une forme de démission étrange des individus et des institutions qui déclinent toute responsabilité envers ceux qui leur font confiance pour leur servir, en place de services honnêtes et compétents, des simulacres de contributions au bien commun qui vouent les individus et les citoyens à la solitude, à l'abandon et à la détresse.

Mais ce diagnostic, qui mériterait bien sûr d'être nuancé, ne fait que confirmer cet autre : à savoir que l'éthique ne fait pas seulement défaut en temps de guerre, comme l'écrit Lévinas, mais qu'il convient de se demander également si nous ne sommes pas dupes du consensus moral qui règne en temps de paix.

Sous couvert de convictions politiques qui tendent à se confondre en une mélasse de concessions sans réelles conséquences, de bons sentiments, et d'héroïsme consenti en faveur des minorités (à l'exclusion des plus démunis), les gouvernants s'en prennent à présent aux certitudes les plus profondément enracinées dans la majorité des peuples, leur ôtant les seules références qui sous-tendaient les principes de leur comportement moral : mieux vaut être habile et trompeur qu'intelligent pour réussir sa carrière, la polarité féminin masculin, qui

prévalait depuis des millénaires sur tout le territoire de la planète, n'est plus qu'une arnaque patriarcale destinée à priver les femmes de leur dignité de travailleuse (car éduquer ses enfants et offrir un foyer n'est plus qu'une tâche méprisable), et il faudrait évoquer les moindres recoins de la vie quotidienne pour se rendre compte qu'à l'exception de l'obéissance réglementée au « patron », il n'existe plus une seule activité encore associée à une responsabilité quelconque.

Existe-t-il encore une autre éthique que celle-là, comparable à celle qui conditionne la bonne marche d'une armée dispensée de toute réflexion, que celle qui consiste à maximiser les profits et à exploiter le plus petit atome de matière encore épargné par la technocratie. L'être humain peut-il vraiment s'adapter à ce monde à la fois prétentieux et cruel sans se renier lui-même. En d'autres termes, la responsabilité, qui va de pair avec le refus de mentir, de tromper, et de mépriser son semblable au point de le travestir et de le contrefaire en une caricature de lui-même n'est-elle pas l'ultime résistance que l'être humain peut opposer à sa destruction ?

Dans cette dissertation, nous avons procédé en deux parties. La première est plus spécialement consacrée au langage : le chapitre consacré à la linguistique contemporaine vise à démontrer que la référence à la vérité, ou plus simplement la dénotation d'un état de choses, s'avère plus complexe que ce que la logique traditionnelle donne à penser et que la valeur de vérité peut varier d'un énoncé à l'autre. L'ambiguïté est dès lors inscrite au cœur même du langage. Platon fut l'un des premiers à soupçonner, dans les dialogues qui mettent en scène les sophistes de son temps, que les paroles qui font sens ne sont pas nécessairement vraies, et que d'habiles rhéteurs pouvaient s'introduire dans cette faille pour abuser leurs auditeurs. Avec lui, le problème éthique de la communication langagière est déjà posé, de même que celui de l'injustice commise par ceux qui convertissent le discours en instrument de manipulation de l'esprit. En effet, le langage peut restituer au monde sa densité et l'ouvrir à autrui comme une promesse. À l'inverse, il peut aussi en briser la cohérence pour transformer sa structure en un tissu d'absurdités, ce qui peut conduire au désespoir individuel et collectif. Telle est son efficacité psychologique et historique. C'est cet aspect que nous avons développé dans nos deux premiers chapitres. Réputé moins violent que son équivalent physique, le pouvoir que le langage possède pour susciter l'entente et le dialogue peut se muer en une forme de tyrannie intellectuelle insupportable.

La question que pose l'usage de ce pouvoir de distorsion du discours s'est reposée avec acuité au XX^e siècle, en raison de l'émergence des masses et du développement d'une culture du consensus social de plus en plus stéréotypée à mesure que la société s'uniformisait. Cette cécité croissante à l'égard de la difficulté d'accès à la vérité fut

interprétée de façon généralement assez pessimiste par les auteurs qui avaient la culture occidentale pour objet : le déclin de la civilisation pour Oswald Spengler, la dictature des masses pour Ortega y Gasset, sans compter que ces idées avaient été anticipées par Nietzsche dans ses critiques à l'égard de la domination grandissante du dernier homme.

Il a fallu attendre la dénonciation de la tyrannie du « on » et du comportement inauthentique dans *Être et Temps* de Heidegger, pour que la destruction des rapports interpersonnels par la puissance anonyme du discours « convenu » devienne un thème académique. C'est d'ailleurs cette pensée de Heidegger que nous avons choisie comme réflexion préliminaire à l'étude du statut du langage chez Lévinas, non seulement en raison de la proximité des convictions de ces deux auteurs sur ce point précis, mais surtout parce que c'est aussi par contraste avec Heidegger que l'originalité des positions de Lévinas sur le problème de la vérité peut apparaître avec le plus de force.

Ainsi que nous le montrerons, l'analyse de la déchéance du *Dasein* dans le « on » ne laisse pas Lévinas indifférent, mais son niveau de compréhension de ce phénomène se situe à un niveau plus radical, non plus ontologique (c'est-à-dire celui de notre rapport au monde dans sa globalité), mais métaphysique (celui où se joue le lien entre deux ou plusieurs existences). La vérité a dès lors une tout autre portée. En faisant droit à la singularité irréductible d'autrui, elle oblige chacun à la percevoir à partir d'elle-même, et non par analogie avec d'autres ego, où à partir d'un modèle de la personnalité humaine qui prendrait place parmi d'autres.

Dans ce cas, l'altérité de l'être humain oblige aussi à surmonter les effets produits par l'apparence et à questionner le visage dans sa profondeur, c'est-à-dire dans les arcanes d'où émane sa manière d'être, les blessures d'où proviennent ses maladdresses, mais aussi la bonté qui incline à aider son prochain et exiger la justice pour lui et pour ses compagnons de route. Ce qu'il importe de souligner, c'est que la vérité circonscrite de cette manière, est une vérité qui donne du sens, qui incite à intervenir dans les circonstances, à se révolter contre l'injustice lorsqu'autrui en est la victime. Cette sensibilité à la vulnérabilité du visage modifie l'indifférence du « on » heideggérien ou sa veule neutralité en une forme de mobilisation contre l'arbitraire et l'injustice. Pour le dire en un mot, la pensée de Lévinas fait de la vérité la source d'une véritable obligation. Lévinas écrit encore ceci : « L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens... »¹.

¹ Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 37.

Pour s'élever à la hauteur de cette conception de la vérité, l'on ne peut se contenter d'un savoir encyclopédique, qui romprait avec le compartimentage académique du savoir, mais cette hauteur de vue exige une relation inquiète avec ce que l'on ne connaissait pas et que l'on ne sait toujours pas, en bref une relation avec une réalité infinie.

Avant d'exposer une lecture plus détaillée de l'interprétation que Lévinas propose de la perversion spécifique à un certain usage de la parole, nous présenterons une brève synthèse des concepts fondamentaux de sa philosophie, dont l'élucidation la plus rigoureuse possible est indispensable à l'intelligence de sa définition de la droiture dans les relations interpersonnelles, et donc par là même des fondements de son éthique.

La deuxième partie se risque sur un terrain moins visité de l'œuvre de Lévinas : celui de son éthique collective – déduite à partir d'une instance qu'il nomme le Tiers – ou si l'on préfère de son éthique de la fonction politique. Entendons-nous bien cependant : Lévinas ne se pose pas en théoricien de l'autorité publique et de ses différents organes, dans la lignée de Montesquieu et de Locke pour se référer aux fondateurs de cette discipline. Ce qu'il s'efforce de penser, ce sont les conditions minimales pour que la gouvernance d'une collectivité puisse traiter ses sujets ou ses citoyens avec une justice analogue à celle qu'il exige du face-à-face entre deux visages, et cela quel que soit le régime. « Tu ne tueras point »². Telle est l'expression ou la parole du visage en face d'un individu. Prolongé au niveau social, cet ordre éthique oblige l'État – qui respecte l'humain – à ne pas tuer qui que ce soit, ni laisser les membres dans sa société s'entretuer. C'est pourquoi Lévinas se prononce – plus précisément dans son article « État de César et État de David » – en faveur de Hobbes, pour atténuer la portée despotique que l'on attribue généralement à ses œuvres, tout en se distinguant de lui. Rousseau, un des théoriciens de la démocratie moderne, a aussi expliqué que le rôle fondamental de l'État : « c'est la conservation et la prospérité de ses membres »³. Voilà pourquoi nous avons choisi également ce philosophe de Genève pour alimenter notre réflexion sur la démocratie. Ce qui exige, bien entendu que l'on fasse une autre lecture de ces deux auteurs – à savoir : Hobbes et Rousseau – que celle qui ne se rapporte qu'à leurs déclarations les plus fracassantes. Ce qu'il en résulte c'est un pouvoir public dont les décisions les plus graves et les plus lourdes de conséquences soient, en dernière instance, et sans exclure d'autres médiations, confiées à une assemblée de sages.

² Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, p. 81.

³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, texte original publié avec introduction, notes et commentaire par Maurice Halbwachs, Paris, Éditions Montaigne, 1943, p. 319.

Jugeant que la situation actuelle de la planète est devenue catastrophique, Lévinas se méfie des alternances habituelles de la gauche et de la droite, de leur prétendue synthèse en une position médiatrice, espérant que l'humanité soit devenue enfin suffisamment clairvoyante pour ne retenir qu'un nombre restreint de critères essentiels à qui veut honnêtement diriger une collectivité humaine vers le Bien et la Justice, compris au sens platonicien du terme : c'est-à-dire, la compétence, la responsabilité et le sens du sacrifice de soi.

PREMIÈRE PARTIE

L'essence du langage

Introduction

Que faire pour que les rapports interpersonnels rendus possible par le langage soient sous-tendus par le souci de la vérité, par la recherche du sens et mieux par la quête d'un surcroît d'humanité ? Telle est la question principale à laquelle nous apporterons des éléments de réponses dans cette première partie de notre travail. Notons que la pertinence de cette question est justifiée par le malaise social causé par les rapports interpersonnels liés soit par les intérêts particuliers et égoïstes, soit par les rapports de pouvoir tels que nous les avons déjà esquissés au début de notre travail. Ainsi, nous pensons qu'une manière de trouver une issue théorique à ce problème est de repenser la relation humaine à même le langage qui la rend possible.

Notre hypothèse, inspirée de Lévinas – qui sera justifiée en chemin – est que si ce langage ne véhicule que l'intérêt de celui qui parle, il n'y a pas de véritable relation avec l'autre. La véritable relation humaine ne peut être suscitée que par le souci de l'humanité, que par ce qui fait l'humain comme humain, ou encore par la recherche du sens de l'humain. Et ce qui fait l'humain ce n'est ni le savoir ni le pouvoir. Cela ne veut pas dire que l'humain est indifférent au savoir ou au pouvoir. D'ailleurs, dans cette étude, nous ne plaiderons ni contre le savoir ni contre le pouvoir. Au contraire dire que l'humain se situe au-delà de la connaissance et du pouvoir n'implique nullement de succomber à l'irrationalisme, ni encore moins à l'anarchie. L'humain exige seulement une faculté supplémentaire : la capacité de s'ouvrir à l'autre, car l'ouverture à l'autre est le véritable enseignement. Nous verrons que cette ouverture possède une dimension cognitive et surtout éthique, de laquelle découle aussi une dimension sociale et politique dont les normes contribuent effectivement à la réalisation du mieux vivre ensemble.

Dans cette première partie consacrée à l'essence du langage, nous développerons l'idée que le respect de l'humanité en l'homme constitue le véritable critère éthique de toute forme de relation. Ce respect de l'humanité se manifeste dans le dire, le langage concret : *le langage autrement que dit*.

Afin de mieux illustrer ce *langage autrement que dit*, nous décrirons d'abord le langage dans sa conception courante. Pour ce faire, nous soutiendrons dans le premier chapitre que le savoir n'est pas l'ultime critère du sensé ou de la vérité du langage. Ce faisant, notre réflexion portera davantage sur le *dit*, en d'autres termes sur les signes linguistiques. Nous passerons en revue des conceptions habituelles sur ce qui donne du sens et de la signification au langage, sur ce qui le rend vrai et ce qui lui donne du pouvoir. Pour cela nous nous référerons à quelques travaux de linguistes dont ceux de Roman Jakobson, d'André

Martinet et de Gottlob Frege pour ne citer qu'eux, afin de mieux comprendre, du point de vue linguistique, les fonctions du langage dans la communication humaine et ce qui lui donne sens et signification. Ensuite nous ferons un détour par la Grèce antique, notamment les sophistes et leurs contradicteurs (Socrate et Platon) à qui nous devons les prémices des conceptions habituelles occidentales sur les questions de la valeur de vérité du *dit*.

Dans le deuxième chapitre, notre travail sera consacré à la considération de la dimension subjective du langage, nous y ferons un essai de description de l'interaction du langage et du pouvoir dans le vécu social. Nous nous appuierons surtout pour cela sur l'approche sociologique de Bourdieu, plus précisément sur son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique*. Nous y trouverons que d'habitude le pouvoir du langage dépend du pouvoir socio-économique de celui qui parle. Nous regarderons aussi dans ce deuxième chapitre l'analyse – faite par Heidegger, l'un des grands philosophes du XX^e siècle selon Lévinas – de la tradition philosophique occidentale et du comportement quotidien de l'homme sur la question du langage et de la vérité. Nous y verrons l'importance de la dimension du silence pour la compréhension et le dévoilement de la vérité.

Et c'est dans le dernier chapitre que nous exposerons la conception du *langage autrement que dit*. Nous y soutiendrons que le savoir ne précède pas le langage, au contraire, mais que le "dire" en tant que manifestation du visage qui incite à l'ouverture à l'autre est la source du savoir. Le langage est intrinsèquement la relation avec autrui, il n'est pas qu'une simple représentation, il n'est pas qu'un simple langage logico-référentiel. Mais avant d'aborder ce chapitre, il importe d'expliquer quelques concepts fondamentaux de la pensée de Lévinas lui-même.

CHAPITRE I

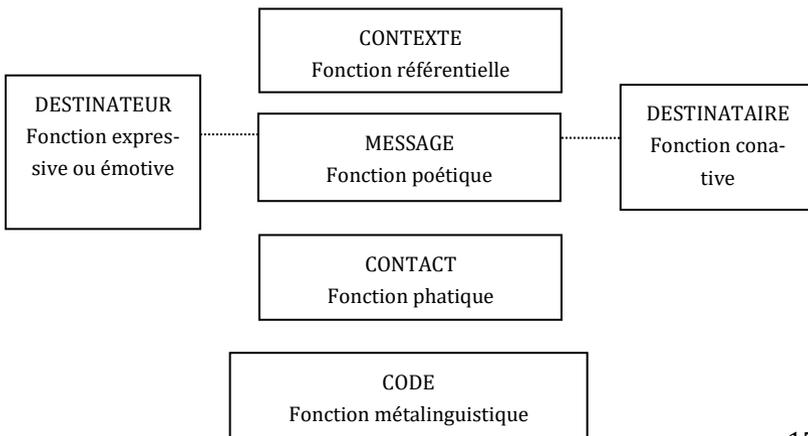
Le savoir, au sens courant du terme, n'est pas le critère ultime de la parole sensée ou de sa vérité

Dans ce chapitre, nous expliquerons et analyserons qu'habituellement, la finalité du langage réside dans la production du sens et dans la recherche de la vérité. Pour ce faire, nous tenterons d'abord de comprendre ce qu'est le langage au sens ordinaire du terme. Nous délimiterons notre réflexion au langage articulé, plus précisément aux signes linguistiques – aux mots : écrits et/ou oraux – en d'autres termes au *dit*.

Qu'est-ce qui donne sens au *dit* ou au contenu des énoncés les plus courants ? Qu'est-ce qui donne valeur de vérité au langage ? Enfin, pourquoi la vérité portée par le langage donne-t-elle du pouvoir à celui qui parle ?

1. Qu'est-ce qui donne sens à ce qu'on « dit » ou au langage au sens courant du terme ?

De prime abord, partons d'une évidence. La compréhension du contenu du message transmis à travers le langage suppose la saisie du sens de l'énoncé lui-même. Le langage rend possible la relation du destinataire à son ou ses destinataires. Roman Jakobson a bien explicité ce rôle du langage dans la communication. Référons-nous plus précisément à son célèbre schéma de la communication pour situer notre approche sur le langage.



En effet, selon ce célèbre schéma⁴ extrait de l'ouvrage de Jakobson intitulé *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, la communication humaine est constituée de six éléments inaliénables tels le destinataire, le destinataire, le contexte, le message, le contact et le code. Le langage joue des rôles différents mais complémentaires pour la communication dans chacun de ces éléments.

- Dans le premier qu'est le destinataire, sa fonction est expressive ou émotive, il y exprime l'émotion, l'attitude du locuteur.
- Dans le facteur destinataire, le langage remplit la fonction conative. Il est adressé au destinataire pour avoir de l'effet sur lui.
- La fonction primordiale du langage se trouve dans le facteur contexte ; il y est question du contenu du message dans la communication, c'est la fonction référentielle du langage.
- Le facteur code aide à la compréhension de ce message, il s'agit de l'explication du message par d'autres énoncés : c'est sa fonction métalinguistique.
- Le facteur message concerne le choix des termes utilisés, c'est la fonction poétique du langage.
- La fonction phatique du langage permet dans l'élément contact la relation entre le destinataire et le destinataire, elle fait passer le message, elle assure le contact avec l'interlocuteur. Ce faisant, elle prend en considération l'individualité de l'interlocuteur. Nous verrons que cette fonction phatique du langage est infiniment privilégiée dans la pensée lévinassienne sur la relation avec l'autre. S'adresser à quelqu'un, en tenant compte de sa particularité, établit une bonne relation avec lui et une meilleure communication.

Telles sont les fonctions essentielles du langage dans la communication. Notre travail ici consiste en effet à faire une réflexion sur les *dits* dans chacun de ces éléments de la communication, en nous posant des questions sur leurs sens, sur la véracité de leur message, et leurs effets sur leurs destinataires. Qu'est-ce qui donne sens et signification à ce qu'on *dit* ou au langage au sens courant du terme ?

Par définition, le langage est défini comme représentant en son état toute forme de communication entre un émetteur et un récepteur, par le biais d'une langue institutionnelle et de signes linguistiques

⁴ Cf. Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, trad. par Nicolas Ruwet, Paris, Les éditions de Minuit, 1963, p. 214.

présupposant une faculté symbolique pour les relier et dont l'usage individuel s'appelle la parole⁵.

Partons de cette définition habituelle du langage héritée de Ferdinand de Saussure. Et délimitons notre travail de réflexion sur le langage dans son acception courante, c'est-à-dire, sur les signes linguistiques, ou en terme que nous utilisons souvent dans le présent travail : sur le *dit*.

Il est en effet plus judicieux de comprendre comment la sémantique procède pour donner sens et/ou signification aux énoncés. Est-ce qu'une proposition est vraie à cause de sa signification ?

1.1 Signifiant-signifié

Loin de nous de prétendre tout connaître sur la linguistique. Néanmoins, notre lecture des œuvres de certains linguistes, parmi les plus célèbres dont Roman Jakobson, André Martinet ou de philosophes, qui ont travaillé sur eux, tel Paul Ricœur, alimentera notre réflexion.

1.1.1 La notion de décodage dans l'acte de communication

Étant donné que le langage est un instrument de communication, la recherche du vouloir dire, la compréhension de ce que dit le langage requiert le décodage du message émis par le locuteur. Cela nécessite un travail de compréhension sur les signes constituant le langage.

En nous inspirant de l'idée d'une dimension de la signification – à savoir la signification naturelle et non naturelle citée par Paul Ricœur dans son ouvrage *Discours et communication*⁶ – que Paul Grice a élaborée, nous pouvons distinguer les signes en signes naturels et non naturels.

Les signes naturels ne sont pas difficiles à comprendre du fait de leurs relations immédiates avec ce qu'ils représentent. En guise d'illustration :

- le signe « le nuage » signifie « la pluie » ;
- les signes « les taches sur la peau » signifient « la rubéole » ;
- la fumée est le signe naturel du feu ;

⁵ Miline VERNIER, « Le silence est-il langage ? », *Esprit Philosophie*, mai-juin 2014, p. 44.

⁶ Cf. Paul RICOEUR, *Discours et communication*, Paris, l'Herne, 2005, p. 56.

- les mimiques et les gesticulations ou les langages gestuels que Bernard Victorri appelle le protolangage⁷ peuvent être aussi classifiés dans ces signes naturels.

Mais le problème de compréhension des signes se pose surtout au niveau des signes non naturels, dont les plus utilisés sont les signes linguistiques faisant, ici, l'objet de notre étude.

1.1.2 Sens et signification des signes linguistiques

[...] le sens (*Sinn*) se distingue de la signification (*Bedeutung*) – que Peter Geach a heureusement traduit par “référence”. Le sens, c’est ce que dit une expression linguistique ; la référence c’est ce au sujet de quoi cela est dit. Ainsi l’élève de Platon et le maître d’Alexandre sont-ils deux sens différents, mais désignent la même entité, Aristote⁸.

D’emblée, prenons comme cadre de notre travail cette distinction entre le sens et la signification faite par Gottlob Frege – parue dans son célèbre article *Sinn und Bedeutung, Objekt und Begriff*.

Premièrement tâchons de comprendre ce qui constitue le sens d’une expression linguistique, ou des signes linguistiques. Et ensuite répondons à la question comment comprendre la signification d’un ou des énoncés ?

Comme nous l’avons vu avec Frege, le sens d’une expression linguistique est à chercher à l’intérieur des signes linguistiques eux-mêmes. Ce sens repose sur la conformité des signes linguistiques avec leurs propres règles.

Plus précisément, nous nous référons aux réflexions des linguistes qui se sont penchés sur cette question. Pour cela, partons d’une définition de la langue⁹ proposée par Martinet, le fidèle disciple de Ferdinand de Saussure.

Une langue est un instrument de communication selon lequel l’expérience humaine s’analyse, différemment dans chaque

⁷ Selon Bernard VICTORRI, « Les mystères de l’émergence du langage », in Jean-Marie HOMBERT (dir.), *Aux origines des langues et du langage*, Paris, Fayard, 2005, p. 221 : « Le protolangage peut être caractérisé comme un excellent outil pour communiquer sur l’ici et le maintenant. Si les intentions communicatives des deux locuteurs sont claires, il s’agit d’un moyen très efficace de fournir de l’information. Un moyen d’ailleurs plus économique que le langage lui-même. »

⁸ P. RICOEUR, *Discours et communication*, op. cit., p. 27-28.

⁹ Pour les linguistes, la langue est un tout en soi. Contrairement à la parole qui est individuelle, momentanée et n’a rien de collectif, la langue est quelque chose de social, indépendant de l’individu ; elle sert à la communication des individus. Telle est la raison de notre choix sur elle pour comprendre le sens et la signification des signes linguistiques.

communauté, en unités douées d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes. Cette expression phonique s'articule à son tour en unités distinctives et successives, les phonèmes, en nombre déterminé dans chaque langue, dont la nature et les rapports mutuels diffèrent eux aussi d'une langue à une autre¹⁰.

Nous retiendrons des propos de ce linguiste les éléments constitutifs d'une langue tels les monèmes et les phonèmes, qui conditionnent fondamentalement son sens.

✧ *Les phonèmes et les monèmes sont nécessaires pour le sens des signes linguistiques*

Ce que nous voulons montrer, ici, c'est l'importance des règles à suivre dans une langue pour que ce qu'on dit ait du sens. Les règles des phonèmes et des monèmes ne sont qu'un exemple parmi tant d'autres, qui illustrent la rigueur contraignante de la normativité d'une langue. Nous les avons choisis comme exemple en raison de leurs identités : ce sont les unités minimales distinctives et significatives de toute langue humaine.

Décrivons ensuite la différence qui existe entre ces deux unités linguistiques minimales pour en déduire les règles qui leur donnent sens. Pour ce faire, appuyons-nous encore sur les explications de Martinet :

[...] à la différence de ce qui se passe pour les monèmes, c'est toujours dans une position bien définie que le phonème remplit une fonction distinctive. En effet, si nous voulons identifier un signifiant, par exemple celui du mot "mare", il ne suffit pas de dire qu'il est composé de trois phonèmes /m/, /a/, et /r/ parce que ce sont les mêmes phonèmes qui caractérisent "rame" et "arme" ; on doit encore spécifier, qu'il s'agit des phonèmes /m/, /a/ et /r/ dans cet ordre¹¹.

À partir de ces propos, il nous est désormais plus clair que les phonèmes n'ont pas de sens en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais que le moindre changement dans leur ordre combinatoire entraîne des différences de sens au niveau du mot qu'ils constituent. À titre d'exemple, si l'ordre des deux premiers phonèmes qui caractérisent le mot « rame » est inversé, le sens du mot n'est plus le même car il devient « arme ». Il en est de même pour le changement d'un de ces phonèmes en un autre phonème : pour le même exemple si /r/ est remplacé par

¹⁰ André MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 20.

¹¹ André MARTINET, *Langue et fonction*, Paris, Denoël, 1969, p. 60.

/d/ le mot « rame » ne gardera plus son sens car du fait du changement d'un seul phonème, il devient « dame ».

Telle est l'importance des phonèmes dans la détermination du sens des mots. Qu'en est-il des monèmes ?

Pour répondre à cette question, nous nous rapportons encore une fois à l'explication que nous propose Martinet.

La situation est différente avec les monèmes ou les groupes de monèmes en général : l'ordre d'apparition de ces unités n'est pas toujours pertinent. En Français, il revient presque au même de dire "celui que j'aime est Paul" ou "Paul est celui que j'aime" [...]. Il est vrai que la position respective des monèmes est souvent déterminée par la tradition ou par le besoin de distinguer entre des énoncés ayant des sens différents : il se trouve que l'on ne dit pas "Paul c'est avec allé que je Rome à suis" et il est loin d'être indifférent que je fasse allusion à un "grand homme" ou à un "homme grand", sans parler évidemment de la différence entre "l'homme tue l'ours" et "l'ours tue l'homme"¹².

En effet, à l'instar des phonèmes, le sens d'une phrase est aussi déterminé par l'ordre des monèmes. Mais à la différence de l'ordre des phonèmes, celui des monèmes dépend des règles grammaticales de la langue. Tantôt le changement de l'ordre de leur emplacement dans une phrase n'affecte pas le sens de celle-ci – les deux premiers exemples dans les propos de Martinet, ci-dessus, nous illustrent cela – tantôt il déforme la phrase en un simple groupement de monèmes qui n'a pas de sens.

Ainsi la dotation de sens d'un énoncé composé par des suites de monèmes – où chacun est constitué par des phonèmes – dépend principalement de la conformité de l'énoncé aux règles de la grammaire¹³ de la langue utilisée. « Une grammaire indique comment les mots peuvent se combiner pour produire des sens »¹⁴.

Autrement dit, les suites de mots transgressant les règles grammaticales du langage engendrent du non-sens au niveau linguistique.

¹² *Ibid.*, p. 62.

¹³ Cette nécessité des règles grammaticales est plus explicite dans les propos suivants : « L'usage du langage doit être soumis à des règles [...]. Que signifie le fait que nous utilisons le langage conformément à des règles grammaticales ? Il ne signifie pas que les règles de la grammaire nous passent par la tête pendant que nous utilisons le langage. Il n'est pas nécessaire de répéter la règle. Mais il doit y avoir des règles car le langage doit être systématique. Comparez avec les jeux : s'il n'y a pas de règles, il n'y a pas de jeu, et le jeu d'échecs, par exemple, est analogue à un langage dans ce sens. » (Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein's lectures*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 48).

¹⁴ Steven PINKER, *L'instinct du langage*, trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 85.

Cependant, la conformité d'un énoncé aux règles grammaticales n'entraîne pas automatiquement la compréhension de ce qu'il veut dire ou de sa signification.

La grammaire d'une langue – même au sens large du mot "grammaire", incluant non seulement la syntaxe, mais aussi la phonologie, et la sémantique – n'en fournit pas le mode d'emploi et ne permet pas, à elle seule, de comprendre les énoncés¹⁵.

La grammaire a en effet des limites. Le fait de n'étudier que la syntaxe d'une langue ne suffit pas à comprendre ce que ces mots veulent dire.

✧ *La référence à la réalité et/ou l'approche par la contextualisation comme condition de compréhension de la signification des énoncés*

Pour avoir du sens, un énoncé doit respecter les règles grammaticales de la langue. Telle est en substance l'idée que nous venons de rappeler. Maintenant efforçons-nous de comprendre ce que désignent les signes linguistiques.

Telle que nous l'avons déjà esquissée auparavant par le biais des explications de Frege, la signification d'un énoncé requiert la référence au réel. Pour avoir une signification, pour ne pas être taxé de mots creux, il est préférable que ce qu'on dit ait du contenu. Et ce contenu c'est le réel que le dit représente. « La signification du mot c'est son contenu révélé par ses liens avec le réel »¹⁶.

En d'autres termes, la signification se définit comme le relais entre le monde des mots et le monde des choses. Elle est la relation entre le signifiant, c'est-à-dire le signe linguistique, et le signifié ou ce que le signe linguistique désigne.

L'expérience nous oblige de reconnaître que l'appréhension du signifié ou de ce que le signe linguistique veut dire n'est pas toujours facile. Le problème de la signification se pose le plus souvent au niveau de l'identification de ce signifié qui n'a pas de lien naturel ni logique avec les signes linguistiques qui le désignent.

Le cas d'une expression polysémique et celui de la métaphore, pour ne citer que ceux-ci, illustrent ce problème. Dans le premier cas, il est difficile de connaître le signifié, car l'énoncé montre plusieurs choses, dont on ne sait pas laquelle il veut dire. Dans pareil cas, l'approche par la contextualisation est fréquemment recommandée. Dans le

¹⁵ Dan SPERBER & Gloria ORIGGI, « Pourquoi parler, comment comprendre ? », in Jean-Marie HOMBERT (dir.), *Aux origines des langues et du langage*, Paris, Fayard, 2005, p. 236.

¹⁶ Adam SCHAFF, *Introduction à la sémantique*, Paris, Anthropos, 1960, p. 11.

deuxième cas, la même difficulté est rencontrée du fait que ce que l'énoncé veut dire n'est pas ce qu'il dit directement – n'est pas son sens propre – mais son sens figuré ; ainsi, la recherche de sa signification renvoie à d'autres références analogues à ce qu'il désigne directement.

Dans tous les cas de figure, la signification des signes linguistiques se définit par la représentation de ce qu'ils veulent dire, par leurs relations avec le monde réel objectivement vérifiable, quels que soient les modes de ces relations – qu'elles soient directes ou indirectes comme dans le cas des métaphores. Autrement dit, les significations des signes linguistiques se définissent par des représentations.

Ainsi, la réalité est la catégorie ultime à partir de laquelle les signes linguistiques et le langage en général prennent signification. C'est ce que P. Ricœur explicite aussi dans ses propos ci-après.

Le rapport du langage à son autre, la réalité, concerne les conditions de possibilité de référence en général, donc la signification du langage dans son ensemble¹⁷.

Résumons ce que nous venons de voir sur le sens et la signification des signes linguistiques par une autre citation de P. Ricœur :

Le sens est ce que dit la proposition ; la référence ou la dénotation, ce sur quoi est dit le sens. Ce qu'il faut donc penser, dit Frege, c'est "le lien régulier entre le signe, son sens et sa dénotation". Ce lien régulier est "tel qu'au signe correspond un sens déterminé et au sens une dénotation déterminée, tandis qu'une seule dénotation (un seul objet) est susceptible de plus d'un signe¹⁸.

1.2 Est-ce qu'une proposition est vraie à cause de sa signification ?

1.2.1 Explication du bien-fondé de la question

Avant de répondre à cette question de vérité de l'énoncé, il importe d'expliquer pourquoi nous la posons dans notre travail.

Le fait de poser cette question montre tout de suite que ce qui nous intéresse est la vérité des énoncés ou la vérité portée par le langage, la vérité dans les mots, dans le dit. Contrairement à l'argument déflationniste de la vérité – qui soutient que la vérité n'est qu'« un terme appréciatif sans valeur descriptive et que cela n'a pas de sens de se poser des questions [...] à son sujet »¹⁹ – nous affirmons que la vérité d'un énoncé est importante dans l'acte de la communication.

¹⁷ Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 384.

¹⁸ *Ibid.*, p. 274.

¹⁹ Pascal ENGEL, « Qu'est-ce que la vérité », Hors-séries *Sciences et avenir*, déc. 2002/ janv. 2003, p. 36.

Et ce, au moins pour deux raisons : d'une part elle conditionne la crédibilité, la fiabilité des énoncés du locuteur ; d'autre part, elle est le critère d'adhésion ou d'acceptation du destinataire au message du locuteur : même les sophistes comprennent et jouent avec ce pacte de confiance²⁰. La crédibilité du langage, telle que nous venons de l'esquisser, se base sur la vérité de ce qu'il dit.

[...] La vérité n'est pas seulement un concept abstrait. Elle est une valeur fondamentale dans notre vie sociale : nous attendons des autres qu'ils disent le vrai, nous sommes indignés par la violation de cette valeur commune, et avons du mal à accepter moralement des pratiques sociales qui encouragent des manquements à la vérité²¹.

L'apologie suivante faite par Pascal Engel en faveur de la vérité, et contre ceux qui la minimisent, illustre cette importance de la vérité pour nos énoncés.

Ce que le déflationnisme oublie, c'est que l'on n'affirme un énoncé que pour affirmer qu'il est vrai, et qu'on ne croit une proposition qu'en croyant qu'elle est vraie. La vérité est le but de nos croyances et de nos assertions²².

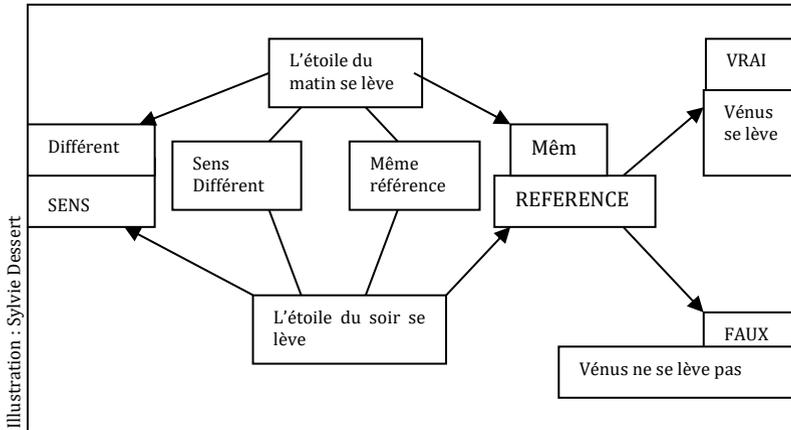
Après avoir démontré le bien-fondé de notre question sur la vérité des propositions – qui répond en partie aussi à notre question : pourquoi la vérité portée par le langage donne-t-elle du pouvoir au langage ? – efforçons-nous désormais de répondre à la question : est-ce qu'une proposition est vraie à cause de sa signification ?

²⁰ Voir *infra* p. 26.

²¹ Gloria ORIGGI, « Pourquoi est-il si grave de mentir ? », *Terrain. Mentir*, n° 57, sept. 2011, p. 83.

²² Pascal ENGEL, « Qu'est-ce que la vérité », *op. cit.*

1-2-2 La référence d'une proposition est sa valeur de vérité



Source : Pascal ENGEL, « Qu'est-ce que la vérité », *Sciences et avenir*, Hors-série, déc. 2002/jan. 2003, p. 36.

Ce schéma fait par Sylvie Dessert illustre la définition de Frege du sens, de la dénotation et de la vérité d'une proposition. Il montre via l'exemple classique de l'« étoile du matin » et de l'« étoile du soir » que la référence, la dénotation, c'est-à-dire, la signification de l'énoncé donne à celui-ci sa valeur de vérité.

En disant "l'étoile du soir est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre", on exprime une autre pensée que celle exprimée dans la proposition "l'étoile du matin est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre". Si on ignorait que l'étoile du matin est l'étoile du soir, on pourrait tenir l'une des propositions pour vraie et l'autre pour fausse. La dénotation des deux propositions doit cependant être la même, car seuls ont changé ces mots "étoile du soir" et "étoile du matin", mots qui ont la même dénotation, qui sont noms propres du même corps céleste. Il faut distinguer le sens de la dénotation : "2X4" et "4+4" ont bien la même dénotation mais n'ont pas le même sens [...]. C'est la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du sens à la dénotation²³.

Ces propos illustrés par des exemples de Gottlob Frege expliquent que deux énoncés exprimant des pensées différents, de sens différents, peuvent avoir la même référence ; et que la référence des énoncés à la chose désignée mesure la vérité des énoncés. « L'étoile du

²³ Gottlob FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 89 et 110.

matin » et « l'étoile du soir » désignent la même planète qu'est « Vénus » ; ces énoncés n'ont pas le même sens mais leur signification est identique : si l'une est vraie, l'autre est vraie également ; si l'une est fausse, l'autre est fausse également. Ainsi, la valeur de vérité d'une proposition est mesurée à l'aune de son lien avec la réalité. Paul Ricoeur partage aussi cette conclusion de Frege dans son ouvrage *La métaphore vive*. « C'est donc la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du sens à la dénotation »²⁴.

Il en ressort que cette manière d'attribuer la valeur de vérité à un énoncé représente la conception la plus traditionnelle, la plus naturelle et la plus conforme à nos intuitions réalistes de ce qu'est une proposition vraie. Nos énoncés sont vrais en vertu de leur adéquation à la réalité. Autrement dit – si nous empruntons la célèbre formule de Thomas d'Aquin dans le *De veritate* : “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” – la vérité est la correspondance entre nos jugements et la réalité. Cette conception a déjà été soutenue dans l'antiquité par Aristote. Selon lui dans la *Métaphysique* : « Le faux [consiste à] dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est ; le vrai [consiste à] dire que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas »²⁵.

C'est dire que le critère de vérité d'un énoncé est son rapport à la réalité. Même les sophistes, que Socrate appelle « les spécialistes de la parole »²⁶, le reconnaissent et le présupposent²⁷ pour défendre leur conception permissive du langage.

2. Le pouvoir du langage pour les sophistes

Dans ce travail sur le langage et pouvoir, il importe justement de faire un détour par chez les sophistes pour mieux comprendre la faculté d'égarer les interlocuteurs. Qu'est-ce qui donne ce pouvoir au langage ? Quel est ce pouvoir du langage ? Se base-t-il sur la vérité ? Se soucie-t-il de la vérité ?

En effet, les sophistes sont les maîtres de la rhétorique. Ce sont eux les « experts de la parole »²⁸ affirme Socrate. Sans fioriture, ils sont ainsi les ancêtres lointains de ceux qui n'utilisent le langage que comme moyen de persuasion et surtout de manipulation d'un grand nombre de personnes aujourd'hui.

²⁴ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, op. cit., p. 275.

²⁵ ARISTOTE, *Les métaphysiques*, trad. analytique d'André de Muralt, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 132.

²⁶ PLATON, *Gorgias*, trad. de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 36.

²⁷ Nous verrons plus loin que pour eux, étant donné que le langage dit toujours quelque chose, il est donc toujours vrai. Voir *infra* p. 26.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

Ils jouaient des rôles importants dans les cités grecques, notamment à Athènes au V^e siècle. C'est la démocratie née dans cette cité qui les a fait surgir et leur a permis de devenir des spécialistes de la communication publique. La philologue Jacqueline de Romilly nous relate dans son ouvrage intitulé *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès* que :

Tout semble en effet s'être accompli sous leur influence et avec leur participation. Tout le monde reconnaissait leur importance. Et tous les écrivains du temps ont été leurs disciples ou ont appris d'eux quelque chose, les ont imités ou bien discutés²⁹.

Ils exerçaient en fait des rôles pédagogiques et politiques dans leur société uniquement grâce à leur maîtrise du discours ! Ce pouvoir considérable de la parole des sophistes au sein des cités qu'ils fréquentaient nous motive à comprendre plus avant leur conception du langage.

Pour ce faire, nous recourons d'abord à Platon puisque, malgré ses critiques acerbes contre eux, c'est lui, à travers ses ouvrages, qui a fourni le plus de témoignages sur le discours des sophistes. Néanmoins, afin de mieux cerner la conception du langage chez ces experts de la parole, il est judicieux de connaître le contexte historico-social de ce pouvoir de la parole dans la Grèce antique, plus particulièrement à Athènes, où il a vu le jour. Nous nous référons bien sûr pour cela à des historiens.

Notre but, ici dans cette question sur la conception du langage chez les sophistes, c'est de mieux comprendre l'importance du langage et de son usage, à l'époque de son institution comme le moyen politique par excellence de domination au sein de la démocratie à Athènes.

2.1 La conformité du dit avec ce qui est dit est une évidence

Pour les sophistes, dans l'œuvre de Platon intitulé *Cratyle*, le langage dit toujours le vrai. Force est de comprendre les points de vue des deux sophistes – Hermogène et Cratyle – lors de leurs discussions avec Socrate sur le thème du langage.

Hermogène : Voici Socrate, veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien ?

Cratyle : Si bon te semble.

Hermogène : Socrate ! D'après Cratyle que voici, il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres : un nom n'est pas l'appellation dont sont convenus certains en lui assignant une parcelle de leur langue qu'ils émettent, mais il y a, par nature, une façon correcte de nommer les choses, la même pour tous, Grecs et barbares [...]

²⁹ Jacqueline de ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988, p. 8.

Pour ma part, malgré tous les entretiens que j'ai eus avec lui et avec beaucoup d'autres, je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention. À mon avis, quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct³⁰.

Selon les sophistes, en l'occurrence pour Hermogène et Cratyle, la justesse des noms n'est plus à remettre en cause. Leur questionnement sur ce sujet se focalise sur l'origine de cette justesse des noms. Pour Cratyle les noms sont justes par nature, par contre Hermogène soutient que les noms sont justes par convention. En tout cas, chez ces sophistes le langage dit toujours le vrai puisqu'il dit toujours quelque chose. Cela constitue leur thèse même.

Il est impossible de parler faux, car à partir du moment où l'on parle, on dit nécessairement quelque chose, et à partir du moment où l'on dit quelque chose, on dit l'être, c'est-à-dire qu'on dit nécessairement la vérité en vertu de l'équivalence établie par Parménide entre l'être et la vérité, entre l'être et dire la vérité³¹.

On ne peut être plus clair que cette explicitation de Michel Fattal sur l'appartenance intrinsèque de la vérité au langage pour les sophistes. Cela explique pourquoi ceux-ci ne se soucient guère de la *vérité* et même de la *réalité* de ce qu'ils disent.

La correspondance – naturelle ou conventionnelle – du dit avec ce qui est dit, en d'autres termes avec la réalité, qui rend le langage toujours vrai est une évidence à ne plus remettre en question.

2.2 Ce qui importe c'est la recherche de l'efficacité non pas la recherche de la vérité

Ce qui préoccupe et ce que visent les sophistes, c'est l'efficacité de ce qu'ils disent et non point la vérité. Pour ce faire, ils font preuve de persuasion. *Gorgias* – le livre de Platon qui expose des entretiens de Socrate avec Gorgias sur le thème de la rhétorique – nous montre cela.

Gorgias : J'ai une preuve d'importance à te donner [Socrate]. Il m'est souvent arrivé d'accompagner personnellement mon frère ou tous autres médecins auprès d'un malade qui refusait soit de boire un remède, soit de s'offrir au bistouri ou au cautère du médecin. Or, quand le médecin n'arrivait pas à le persuader, c'est moi qui le faisais, sans autre technique que l'éloquence. Je pèse mes mots : dirige vers la cité que tu voudras les pas d'un orateur et d'un médecin, et supposons qu'il faille ouvrir une compétition

³⁰ PLATON, *Cratyle*, trad. de Catherine Dalmier, Paris, Flammarion, 1998, p. 67-68.

³¹ Michel FATTAL, *Le langage chez Platon. Autour des sophistes*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 17.

par la force du verbe dans l'Assemblée ou dans toute autre réunion pour savoir lequel de ces deux sera choisi comme médecin, au grand jamais, je pèse mes mots, le médecin n'entrera seulement dans la course, et le choix se portera sur celui qui sait parler, pour peu qu'il le veuille. Qu'on le mette, s'il faut, en face de n'importe quel technicien pour une semblable compétition, il persuadera à l'Assemblée de le choisir, lui, l'homme de la rhétorique, plus sûrement que ne ferait un technicien pris dans n'importe quel secteur. Il n'y a pas de domaine où le verbe de l'orateur n'arrive à persuader plus sûrement que tout autre technicien pris dans n'importe quel secteur, devant la foule³².

Nous découvrons, dans ces propos de Gorgias, l'immense pouvoir de la rhétorique dans la société athénienne de son époque. Par son éloquence, l'expert de la parole arrive à persuader et à dominer en public les personnes faisant d'autres métiers. Pour le sophiste aucune profession n'est supérieure à la sienne. Afin de mieux comprendre ce pouvoir du langage à l'époque de Gorgias, nous l'examinerons dans son contexte socio-historique.

2.3 La première démocratie et l'institution du pouvoir de la parole

La naissance de la démocratie à Athènes à l'époque de Clésias³³, VI^e siècle avant Jésus Christ, qui a permis au peuple citoyen athénien de prendre part au destin de sa cité par l'institution du vote précédé par des débats, a fait éclore le pouvoir de la parole.

OLIGARCHIE	DÉMOCRATIE
Magistrats Fonctions viagères. Contrôle des autres instances. Contrôle des mœurs. Désignation par acclamation.	Magistrats Isonomie (permutation : commander et être commandé). Désignation par tirage au sort et par élection.
Conseil Formé d'anciens magistrats ou de membres des grandes familles qui y siègent à vie.	Conseil Émanation directe du peuple ; fonction annuelle, théoriquement sans itération ; contrôle les magistrats.
Assemblée des citoyens Sans initiative ; sans séances régulières ; dépendance vis-à-vis des autres instances du pouvoir	Assemblée des citoyens Souveraine, légifère dans tous les domaines. Égalité du droit de parole.
	Citoyens Définition large de la citoyenneté fondée sur l'ascendance.

³² PLATON, *Gorgias*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 28.

³³ Voir Pierre BRULÉ, *Périclès. L'apogée d'Athènes*, Paris, Gallimard, 1994, p. 54.

<p>Citoyens Définition étroite de la citoyenneté fondée sur l'ascendance et la fortune</p>	
<p>Métèques Peu nombreux</p> <p>Esclaves Employés surtout dans l'agriculture.</p>	<p>Métèques Nombreux, statut avec garanties.</p> <p>Esclaves Part importante employée dans l'artisanat.</p>

Iségoria, c'est le droit d'exposer son point de vue à l'assemblée, permettant à quiconque de se lever lorsque le héraut proclame "Qui désire prendre parole ?". L'adoption de ce principe inaugure l'ère de la parole publique.

Dans la lutte politique, isonomia est le nom du combat contre le tyran, contre tout système qui prive le plus grand nombre de citoyens de droits politiques. Au plan des principes, c'est le partage des droits et des devoirs entre les membres de la communauté³⁴.

Ce tableau de comparaison entre l'oligarchie et la démocratie et ces propos de l'historien Pierre Brulé montrent bien l'institution de l'égalité de parole et l'égalité du pouvoir de tous les citoyens athéniens dans la démocratie. Sans distinction de fortunes, riches ou pauvres, tous les citoyens y ont le même droit à la parole.

Cependant, pour être à même de persuader le plus grand nombre de personnes pendant les débats dans l'assemblée des citoyens, il est nécessaire de savoir bien parler. Cela incitait les jeunes gens désireux de participer au gouvernement de la cité d'apprendre la rhétorique. C'est ainsi que la démocratie a donné du pouvoir au langage.

Au temps de Périclès³⁵ – où Athènes³⁶ était dans son âge d'or, la ville était devenue le centre intellectuel du monde antique – cet engouement des Athéniens pour l'art de bien parler a pris de l'ampleur. De ce fait, les experts de la parole, en d'autres termes les sophistes, ont été très sollicités pour enseigner la technique de persuasion par la parole. Ils étaient bien rémunérés pour cela. En témoignent les propos de Protagoras – le plus savant³⁷ des hommes de son époque selon Socrate – ci-après.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

³⁵ Pendant son pouvoir, Périclès était entouré des grands intellectuels de son époque tels qu'Anaxagore qui a découvert que la lune est éclairée par le soleil, Hérode le premier historien du monde et Protagoras le maître de la rhétorique.

³⁶ Socrate parle même d'Athènes de son époque comme « l'endroit de la Grèce où règne la plus grande liberté de parole ». Voir PLATON, *Gorgias*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 41.

³⁷ Cf. PLATON, *Protagoras*, trad. de Monique Trédé et Paul Démont, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 58.

[...] Je crois [...] pouvoir mieux que tout autre rendre service à autrui en en faisant un homme digne de ce nom, et mériter ainsi le salaire que je demande et même davantage encore si j'en crois mes élèves eux-mêmes³⁸.

À l'époque, cet enseignement des sophistes était une nouveauté³⁹. Comme tel, il suscitait beaucoup de questions dans la cité athénienne. En témoigne la discussion entre Socrate, Chéréphon, Gorgias et Polos rapportée par Platon au début de son ouvrage *Gorgias* ci-après.

Socrate. – [...] Gorgias, dis-nous toi-même quelle technique tu exerces et comment en conséquence nous devons t'appeler.

Gorgias. – La rhétorique, Socrate

Socrate. – Par conséquent, nous devons t'appeler rhéteur ?

Gorgias. – Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux me nommer d'après ce que "je me vante d'être", comme dit Homère. [...] Appelle-moi donc ainsi.

Socrate. – Et nous dirons en outre que tu es capable de former des disciples à ton image ?

Gorgias. – Telle est en effet la prétention que j'affirme, non seulement ici, mais partout ailleurs⁴⁰.

Cette curiosité et cette question étaient en effet les conséquences des apports des sophistes à la cité.

Voyons en quoi ces apports des sophistes étaient réellement nouveaux dans la cité athénienne.

✧ *De la dimension corporelle à la dimension intellectuelle*

Avant l'apparition des sophistes, l'éducation athénienne était surtout basée sur le sport. Avoir un « corps » d'athlète dans le but de gagner une compétition sportive ou un jeu sportif⁴¹ était une des aspirations des grecs de l'époque. Aussi, les enfants étaient-ils envoyés au

³⁸ *Ibid.*, p. 92.

³⁹ Voir Jean-François PRADEAU (dir.), *Les Sophistes I. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, Paris, Flammarion, 2009, p. 19.

⁴⁰ PLATON, *Gorgias*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 9.

⁴¹ Les jeux sportifs avaient des liens avec le culte religieux dans la Grèce antique. Les jeux olympiques étaient faits pour honorer le Dieu de l'Olympe qu'est Zeus. Quelqu'un qui gagnait une compétition dans les jeux olympiques était considéré par la société comme un demi-dieu, il appartenait à Zeus. C'est dire que la pratique des sports faisait partie de la culture grecque antique. Pour aller plus loin, voir Moses FINLEY & H.W. PLEKET, *1000 ans de jeux Olympiques : 776 av. J.-C./261 ap. J.-C.*, trad. de l'anglais par Cécile Deniard, Paris, Perrin, 2008, p. 40-41.

gymnase pour y être entraînés par des pédotribes ou, en termes actuels, par des entraîneurs sportifs ou par des coaches sportifs.

[Athènes] n'avait pas grand-chose en fait d'enseignement intellectuel. Dans une société aristocratique, on compte d'abord, pour la formation des jeunes gens, sur l'hérédité, puis sur les modèles que constituent les ancêtres, la famille, les traditions. Dans une telle société, il est normal d'apprécier avant tout le courage et les divers mérites physiques. C'était le cas à Athènes. Ces mérites trouvaient à l'origine leur sens dans la guerre ; ensuite, ils avaient glissé vers le sport et l'athlétisme. Les jeunes gens d'Athènes, même depuis l'établissement de la démocratie, continuaient à être élevés dans cet esprit [...]. La perfection des corps, leur force, leur souplesse, leur grâce, représentent, dans ce cas une part notable de l'idéal humain⁴².

Cette dimension corporelle était importante pour les grecs antiques avant l'arrivée des spécialistes de la parole. Avoir un beau corps était une norme sociale. Et avoir un beau corps c'était avoir un corps d'athlète. Les propos comiques suivants d'Aristophane – à travers le dialogue entre « le raisonnement injuste » qui représente l'éducation nouvelle et « le raisonnement juste » défendant l'éducation ancienne – adressés à un jeune homme illustrent cet attachement des grecs à l'éducation physique.

Brillant et frais comme une fleur, tu passeras ton temps dans les gymnases, au lieu de débiter sur l'Agora des bavardages épineux sans queue ni tête, comme on fait aujourd'hui, ou de te démener à propos d'une petite affaire toute de chicane, contestation, rouerie. Tu descendras [au gymnase] où, sous les oliviers sacrés, tu prendras ta course, couronné de léger roseau, avec un ami de ton âge (...). Si tu fais ce que je te dis et y appliques ton esprit, tu auras toujours la poitrine robuste, le teint clair, les épaules larges, la langue courte, la fesse forte, la verge petite. Mais, si tu pratiques les mœurs du jour, d'abord tu auras le teint pâle, les épaules étroites, la poitrine resserrée, la langue longue, la fesse grêle, la verge grande⁴³.

L'éducation physique était en effet une tradition pour les Grecs. L'arrivée de la nouvelle éducation provoquait naturellement des critiques de la part de ceux qui – comme Aristophane – s'attachaient à cette

⁴² J. de ROMILLY, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, op. cit., p. 57-58.

⁴³ ARISTOPHANE, *Les Acharniens – Les Cavaliers – Les Nuées*, t. I, texte établi par Victor Coulon et trad. par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 207.

tradition ; et vice versa ceux qui – comme Euripide⁴⁴ – étaient partisans de la nouvelle éducation s'attaquaient bien sûr à l'ancienne école.

L'avènement de la démocratie, et par conséquent, le surgissement des professionnels du savoir faisait accourir les gens vers ces professionnels pour apprendre à bien parler et persuader. Dès lors, par rapport à la dimension intellectuelle, la dimension corporelle commençait à perdre du crédit auprès des citoyens grecs. C'est pourquoi nous nous demandons si les Grecs – et par extension la civilisation occidentale qui en a hérité – ne devaient pas aux sophistes la vulgarisation, ou plutôt la démocratisation de l'importance du travail intellectuel ou du savoir.

Certes, avant les sophistes, les grands intellectuels avaient leurs maîtres ; mais ils étaient des exceptions, et vivaient dans des cercles très restreints, la science n'était pas enseignée à tous ceux qui voulaient l'étudier. L'éducation accessible à tous les jeunes Athéniens était le sport, la musique, plus précisément la cithare, et la grammaire pour apprendre à lire et à écrire. Cette dernière était un peu la nourriture intellectuelle des Athéniens⁴⁵.

À la différence des grammairiens qui n'enseignaient que l'écriture et la lecture, les sophistes enseignaient tout puisqu'ils proclamaient savoir tous les contenus de la connaissance qu'il convenait d'apprendre.

Chéréphon. – [...] Dis-moi, Gorgias, est-il vrai [...] que tu te fais fort de répondre à toute question qu'on peut te poser ?

Gorgias. – Rien de plus vrai, Chéréphon : c'est cela même que je viens de déclarer publiquement, et j'affirme que jamais personne, depuis des années, ne m'a posé une question qui ait pu me surprendre⁴⁶.

3. La sophistique, Socrate et l'interrogation inaugurale sur le rapport du langage à la vérité

En effet, sous le nom de sophistes, on désigne, au V^e siècle de l'Antiquité grecque, des érudits d'un type particulier, qui possédaient des compétences intellectuelles assez variées, avant d'être surtout renommés pour leur maîtrise de l'art de la parole, de la rhétorique, et même de la dialectique, si l'on comprend celle-ci comme la faculté d'argumenter et de manier la contradiction. Certains d'entre eux, tels ceux

⁴⁴ Euripide ne mâche pas non plus ses mots en critiquant les athlètes. « Des milliers de maux dont souffre la Grèce, il n'en est pas de pire que la race des athlètes. Ils ne songent qu'à leur régime et ne savent pas vivre ; les Grecs ont donc tort de se réunir pour les admirer : mieux vaudrait couronner les hommes de bien et apprécier ceux qui savent agir au mieux pour la cité et écarter d'elle les maux par leurs paroles. » Cf. J. de ROMILLY, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, op. cit., p. 68.

⁴⁵ Cf. PLATON, *Protagoras*, op. cit., p. 88.

⁴⁶ PLATON, *Gorgias*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 5.

que Platon fait intervenir dans ses dialogues, sont même qualifiés pour discuter de thèmes philosophiques de haut niveau, comme la justice, la vérité, la vertu et autres thèmes semblables. À cette époque, cette appellation n'évoquait donc pas nécessairement quelque chose de péjoratif. Mais, comme ils n'ont guère légué d'œuvres importantes, ils nous sont surtout connus comme contradicteurs de Socrate que Platon fait intervenir dans certains de ses dialogues qui portent leurs noms.

Dans ce paragraphe, nous allons continuer de nous servir de quelques extraits du *Gorgias*, du *Protagoras*, du *Sophiste* et du *Cratyle*, parce qu'ils ont pour particularité de traiter à l'occasion d'une contradiction portant sur un sujet précis, du statut de langage au regard de la question posée. Dans le *Gorgias*, le sujet abordé est la compétence politique de Thémistocle ; dans le *Protagoras*, l'identité et de la différence entre le Bien et le plaisir ; dans le *Sophiste*, de la possibilité et de l'impossibilité d'énoncer un discours porteur de vérité ; dans le *Cratyle*, de la conformité des mots et des choses ou de la distorsion que les premiers infligent aux secondes. Dans tous les cas, l'enjeu porte sur la possession du vrai et de son opposition au mensonge engendré par l'ignorance, dont dépendent à la fois le salut de l'âme individuelle et la capacité de la cité à être gouvernée avec justice et sagesse.

Il n'entre pas dans le fil de nos réflexions de rendre compte, fût-ce par un résumé, de la doctrine de ces figures illustres, auxquelles il conviendrait d'ailleurs, si tel était notre projet, d'ajouter d'autres noms célèbres, comme celui de Isocrate par exemple. Néanmoins, nous présenterons un bref excursus sur quatre de ces dialogues, qui tantôt visent à cerner le dénominateur commun des sophistes saisis globalement, à savoir celui qui se nomme précisément le Sophiste, tantôt soulèvent des questions spécifiques sur l'usage de la parole et sur son rapport à la vérité, tels le *Gorgias* et le *Cratyle*, et enfin le dialogue intitulé le *Protagoras*, qui s'intéresse davantage aux critères que doit respecter le discours des hommes politiques pour revêtir une dignité éthique, c'est-à-dire faire montre de vertus cardinales comme la justice et la modération.

Plutôt que d'interpréter les arguments par lesquels les différents interlocuteurs défendent leurs positions, pour en arriver, dans certains cas, à conclure sur un compromis obtenu sur fond d'un renversement ou un entrecroisement des positions, nous allons nous attacher à la réflexion que ces dialogues obligent à entreprendre sur la portée et l'efficacité du langage qui les compose, conduisant ainsi à chaque fois à la possibilité de leur validation ou de leur échec.

3.1. Le dialogue « Le Sophiste »

Nous débuterons cet itinéraire à travers les dialogues cités par l'analyse du dialogue intitulé le *Sophiste*, et qui tente d'établir un ensemble de définitions censées circonscrire une définition globale du Sophiste lui-même. La méthode utilisée est celle de la division, d'abord à un modèle choisi par analogie (le pêcheur à la ligne) puis aux individus auxquels ce modèle est comparé. Pour récapituler les définitions qui en résultent, Socrate propose la synthèse qui suit :

[L]e sophiste est un chasseur qui s'intéresse aux jeunes gens riches et un négociant dans les sciences de l'âme, mais qui agit à l'aide de ces sciences à la fois comme un détaillant et comme un producteur, tout en s'imposant comme un lutteur éristique et un réfuteur plein de vanité⁴⁷.

Le trait de caractère qui importe ici n'est ni la chasse, ni la lutte comprise au sens propre, mais celle qui s'insinue à l'intérieur de la discussion, à savoir la contradiction et la réfutation. Le Sophiste, dit Socrate, maîtrise l'art d'avoir raison sur tous les sujets et cet art ne lui sert pas à défendre une cause quelconque, mais à former des contradicteurs pareils à lui, aptes à conduire la dispute dans le contexte des choses publiques, mais aussi de lui rapporter, en échange de ces succès attendus, de fortes sommes d'argent.

Le Sophiste est par là même qualifié d'omniscient, ce qui n'est évidemment possible que si son savoir n'est qu'apparent. Dès lors, comprendre ce qu'est un Sophiste, c'est établir le statut du simulacre, proche du non-être, auquel il faudra bien accorder une forme d'existence. Car les simulacres, tout comme les contre-vérités ou les mensonges, sont, et exercent leurs effets sur l'âme de ceux qui les écoutent. Dès lors, le non-être n'est plus quelque chose d'absolu, mais de relatif, qui fonde la possibilité de la négation dans le langage et la logique au sens le plus large. Positivement, la négation autorise qu'une chose ne soit pas seulement identique à soi, mais qu'elle peut également devenir autre, au contact d'autres réalités ou d'autres idées. Platon anticipe ainsi dans ce dialogue la thèse qu'il défendra dans le *Théétète*, à savoir que c'est l'entrelacs des idées qui donne accès à la vérité d'un état de fait ou d'une pensée, et non sa nomination correcte par des mots justes par nature ou par convention.

D'un autre côté, si le simulacre existe, cela signifie également qu'il peut se substituer à l'énonciation vraie et qu'il convient d'en tenir compte au moment de se forger une opinion ou d'adhérer à un discours politique qui prétend avoir en vue l'intérêt commun. Qui dit simulacre,

⁴⁷ PLATON, *Sophiste*, 231d-232b.

dit imposture. Pour l'exercer, il n'est pas toujours indispensable d'avoir recours à la violence physique. Aussi longtemps qu'existera la distorsion des mots, aussi longtemps survivra aussi le sacre de l'illusion, régime qui n'a pas de nom et qui ronge de l'intérieur les plus prestigieuses constructions du pouvoir politique (monarchie, aristocratie, démocratie). Christianisme, phallogocentrisme, patriarcat, socialisme, libéralisme, anti-sémitisme, sécurité sociale, et autres catégories pareilles à des molaïres de requin, sèment la confusion, l'hostilité et le meurtre dans les sociétés où règne pourtant la libre expression, et surtout au sein de celles-ci. Ce n'est donc pas un hasard si la sophistique s'est développée dans une Athènes dite « démocratique » et qu'elle lui ait communiqué son ambiguïté fatale.

Le sophiste connaît en effet le besoin des jeunes athéniens qui consiste, en substance, à vouloir réussir dans la vie, à savoir bien parler afin d'être convaincant à l'assemblée et dans la vie quotidienne. Par conséquent afin d'attirer plus d'élèves, dans le but bien sûr de gagner plus d'argent, il les persuade qu'il est capable de répondre à leur besoin. Ce faisant, d'une part, il vante son enseignement en soutenant que la formation qu'il offre permettra à l'élève de réussir rapidement et d'être efficace dans la vie sociale et familiale. D'autre part, il dévalorise ses concurrents.

Cela nous fait aussitôt penser aux publicités de bon nombre d'écoles, vues et entendues dans les mass media aujourd'hui, prônant l'efficacité et la rapidité de leurs formations lesquelles ne demanderaient pas beaucoup de temps. C'est pour dire que l'art de convaincre, hérité des sophistes, est toujours d'actualité. Dans une société démocratique où l'égalité de la parole est reconnue, où la liberté d'expression est un maître mot, quelle personne physique ou morale ne souhaite pas réussir à persuader son interlocuteur ou ses interlocuteurs ?

Ce principe égalitaire dissimulait en réalité de fortes hiérarchies internes : tout d'abord, si l'on en croit l'orateur Échine, les lois athéniennes définissaient les tours de parole en fonction du rang d'âge : les citoyens les plus âgés avaient le droit de parler en premier, ce qui lestait leur parole d'un poids particulier ; ensuite, peu d'Athéniens osaient prendre la parole en public. Sans maîtriser l'art du discours, on s'exposait rapidement au ridicule [...]. Nul ne prenait donc la parole sans avoir soigneusement pesé le pour et le contre.

Maîtriser l'art oratoire représentait un atout essentiel pour celui qui osait monter à la tribune. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les leçons des sophistes remportèrent tant de succès auprès des élites athéniennes de la seconde moitié du V^e siècle : ces sages itinérants se donnaient pour mission d'enseigner, contre

fortes rétributions, le maniement du verbe en toutes circonstances⁴⁸.

3.2 Le dialogue « Le Cratyle »

Le dialogue *Le Cratyle* s'interroge explicitement sur le langage à partir de l'acte de dénomination et approfondit le thème que nous venons d'évoquer. Pour ce faire, il part d'une opposition qui plonge ses racines dans les arcanes de la mythologie grecque, chez les pythagoriciens et les Éléates : celle qui fait s'affronter le conventionnalisme, qui part de l'idée que les productions humaines sont nées d'une technique qui ne doit rien à la nature mais tout à la créativité culturelle et sociale à la technique inhérente à cette nature et à ses prolongements chez l'homme, mais que même l'analyse étymologique ne peut rigoureusement démontrer. Ainsi en irait-il des noms qui tantôt ne seraient que des imitations du réel, tantôt le fruit de concordats obtenus par les membres les plus lettrés du collectif. Autrement dit, la distorsion est inscrite au cœur même du matériau linguistique, puisque jamais aucun langage naturel ne pourra prétendre dépeindre l'essence des choses, ni encore moins en circonscrire l'intelligibilité dans une idée (*eidōs*).

Néanmoins, Platon conclut ce dialogue en affirmant que si l'on souhaite appréhender les choses telles qu'elles sont, il convient de se donner des règles conventionnelles comparables à celles qui s'imposent dans l'art du tissage. D'une part, cela présuppose que l'on nomme et que l'on dise ce à quoi l'on se réfère (le tissu produit par la navette), non selon ce que l'on convient arbitrairement, mais selon les voies que ces choses exigent naturellement pour être nommées ou pour être dites. D'autre part, l'on a besoin de règles appropriées (les règles de fonctionnement de la navette) pour forger ces noms en fonction d'un système théorique qui conditionne la génération de ces noms à l'intérieur d'un système linguistique. En un certain sens donc les essences que l'on fait advenir au langage, qui renvoie à ce qui existe en dehors de nous, demandent que leur correspondent des lois qui en articulent l'intelligibilité et qui appartiennent en ultime instance à la grammaire et à la logique (ici conçue comme dialectique). Autrement dit, pour appréhender les étants, il ne suffit pas d'entrer en contact avec elles par les sens et d'en reproduire une réplique audible par la voix et ses onomatopées, ou visible, comme dans les hiéroglyphes égyptiens ou comme dans l'écriture en général.

Il existe en conséquence deux sortes de distorsion : la première consiste dans un mimétisme qui donnerait à croire que la simple

⁴⁸ Vincent AZOULAY, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 52-53.

figuration des états de fait nous permettrait de les comprendre par ressemblance ; la seconde réside dans un langage abscons qui donne à penser que les normes d'intelligibilité du discours nous donnent à saisir le réel de façon purement abstraite, sans que l'intelligence n'ait à percevoir ou à former un entrelacs avec quoi que ce soit qui puisse être perçu. Dans ce dialogue, Platon élabore déjà le cadre théorique d'où émergera sa théorie des Idées ; à condition que l'on ne réduise pas sa pensée en un pur et simple dualisme entre le sensible et l'intelligible, mais que l'on prenne au sérieux le schème figuratif de leur entrecroisement.

3.3. Le dialogue « Le Gorgias »

Dans ce dialogue, Platon pose un autre regard sur la vérité de la parole, en interrogeant directement sa dimension rhétorique. Poussé par Socrate dans ses derniers retranchements, Gorgias défend la thèse que la rhétorique est la pratique langagière qui traite le problème de la justice et de l'injustice en faisant prévaloir le plus grand bien pour l'être humain. Néanmoins, il ne peut répondre à la question de savoir si les potentialités de cet art ne sont pas susceptibles, lorsqu'elles sont utilisées sans frein, de livrer l'homme à l'arbitraire en faisant prévaloir une sorte de tyrannie du discours. Cette question se pose encore aujourd'hui dans les tribunaux, où la joute du procureur et de l'avocat détermine en grande partie le sort de l'accusé. Bien que Gorgias puisse admettre qu'un bon orateur sait faire usage de la rhétorique avec modération, le risque existe de conduire à l'exercice d'une conception de la justice qui finisse par correspondre aux intérêts du rhéteur le plus habile.

De là découle la nécessité d'un discours critique pour clarifier le statut de la rhétorique et qui aboutira à l'affirmation de Socrate selon laquelle celle-ci est l'arme que le faible oppose à la violence des puissants, et que toute action contre la justice instituée n'est que la manifestation d'une impuissance à son endroit. De cette argumentation découlent ces deux adages devenus célèbres : le premier dit qu'il est préférable de subir l'injustice que de la commettre et le second que, dans le cas où l'on commet l'injustice, mieux vaut subir le châtement que d'y échapper.

Ce paradoxe a pour finalité de montrer que la rhétorique ne peut mener qu'à l'impasse. C'est pourquoi Calliclès intervient pour dévoiler la faille de cette apologie de la rhétorique au service des plus faibles. En justifiant les lois qui protègent les faibles, Socrate ne fait qu'obéir aux lois de la nature suivant lesquelles ce sont non pas les plus faibles qui l'emportent, en réalité, mais les plus forts, dont les moyens et les pressions à disposition pour satisfaire leurs plaisirs sont plus considérables.

En un mot, entre la justice que cherchent à instaurer les humains et celle qu'impose la nature, il existe une contradiction que la rhétorique ne peut corriger. À la limite, elle peut les faire s'affronter en une sorte de duel qui fait apparaître au grand jour leur incompatibilité, mais elle ne peut objectivement faire triompher la seconde sur la première. Une fois de plus, c'est le rhéteur le plus adroit, le plus rusé et le plus enclin à utiliser n'importe quel stratagème au nom de son efficacité qui obtiendra gain de cause.

Pour se tirer d'affaire, Socrate est acculé à amorcer la démarche spécifiquement philosophique et éthique qui consiste à dénoncer la confusion entre le plaisir et le bien, ce qui va l'entraîner à soumettre l'usage de la parole à des critères d'ordre moral et à l'affranchir de la toute-puissance de la rhétorique. Cette question de la justice, telle qu'elle est posée dans le *Gorgias*, est loin d'être devenue obsolète, si l'on prend en considération les procès des hommes politiques ou de certains hommes d'affaires qui, accusés de corruption et de malversations en tous genres, échappent aux sanctions prévues par la loi, grâce à une armée d'avocats payés royalement et qui, en échange, usent de toute une série d'astuces pour exploiter les failles du système juridique en vue d'innocenter leurs clients. Les manipulateurs de notre temps héritent en effet des sophistes de l'antiquité cette aspiration de domination sur les autres personnes, l'aspiration du pouvoir sur les autres par la parole en les flattant et en dissimulant la vérité. Socrate a été le premier à avoir remarqué que la flatterie⁴⁹ était une stratégie destinée à circonvier son destinataire.

Les spécialistes de la parole séduisent leurs interlocuteurs pour les amener à adhérer à leur opinion. Ce faisant, ils misent sur leurs habitudes mentales, sur leur état psychologique ; ils leur disent ce qu'ils veulent entendre. Leur efficacité repose sur cela, il leur est facile de convaincre des gens qui n'ont qu'une vague opinion sur la question qu'ils traitent. Mais devant une personne qui a des connaissances suffisantes sur cette question ou devant un interlocuteur qui veut la comprendre davantage en s'interrogeant avec loyauté, leur stratégie de persuasion a moins de chance de réussir.

Souvenons-nous des propos⁵⁰ de Gorgias sur la supériorité de son métier de rhéteur sur tous les autres. Dans ces propos, il cite en exemple que même dans le domaine de la santé, le spécialiste du langage a plus de pouvoir sur les malades que le médecin. Mais interrogé par Socrate, le sophiste reconnaît que ce pouvoir sur autrui par la parole ne fonctionne que si autrui ne sait rien du problème concerné.

À ce niveau également, la question de l'éthique du discours reste un chantier ouvert, pour le travail duquel une formidable dose de

⁴⁹ Voir sur ce sujet PLATON, *Gorgias*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 44.

⁵⁰ *Supra* p. 27.

courage serait nécessaire. Il apparaît ainsi que les dialogues de Platon forment un terrain de prospection où plusieurs problématiques s'entrecroisent et qu'il est difficile d'en proposer une interprétation partielle. Toutefois, dans la suite de notre enquête, nous allons focaliser notre attention sur quelques extraits puisés en ceux-ci, et qui font ressortir plus précisément certains procédés trompeurs utilisés par la rhétorique pour dissimuler la vérité, parfois au prix du sacrifice des évidences les plus incontournables pour l'esprit.

3.4 Le dialogue « Protagoras »

Dans le dialogue « Protagoras », Socrate entame une discussion avec le sophiste du même nom sur la question de savoir si l'art de gouverner peut être enseigné ou non. Selon Socrate, l'art du politique ne relève pas davantage d'un enseignement que celui de construire un bâtiment ou de piloter un navire. Dans des cas semblables on a recours à la compétence de quelqu'un de spécialisé dans ces arts. Lorsqu'il s'agit de gouverner la cité, tous les citoyens – d'une démocratie – sont autorisés à donner leur avis sans avoir reçu l'enseignement d'aucun maître, puisque « les plus sages et ceux qui excellent le plus dans cet art sont incapables de transmettre leur vertu à ceux qui les côtoient ». Socrate se montre donc d'emblée sceptique sur le fait que la vertu propre aux hommes politiques soit accessible à chacun. Nous verrons qu'il ne campera pas sur ses positions.

Du point de vue radicalement inverse, Protagoras fait appel aux mythes de Épiméthée et de Prométhée⁵¹. Celui-ci, chargé par Zeus de répartir équitablement, entre toutes les espèces mortelles, les facultés qui leur revient, confie à son frère Épiméthée la tâche d'accomplir cette mission. Mais celui-ci oublie de les distribuer aux êtres humains. C'est pour parer à ce manque que Prométhée décide de dérober toutes les compétences d'artiste aux dieux, y compris le feu de Héphaïstos, et les confie aux hommes. Ceux-ci s'emparèrent alors des connaissances utiles à la vie, mais négligèrent celles qui sont indispensables pour vivre ensemble, que ce soit à l'intérieur d'une cité ou que ce soit pour s'inscrire dans la coexistence de plusieurs cités. L'art de la guerre l'emporta dès lors sur celui de la négociation, pourtant nécessaire à toute pratique de la politique, de telle sorte que les humains furent menacés de mort ou de dispersion. C'est à Hermès que Zeus confia alors la tâche d'apporter aux hommes les qualités dont ils avaient besoin pour s'unir et créer des liens d'amitié. Ces qualités, telles que le sens de la norme commune et de la justice sont en effet celles qui permettent d'acquérir l'art politique par expérience. En vérité, conclut Protagoras, c'est « dès la petite

⁵¹ Cf. PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 1993, p. 79-83.

enfance et durant toute la vie que se poursuivent cet enseignement et ces leçons ».

La question « qui est compétent ? » en matière politique, bien qu'elle soit souvent occultée par le clientélisme des partis politiques aujourd'hui, ne cesse de se poser. Et l'on peut, d'une part donner raison à Platon lorsqu'il doute de la compétence de fait acquise par un citoyen quelconque de participer aux délibérations internes aux assemblées de nos institutions, l'on peut aussi donner raison à Protagoras, à condition de mettre davantage l'accent sur l'éducation et sur le temps accordé aux individus pour s'occuper des « affaires humaines », selon l'expression d'Hannah Arendt. Mais ceci n'empêche point de constater, comme le fait Platon, qu'une grande majorité de gens sont ignorants, présomptueux, superficiels, et dominés par des appétits et des désirs centrés sur eux-mêmes.

Lévinas ne contesterait certainement pas cet état de fait, lui qui a traversé une époque où la cruauté était de loin plus répandue que la miséricorde, et la bêtise plus contagieuse qu'aucune autre espèce de virus. Demander à pareil philosophe si le mal existe lui aussi chez l'homme, en dépit de l'appel à la Bonté, reviendrait à nier le sens de son œuvre, qui vise à faire face loyalement à cette réalité. Il n'est donc pas étonnant qu'il se situe au premier rang parmi les héritiers de Platon, et qu'il lui arrive de citer Hobbes lorsqu'il est question d'éviter la violence meurtrière. Nous en reparlerons.

Pour conclure cette digression sur Platon et les Sophistes, nous avons sélectionné un extrait du dialogue platonicien avec *Menon* pour exemplifier la méthode de discussion que Socrate utilise par opposition aux rhéteurs et qu'il nomme lui-même « maïeutique ». Celle-ci consiste à assister l'interlocuteur dans son effort pour découvrir par lui-même les réponses aux questions qu'il se pose. Ce paragraphe expose, de manière condensée, la méthode dialogique que Platon privilégie parmi toutes les autres méthodes dialectiques, pour se déprendre des opinions assumées en l'absence de tout examen d'une part, et pour renouer le fil d'une réflexion qui permette à la vérité de se manifester sans fard et sans artifice à nouveau. Platon part en effet du principe que toute personne humaine détient au fond d'elle-même l'accès à la vérité à laquelle aspire son questionnement, mais qu'elle en a oublié par où y parvenir, tant son âme est encombrée par des stéréotypes en apparence inamovibles et des modes de raisonnement fallacieux.

Socrate en fait la démonstration dans son entretien avec l'esclave de Menon à propos de la géométrie :

Socrate - Qu'en penses-tu, Ménon : y a-t-il une proposition qui n'ait pas été de [ton esclave], au fil de ses réponses ?

Ménon - Non, non, c'était bien de lui.

Socrate – Et pourtant, il ne savait pas, comme nous l'avons admis d'emblée.

Ménon – C'est la vérité.

Socrate – Elles étaient donc logées en son intérieur, ces créances, n'est-ce pas ?

Ménon – Oui. [...]

Socrate – C'est par conséquent sans aucun enseignement, mais à force de questions qu'il aura cette connaissance scientifique, et il aura fait remonter de son propre fonds sa connaissance scientifique.

Ménon – Oui⁵²

Dans ces propos, Socrate démontre que même un esclave peut reconnaître la vérité qui était en lui et qu'il connaissait dans un passé immémorial. En revanche, il lui faut la présence d'une autre personne pour l'aider à l'accoucher. L'accouchement se fait en l'occurrence par les vertus du dialogue, par des questions et des échanges d'idées.

Socrate – Or, cette connaissance scientifique, telle qu'il la possède maintenant, ou bien il l'a reçue à un moment donné, ou bien il la possédait de toujours...

Ménon – Oui...

Socrate – Par conséquent, s'il l'a toujours eue, il a toujours été un homme de connaissance scientifique ; s'il l'a reçue un beau jour, ce ne saurait être durant la vie actuelle qu'il l'aura reçue ; à moins qu'on ne lui ait enseigné à faire de la géométrie ? [...] Or, pour reprendre ma question, y a-t-il quelqu'un qui la lui ait enseignée – tu es bon juge pour le savoir, puisque au demeurant c'est dans ton domaine qu'il est né et qu'il a été formé...

Ménon – [...] personne ne lui a jamais donné un enseignement !

Socrate – Mais il possède bel et bien ses créances, n'est-ce pas ?

Ménon – Forcément, Socrate, c'est manifeste...

Socrate – Si ce n'est pas en sa vie actuelle, ne devient-il pas désormais évident que c'est en un autre temps qu'il les a eues et qu'en lui la connaissance était sa possession ? [...] Par conséquent, avec ce temps-là, il s'agit de l'époque où il n'était pas un être humain ?

Ménon – Oui⁵³.

⁵² PLATON, *Ménon*, trad. nouvelle de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 89.

⁵³ *Ibid.*

Dans la doctrine de Platon, en effet, le désir de vérité existe au plus profond de chaque homme, mais il faut être en relation avec un maître qui sache comment l'éveiller et en amorcer le cheminement pour éviter qu'il ne s'égaré dès ses premières tentatives pour penser par lui-même. Pour se mettre à l'école de cette formation initiale, il faut accepter d'être mis en question pour en reconnaître la nécessité. La dimension du langage verbal ou oral, et corrélativement, la présence d'un maître ou d'un interlocuteur avisé est alors décisive.

C'est par un échange avec une parole qui privilégie le questionnement sur toute affirmation préalable, que le néophyte a des chances de se défaire des opinions, des préjugés, des idées reçues, des illusions, des vraisemblances. Ce qui n'est pas chose facile puisque sortir de l'ornière de ses habitudes de pensée ne va pas de soi. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire le fameux dialogue de Socrate et Glaucon, dans le livre VII de *La République* de Platon, connu sous le titre de l'allégorie de la caverne. Nous n'en citerons ici qu'un court extrait :

Socrate – [...] voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne [...] ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête [...].

Ils nous ressemblent ; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

Glaucon – Et comment ? S'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ? [...]

Socrate – Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

Glaucon – Il y a nécessité.

Socrate – Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres⁵⁴.

⁵⁴ PLATON, *La République*, trad. et notes de R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 273-274.

De cette allégorie, nous pouvons déduire un grand nombre de conditions qui régissent l'accès à la vérité que nous avons évoqué à propos du Ménon. La plus évidente d'entre elles réside certainement dans l'équivalence entre la compréhension du réel authentique et son intelligibilité, formulée ici dans la terminologie des Idées. Néanmoins, nous n'adhérons point ici aux interprétations qui prennent prétexte de ce récit imagé pour en conclure qu'il existe deux mondes pour Platon : un monde intelligible, seul réel et un monde sensible, fondamentalement illusoire. Cette interprétation ferait obstacle à l'idée de Lévinas selon laquelle la Justice et le Bien puissent se donner à saisir dans l'épiphanie du visage, laquelle présuppose l'intervention de la sensibilité. Tous les interprètes de Platon ne succombent d'ailleurs pas à cette lecture simpliste. Nous faisons ici référence aux travaux⁵⁵ de Danielle Montet qui, d'entente avec d'autres phénoménologues proposent une conception « mixte » de la vérité chez Platon ; ce qui a l'avantage de rendre sa doctrine moins invraisemblable et de surmonter toute une série d'impasses qui surgissent à la faveur d'autres thématiques, pareilles à celles de la vertu, d'éros, de la nature de l'âme et de bien d'autres.

Ce qui nous importe ici, c'est de savoir laquelle parmi les Idées occupe la première place lorsqu'il s'agit d'orienter le discours qui oriente la recherche de la vérité. De toute évidence, et ainsi que quiconque a lu un tant soit peu Platon le sait, c'est l'Idée du Bien qui occupe cette fonction directrice. Il est certes un peu trop tôt pour expliciter ce qu'il faut retenir de cette affirmation, sinon que Lévinas en salue à plusieurs reprises tout le mérite, lorsqu'il souligne que Platon est l'un des seuls philosophes à avoir reconnu la supériorité du Bien sur l'Être.

Ainsi ce détour par les sophistes à travers ces aperçus sur ces quatre dialogues nous aide à mieux appréhender les bases des réflexions sur les statuts du langage qui nous intéressent dans notre travail. Ce chapitre qui débute notre quête de l'essence du langage nous a permis, d'une part de voir le sens et la signification du *dit*, ce qui le rend vrai et lui donne du pouvoir, et d'autre part de trouver des éléments de réponses à la question : comment connaître la vérité à travers les artifices du langage ? Le rhéteur le plus habile, avons-nous vu dans le *Gorgias*, peut être dangereux puisque, seulement par le biais de son art d'avoir raison sur tous les sujets, il peut changer la conception de la justice selon ses intérêts. En guise d'illustration, par sa seule rhétorique, un malfaiteur ou un bourreau peut être tenu pour innocent et une victime pour menteur. Grâce à ce détour par l'antiquité, et tout particulièrement par Platon et sa critique des sophistes, nous avons pu constater que sur un plan philosophique, la question de la vérité soulevée est liée quasi-

⁵⁵ Danielle MONTET, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.

inévitabilité à la question de la justice. Ce cas n'est malheureusement pas rare dans les tribunaux qui sont aussi appelés « les palais de justice ».

Nous abordons davantage dans le chapitre suivant cette dimension subjective du langage que nous apercevons chez ces sophistes.

CHAPITRE II

Considération de la dimension subjective du langage

Toujours dans notre quête de l'essence du langage, consacrons désormais notre travail à la prise en compte du sujet – du locuteur, de son intention et de son statut social – pour la compréhension de son vouloir dire. Et ce, encore dans la perspective de réfléchir sur la véracité du langage.

Ainsi pour atteindre cet objectif qu'est de connaître la valeur de vérité du langage, dans ce chapitre, nous devons affronter le problème de l'objectivité et de la subjectivité du langage. Un même énoncé peut avoir des connotations différentes selon son locuteur et son interlocuteur. Le constat suivant fait par Bourdieu l'illustre :

“Quand on prononce le mot paysan, devant quelqu'un qui vient de quitter la campagne, on ne sait jamais comment il va le prendre”. Dès lors il n'y a plus de mots innocents [...]. Chaque mot, chaque locution, menace de prendre deux sens antagonistes selon la manière que l'émetteur et le récepteur auront de le prendre⁵⁶.

Du fait de cette polysémie du langage – c'est-à-dire, de la capacité d'un même énoncé à avoir plusieurs sens différents par l'effet de sa dimension subjective – comment fait-on pour comprendre sa valeur de vérité⁵⁷ ? En d'autres termes, en tenant compte du locuteur, de la subjectivité du langage, peut-on connaître la valeur de vérité d'une proposition ?

Pour répondre à ces questions, nous évoquerons d'abord la difficulté de décider de la valeur de vérité du langage. Nous verrons qu'étant un outil de communication, le langage peut véhiculer la vérité comme le mensonge, l'impossible comme le possible, le rien, l'existant, l'émotion, etc. Et c'est ainsi qu'il est difficile de saisir sa valeur de vérité.

Ensuite, nous examinons des manières, non moins importantes, dont nous attribuons de la valeur de vérité au langage. Parmi celles-ci, la prise en compte de l'intention et, surtout, du statut social du locuteur que Bourdieu a bien décrit dans son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique*.

⁵⁶ Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001, p. 64.

⁵⁷ La valeur de vérité du langage est sa vérité ou sa fausseté.

1. La difficulté de l'attribution de la valeur de vérité du langage vient du fait que le langage peut dire tout

La difficulté de l'attribution de la valeur de vérité du langage vient du fait que le langage peut dire tout.

Le langage est le premier mécanisme formel dont les capacités [...] sont sans limites. Il n'est rien qui ne puisse se dire et l'on peut dire le rien. On peut tout énoncer dans la langue⁵⁸.

Le langage peut exprimer le vrai comme le faux, ce qui existe comme ce qui n'existe pas voire ce qui ne peut pas exister, le possible comme l'impossible, l'émotion comme l'imagination. Telle est la difficulté que nous rencontrons lorsque nous voulons attribuer de la valeur de vérité au langage. La vérité n'est pas inhérente aux mots !

Même ce qui ne pourra jamais exister peut être contenu dans le *dit*. Le langage peut dire tout et rien, il peut énoncer ce qui est chimérique tel un cercle carré. De ce point de vue, il n'est pas toujours censé représenter le réel. Par conséquent, sa signification ne se réduit pas à sa référence à ceci ou cela. Il est des cas où les langages sont sémantiquement vides mais sans pourtant être dépourvus de sens. Si nous empruntons l'expression de Derrida : « L'absence d'objet n'est donc pas l'absence de vouloir dire »⁵⁹.

C'est pour dire que : (i) la dénotation ou l'adéquation du langage à la réalité ne détermine pas totalement son sens, sa signification et encore moins sa valeur de vérité ; (ii) le *dit* n'est pas seulement destiné à représenter le réel. Son pouvoir d'expression est sans limite.

C'est parce que les mots n'ont pas de lien naturel avec la réalité qu'ils ne sont pas censés représenter celle-ci, ils peuvent aussi dire l'irréel. Cette plasticité du langage rend possible le mensonge et la manipulation. C'est avec l'imagination que les mots sont naturellement en lien ; cela explique la tromperie ou l'erreur qu'ils peuvent contenir. Par ce pouvoir du langage, le mensonge délibéré – qui n'est que des mots – peut se déguiser et se faire passer pour une vérité et celle-ci peut être voilée et considérée comme fausse. Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que cette pratique a déjà existé dans l'Antiquité ; elle a été rendue célèbre par les sophistes.

Il en ressort de ces explications que le langage est, souvent, utilisé selon la fantaisie du locuteur. Sur ce point, celui-ci l'emploie souvent dans le but de promouvoir et sauvegarder son être. C'est dire qu'en l'occurrence, le langage n'est qu'un outil pour le locuteur. Préfaçant l'œuvre de Bourdieu, J. B. Thompson nous livre une explicitation sur cette

⁵⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁹ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967, p. 102.

dimension de l'action qui pose le langage en marge du critère de vérité et d'erreur.

[Les] "énoncés performatifs", tels que le "oui" que l'on prononce au cours d'une cérémonie de mariage ou le "je nomme ce bateau Queen Elizabeth" que l'on profère tout en lançant une bouteille contre la proue d'un navire [...] ne sont pas des manières de rapporter ou de décrire un état de choses, mais bien plutôt d'agir et de participer à un rituel. Ces énoncés ne sont pas, en effet, à strictement parler "vrais" ou "faux" mais plutôt "heureux" ou "malencontreux"⁶⁰.

Ainsi de ces différentes fonctions du langage qui reflètent sa capacité de tout exprimer – le rien, l'existant, l'émotion, le sentiment, l'action à faire, etc. – nous constatons que les signes linguistiques sont nécessaires mais, eux seuls ne suffisent pas à appréhender la vérité.

La vérité n'est pas inhérente aux signes linguistiques, certes. Mais si nous voulons la chercher nous ne pouvons pas nous en passer. Elle n'est connue qu'à travers ces signes. Tant de pièges sont tendus dans le langage, mais cela ne doit pas nous conduire à nous décourager et à ne pas poursuivre notre but. Si la recherche de la vérité par le biais de l'analyse du langage en lui-même ne nous a pas satisfaits, il nous faut alors trouver un autre recours autrement que la référence à la réalité et à la logique liée à elle.

Remontons, en ce cas, à la prise en compte de l'intention de celui qui parle et/ou de son statut social pour comprendre ce qu'il veut dire.

2. L'intention et le statut social du locuteur

Lorsque les humains communiquent [...] ils ne doivent pas se contenter de comprendre ce que signifient les paroles prononcées, il leur faut aussi comprendre ce que voulait exprimer le locuteur en les prononçant. Autrement dit, [...] pas de compréhension, sans attention portée aux intentions du communicateur⁶¹.

Cette explication de Dan Sperber et Gloria Origgi dans leur article « Pourquoi parler, comment comprendre ? » paru, en 2005, dans l'ouvrage collectif *Aux origines des langues et du langage*, montre la nécessité de prendre en compte les intentions du communicateur pour la compréhension de son message. Le décodage des signes linguistiques et même la compréhension du sens littéral des mots ne suffisent pas à saisir le sens d'un texte ou d'une parole. Le vouloir dire ne se trouve pas

⁶⁰ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 17-18.

⁶¹ D. SPERBER & G. ORIGGI, « Pourquoi parler, comment comprendre ? », *op. cit.*, p. 244.

entièrement dans les signes linguistiques. La lecture d'un extrait de *La poursuite de la vérité*, de W. Quine nous donne un éclaircissement à cette nécessité de la considération de l'intention du locuteur.

Un seul et même énoncé peut être vrai en certaines occasions et faux en d'autres. Ainsi "le Pape visitera Boston" était vrai mais devient faux après sa dernière visite. "J'ai mal à la tête" est vrai ou faux selon celui qui le dit et le moment où il le dit. L'ambiguïté ou l'imprécision des termes elle aussi, peut faire que la valeur de vérité d'un énoncé dépend en partie de l'intention du locuteur⁶².

Ainsi, non seulement, la prise en compte de l'intention du locuteur est nécessaire pour la compréhension de son vouloir dire, mais elle contribue aussi à en déterminer la valeur de vérité.

Pourtant une aporie fait obstacle à la réalisation de cette compréhension. Nous ne pouvons avoir de connaissance de l'intention de quelqu'un qu'à travers les signes qu'il extériorise. La même remarque a été déjà faite par Derrida.

[...] quand j'écoute autrui, son vécu ne m'est pas présent "en personne", originairement. Je peux avoir [...] une intuition origininaire, c'est-à-dire, une perception immédiate de ce qui en lui est exposé dans le monde, de la visibilité de son corps, de ses gestes, de ce qui se laisse entendre des sons qu'il profère. Mais la face subjective de son expérience, sa conscience, les actes par lesquels en particulier il donne sens à ses signes, ne me sont pas immédiatement et originairement présents comme ils le sont pour lui et comme les miens le sont pour moi [...]. Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqués par des signes⁶³.

En effet, les signes sont les seules matérialités qui permettent d'avoir connaissance de l'intention. Or c'est la recherche de la compréhension authentique de ces signes – dont la parole et les écrits du locuteur – qui nous a poussés à remonter à la compréhension de l'intention. De ce fait, notre démarche pêche par une pétition de principe, car nous posons comme solution le problème que nous voulons résoudre : le langage qui, en l'occurrence, est le principal problème est pris, dans ladite démarche, comme solution pour connaître l'intention qui n'est présupposée qu'en vue d'appréhender authentiquement le vouloir dire du langage.

Si l'intention du locuteur s'exposait immédiatement, le problème de la compréhension de son vouloir dire, ainsi que celui de l'attribution de valeur de vérité de son langage n'auraient pas lieu.

⁶² Willard QUINE, *La poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993, p. 144.

⁶³ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 41-42.

Ainsi, puisque ce recours à l'intention du locuteur ne répond pas à notre attente pour comprendre ses énoncés, passons à d'autres facteurs qui ne sont pas moins déterminants pour atteindre cette fin. Tenons compte de l'identité du locuteur même via son statut social⁶⁴.

Le constat fait par Bourdieu, dans son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique*, nous enseigne que la considération de l'identité du locuteur, notamment de son statut social est très informatif pour la compréhension de ce qu'il dit. La signification d'un énoncé, d'un discours ou d'un écrit est à chercher dans l'identité du locuteur. Pour ce faire, il faudra connaître la position de l'individu qui parle au sein de l'espace social.

2.1 La relation entre l'énoncé et le statut social de son locuteur

Force est de constater que la valeur, l'effet d'un énoncé varient d'un locuteur à l'autre. Un même énoncé prend beaucoup plus de valeur et est facilement suivi d'effet quand son locuteur possède beaucoup plus de capital⁶⁵ économique, culturel et surtout symbolique. Il n'a pas plus de valeur et a moins de chance d'être suivi d'effet quand le statut social de son locuteur n'est pas important.

Tout le monde ne peut pas se poster en face d'un navire flambant neuf, lancer une bouteille contre sa proue, prononcer les mots "je baptise ce bateau le Queen Elizabeth" et prétendre être parvenu effectivement à baptiser ce bateau : il lui faut avoir obtenu l'auto-risation de le faire, et avoir été investi de l'autorité lui permettant d'exécuter cet acte⁶⁶.

On ne peut être plus clair que ne l'est cet exemple proposé par Bourdieu. Pratiquement, au niveau social, la signification d'un énoncé est tributaire de la place qu'occupe le locuteur dans sa société. Elle s'y définit implicitement par le capital que possède celui-ci. Un énoncé n'y a de sens ou plutôt de valeur que s'il est utile, efficace ; et il n'est efficace

⁶⁴ L'identité du locuteur est connue habituellement par ses signes extérieurs, notamment, du point de vue social, par son capital économique, culturel et symbolique définissant son statut social. Et c'est en raison de la visibilité de ces signes que nous avons choisi le statut social du locuteur comme critère de son identité.

⁶⁵ Il convient de lire les propos suivants pour bien comprendre l'acception bourdieusienne de ce terme capital. « [...] Il existe différentes espèces de capital : pas uniquement un "capital économique" au sens strict (c'est-à-dire une richesse matérielle sous la forme d'argent, de biens et de valeurs mobilières, etc.), mais aussi un "capital culturel" (constitué de savoirs, de compétences, et d'autres acquisitions culturelles, dont les qualifications techniques et éducatives fournissent un exemple), un "capital symbolique" (qui renvoie à l'accumulation du prestige et des honneurs), etc. » P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique, op. cit.*, p. 27.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

que s'il est dit par celui qui doit le dire. Plus son locuteur a de pouvoir symbolique, plus il a de poids et d'efficacité.

Dans une société donnée, le pouvoir d'une personne est visiblement déterminé par son capital symbolique. Et cela est acquis par la reconnaissance – institutionnalisée ou non – que la personne reçoit d'un groupe.

Ainsi, le rapport de forces dans l'échange linguistique dépend des pouvoirs que détiennent les interlocuteurs. L'analyse suivante faite encore par Bourdieu à partir de ses observations sur l'échange linguistique l'illustre mieux.

Plus le marché est officiel [...], plus il est dominé par les dominants, c'est-à-dire, par les détenteurs de la compétence légitime, autorisés à parler avec autorité. La compétence linguistique n'est pas une simple capacité technique mais une capacité statutaire qui s'accompagne le plus souvent de la capacité technique, ne serait-ce que parce qu'elle en commande l'acquisition par l'effet de l'assignation statutaire ("noblesse oblige"), qui voit dans la capacité technique le fondement de la capacité statutaire. La compétence légitime est la capacité statutairement reconnue à une personne autorisée [...] d'employer, dans les occasions officielles [...] la parole accréditée et digne de créance [...] qui prétend (avec les plus grandes chances de succès) à être suivie d'effet⁶⁷.

En effet, nous sommes loin ici de la simple opération intellectuelle d'encodage et de décodage du message grammaticalement bien formé. De ces constats que nous avons vus, dans ces propos de Bourdieu, il ressort que les énoncés – tout comme les autres moyens – sont utilisés pour répondre au besoin du locuteur. Dans le dialogue, chacun s'efforce de gagner le maximum de capital (économique ou culturel ou symbolique) et de minimiser le risque de le perdre. Le sens du langage tend, par conséquent, à l'atteinte de cet objectif.

Ce fait est souvent constaté dans des relations interpersonnelles. La plupart du temps, le langage est utilisé par le locuteur en vue d'acquérir plus de capital et de sauvegarder ce qu'il a déjà. Dans de tels cas, le souci de dire la vérité n'est pas primordial car le locuteur ne parle que de ce qui lui est utile.

Ainsi, notre entreprise qui vise à chercher la valeur de vérité d'un énoncé est rendue encore plus difficile. Car, dans ce contexte, la vérité est négligée, elle n'est pas considérée comme une valeur importante. Seul compte pour le locuteur, qui se trouve dans ce cas, que ce qui peut être mis à son crédit ; et son énoncé n'a de signification qu'en s'inscrivant dans cette visée.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

2.2 L'efficacité de l'énoncé n'assigne pas sa vérité

Il se peut que – du fait du pouvoir ou du capital de son locuteur – l'énoncé soit efficace, mais cela ne veut pas dire nécessairement qu'il soit vrai. Il existe des énoncés, des actes de langage efficaces en eux-mêmes – le but de leur locuteur a été atteint – mais leur effet sur les autres et la société est souvent négatif. C'est dire qu'en l'occurrence l'examen destiné à connaître la valeur de vérité du langage suppose que l'on aille au-delà de l'efficacité présumée du langage et de son impact sur la société ou les autres hommes.

Les énoncés – qui n'ont pas de chance d'être suivis d'effet – des dominés ou de ceux qui ont moins de capital symbolique ou de pouvoir dans la société ne sont-ils pas vrais ? L'efficacité du langage de ceux qui détiennent le plus de capital a-t-elle un impact positif ou négatif sur les autres hommes, sur la société ?

C'est en répondant à ces questions que nous trouverons une solution à la problématique du présent chapitre. Nous soutiendrons que la vérité du langage ne dépend pas de l'efficacité ou de l'inefficacité de l'énoncé, ni du capital ou du pouvoir du locuteur dans la société. Elle est le fruit de la prise en compte de l'appel du visage humain. Elle n'est perçue et sentie que dans la responsabilité pour autrui et pour tous les autres.

Nous aurons encore l'occasion d'étayer cet argument – inspiré de Lévinas – après le chapitre suivant. Mais avant de l'aborder examinons d'abord le thème heideggérien de la nécessaire obéissance du sujet à l'être pour qui veut en approcher la vérité.

3. Analyse de la pensée heideggérienne du langage et de la vérité

Notre recours à la pensée de Heidegger pour traiter ce thème du langage dans son rapport à la vérité se justifie par l'importance que revêt ce philosophe dans l'histoire de la philosophie.

Lévinas affirme :

Il pense [...] qu'un homme qui, au XX^{ème} siècle, entreprend de philosopher ne peut pas ne pas avoir traversé la philosophie de Heidegger, même pour en sortir. Cette pensée est un grand événement de notre siècle⁶⁸.

Pour mieux comprendre la pertinence de la pensée de Heidegger dans le cadre de notre réflexion sur le langage, il est judicieux de partir d'*Être et Temps*, et des paragraphes consacrés aux deux modes

⁶⁸ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 33.

d'être au quotidien que sont le bavardage et la curiosité. Nous verrons en quoi cette lecture nous apportera un autre éclairage sur la question de la découverte de la vérité. Par ailleurs, nous nous référons aussi, *in fine*, à l'un de ses autres ouvrages *De l'essence de la vérité*.

3.1 L'oubli de l'être comme l'oubli de la vérité et de la question fondamentale

Dès le premier chapitre de son fameux ouvrage, Heidegger constate qu'habituellement *on*⁶⁹ entend l'être comme le concept à la fois le plus général, le plus indéfinissable et le plus évident. Ce lieu commun concernant l'être conduit – si nous empruntons les propos du philosophe même – à « l'indifférence à l'égard de la question de l'être »⁷⁰. L'être semble un concept si évident qu'*on* ne se pose plus de question sur lui.

En effet, en réinterrogeant la tradition philosophique et l'attitude quotidienne de l'être humain, l'auteur de *Sein und Zeit* fait apparaître que l'*on* oublie le plus souvent la question de l'être. *On* confond l'être avec l'étant. Nous trouvons chez Heidegger, à travers notre lecture de son livre majeur, que cette confusion – faite par la tradition philosophique et la réflexion ordinaire – de l'être à l'étant, cet oubli de l'être est aussi l'oubli de la vérité, l'omission de la question fondamentale. En effet, le philosophe identifie l'être à la vérité.

“Il n'y a” de l'être – non pas de l'étant – que pour autant qu'il y ait vérité. Et la vérité n'est que pour autant et aussi longtemps qu'il y ait l'être-là. L'être et la vérité “sont” de même origine⁷¹.

Dans la pensée de Heidegger, la vérité n'est pas l'adéquation de l'énoncé à l'objet telle que nous l'avons vue auparavant. Elle précède cette conception traditionnelle héritée d'Aristote. Elle est originelle : elle est le dévoilement, la révélation de l'être de l'étant. C'est parce qu'elle se révèle que l'être-là⁷² la comprend ; c'est parce que l'étant est découvert et que le *dasein* est interpellé par cette découverte que l'énoncé à propos de l'étant peut correspondre à l'étant lui-même.

L'énoncé est vrai, veut donc dire : il découvre l'étant en lui-même.
Il énonce, il montre, il “fait voir” l'étant dans son être-découvert.

⁶⁹ Nous verrons plus loin le sens de ce mot. Voir *infra* p. 54.

⁷⁰ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 18.

⁷¹ *Ibid.*, p. 275.

⁷² L'être-là ou le *dasein* est une autre appellation de l'homme qui est le seul étant parmi tous les étants – c'est-à-dire parmi tout ce qui est – capable de se poser des questions sur l'être, de se soucier de la vérité.

L'être-vrai (la vérité) de l'énoncé doit être compris comme être-découvrant⁷³.

La vérité comme dévoilement est alors originellement ce qui rend possible la vérité comme adéquation. « La vérité comprise comme adéquation a son origine dans la révélation, et [...] dérive de celle-ci [...]. »⁷⁴ précise Heidegger.

Pour *être découverte*, la vérité a besoin du sujet humain. Cette pensée heideggérienne va à l'encontre de la conception habituelle de la vérité qui s'efforce de la rendre la plus objective possible en l'opposant à la subjectivité. Le philosophe soutient que le sujet humain a un statut privilégié et incontournable dans la quête de la vérité. Autrement dit, celle-ci ne peut être découverte que par l'être humain.

L'étant ne peut être découvert que si l'être-là est, et il ne peut être révélé qu'aussi longtemps que cet être-là est. Les lois de Newton, le principe de non-contradiction, toute vérité en général, ne sont vrais qu'aussi longtemps qu'est l'être-là. Avant que n'était l'être-là et après que l'être-là aura cessé de l'être, il n'y avait pas de vérité et il n'y en aura plus⁷⁵.

Une question surgit d'emblée à notre esprit à la lecture de ces propos. Si ces dires de Heidegger sont fondés, il s'ensuit que : là où il y a l'homme, il y a la vérité. Mais l'expérience nous oblige à reconnaître que dans la vie quotidienne, l'homme ne dit pas toujours la vérité, pis il la dissimule ou ne s'intéresse pas à elle ; la vérité comme telle ne fait plus question. Ainsi, bien qu'il soit le seul étant à pouvoir la découvrir, l'homme est aussi l'étant qui la dissimule. La vérité se manifeste selon l'attitude humaine. Quelle est alors l'attitude humaine qui s'avère tantôt néfaste tantôt propice à cette manifestation ?

3.2 Les modes d'être au quotidien de l'homme dissimulent la vérité

En guise de réponse à notre question précédente, la pensée heideggérienne précise que dans la vie quotidienne, l'homme *n'est pas authentique* et ne se comporte pas selon ce qui lui revient en propre. Parmi tous les étants, il est le seul qui peut questionner l'être, qui peut se soucier de la vérité, qui peut s'interroger sur la question fondamentale ; mais rarement il fait cela au quotidien. Faillir à la question fondamentale qui est l'apanage de l'homme, c'est faillir à son être d'homme. Mais il faut reconnaître que se poser une telle question fondamentale, et y répondre

⁷³ *Ibid.*, p. 263.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 272.

dans la vie de tous les jours est difficile. Cette difficulté motive Heidegger à affirmer que l'homme déchoit habituellement de son statut ; sortir de cet état d'inauthenticité requiert beaucoup d'efforts, et demande d'être attentif, d'être présent, d'être-là et non pas "ailleurs-tout-en-étant-là-physiquement". Voilà pourquoi dans le quotidien, il n'est pas évident pour l'homme d'être dans la vérité et de découvrir la vérité.

L'être-là, parce qu'il est essentiellement en déchéance, se trouve, de par sa constitution ontologique, dans la "non-vérité" [...]. L'être-là est originellement à la fois dans la vérité et dans la non-vérité⁷⁶.

Cette déchéance humaine est causée par son mode de vie qui se cache derrière le « on ». Le « on » c'est à la fois tout le monde et personne, l'anonyme, l'impersonnel, en termes plus concrets c'est la foule ou le public ou l'opinion publique.

L'ipséité de l'être-là quotidien est celle du "on", que nous avons à distinguer de l'ipséité authentique, c'est-à-dire de celle d'un soi qui se saisit lui-même. En tant qu'il est un "on", l'être-là concret est distrait et dispersé dans ce "on", où il aura à se trouver [...]. C'est de prime abord que je ne "suis" pas "moi" au sens de l'ipséité authentique mais que je suis les autres sur le mode du "on" [...]. De prime abord, l'être-là est "on", et, le plus souvent, il demeure tel⁷⁷.

En effet, être-là, en d'autres termes être un homme, c'est être soi-même. C'est vivre son existence en ce qu'elle possède en propre et non pas se cacher derrière celle des autres ni être comme les autres, mais être soi-même. Ne pas avoir peur ou honte de son individualité, de son unicité, de sa contingence. Tel est ce qu'Heidegger appelle « l'ipséité authentique ». Ne pas être soi-même c'est ne pas être authentique. Dans la vie quotidienne, la plupart du temps l'homme n'est pas lui-même, il s'efface derrière les autres, derrière la masse, derrière le « on ». *On* devient anonyme en s'identifiant à partir de ses groupes d'appartenances sociales, politique, religieuse, économique. On s'assemble avec ceux qui ressemblent à soi pour se protéger de la contradiction et du démenti.

Le "on" est donc celui qui, dans l'existence quotidienne, décharge l'être-là [...]. En déchargeant ainsi l'être-là de son être, le "on" complot à la tendance qui pousse celui-ci à la frivolité et à la facilité⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 267-268.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 160.

La déchéance du *dasein* au quotidien se reflète aussi à travers son langage. Même quand l'homme parle, la plupart du temps il ne fait que répéter ce qu'*on dit*. Dans ce cas, il ne parle pas par lui-même puisqu'il ne s'exprime pas au départ de son expérience première et originelle ; mais personne non plus n'y parle. *On* ne rapporte souvent que des paroles des autres sans les avoir comprises profondément, *on* propage des rumeurs et par conséquent, *on* alimente les préjugés et *on* en confirme leur validité.

L'être-là au quotidien ne pense guère souvent par lui-même et même quand il croit et prétend penser et parler en son propre nom, il ne fait souvent que *bavarder*.

Le bavardage régit aussi les voies de la curiosité ; il prescrit ce que l'on doit avoir vu, ce que l'on doit avoir lu. L'être-partout-et-nulle-part de la curiosité est livré au bavardage. Ces deux modes d'être quotidiens du discours et de la vue ne se juxtaposent pas simplement dans leur tendance à déraciner : chacun d'eux entraîne l'autre. La curiosité, à laquelle rien n'est caché, le bavardage, auquel rien n'est incompris, se garantissent, c'est-à-dire garantissent à l'être-là qui est en telle manière, une "vie" qui se prétend vraiment vivante⁷⁹.

Heidegger a bien perçu le mode d'être au quotidien propre au discours, ou la pratique du langage dans la vie courante. Effectivement, *on* y parle de tout et de rien. *On* prétend connaître tout et pour cela *on* s'intéresse à tout. Par *curiosité*, *on* veut tout voir et tout savoir, mais en fin de compte *on* ne voit que des apparences trompeuses qu'*on* croit vraies. La curiosité au quotidien ne conduit que rarement aux questions fondamentales. *On* est curieux de tout, surtout des choses insolites, des faits divers pour pouvoir *bavarder*. *On* se livre au bavardage quand *on* parle en oubliant ou en ne se souciant pas de l'essentiel.

L'attitude de bon nombre d'internautes dans les médias sociaux aujourd'hui tels Facebook et X (ancien Twitter), pour ne citer qu'eux, montre l'actualité de ce constat de Heidegger sur la pratique du langage au quotidien. Le bavardage y est monnaie courante ; par et pour la curiosité, les choses insolites et les faits divers y constituent le plus souvent le contenu du message, afin d'attirer autant de « vus », de « like » ou de commentaires possibles.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

3.3 Le silence comme condition essentielle pour la manifestation de la vérité

Venons-en maintenant à la condition favorable pour la manifestation de la vérité. Vu que l'être-là déchoit quotidiennement, et que cette chute nuit à la découverte de la vérité, il est alors nécessaire pour l'homme de modifier son comportement quotidien et de faire taire le bavardage pour s'imposer le silence.

[...] autre possibilité essentielle du discours : le silence. Celui qui en un dialogue, se tait, peut "se faire comprendre" plus authentiquement, c'est-à-dire contribuer davantage au développement d'une compréhension, que celui auquel les mots ne font jamais défaut. Une abondance de paroles à propos de tout et de rien ne garantit pas qu'on ait fait avancer la compréhension. Au contraire : un bavardage intarissable dissimule ce que l'on croit comprendre et conduit à une clarté trompeuse, c'est-à-dire à l'incompris banalisé⁸⁰.

En effet, pour que la vérité se révèle, et pour que cette révélation soit possible, il faut que l'homme se taise, fasse silence, renonce à ses propres artifices dont un certain type de langage fait partie. C'est seulement ainsi qu'il peut écouter et entendre la vérité de ce qui se manifeste ou se révèle à lui. Si seul le silence et non le bavardage, permet d'écouter et d'entendre, c'est parce qu'écouter veut dire se taire et laisser l'être parler de lui-même. L'écoute sous-tend la compréhension. C'est ainsi seulement que l'être de l'étant peut être découvert, et l'être découvert est la vérité même. C'est ainsi également que l'homme trouve les mots susceptibles d'énoncer celle-ci.

De plus, Heidegger considère ce laisser-être, rendu possible par le silence, comme la condition même de la liberté.

La liberté [...] comprise, comme laisser-être de l'étant, accomplit et effectue l'essence de la vérité sous la forme du dévoilement de l'étant. La vérité [...] est le dévoilement de l'étant [...] ⁸¹.

Ainsi, chez Heidegger, la manifestation de la vérité n'est possible que si l'être humain demeure authentique. Elle présuppose, en effet, que celui-ci renonce à se perdre dans le *on*, le *bavardage* et la *curiosité*. Elle requiert le silence afin d'être à même d'écouter et d'entendre pour mieux comprendre l'être de l'étant. Le silence du sujet humain pour favoriser le dévoilement de la vérité signifie l'abandon des préjugés qu'on a, et laisser être l'étant. Laisser-être l'étant c'est le laisser libre.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁸¹ Martin HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris/Louvain, J. Vrin/E. Nauwelaerts, 1948, p. 87.

Étonnante cette pensée de Heidegger de faire de la liberté l'accomplissement de la manifestation de la vérité ! Bien sûr, en l'occurrence, la liberté selon lui n'est pas à prendre selon son acception quotidienne.

La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice [...] de pousser notre choix vers telle ou telle extrémité. La liberté n'est pas [...] relative à nos possibilités d'action ou d'inaction [...]. Avant tout cela (avant la liberté "négative" ou "positive") la liberté est l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel⁸².

Nous découvrons chez Heidegger une conception de la liberté qui a en vue la vérité. La liberté n'est liberté que si elle permet de découvrir la vérité. Elle se définit par la vérité. Elle est le laisser être, la manifestation de la vérité ! Ce qui veut dire aussi en retour que la recherche de la vérité suppose la liberté, le laisser être.

Ainsi nous voyons, avec Heidegger, que le dévoilement de la vérité présuppose le silence, il faut se taire pour laisser l'être se dire de lui-même ; avec Lévinas nous constaterons que la recherche de la vérité se fait dans la relation avec l'autre, notamment avec l'autre homme. Pour ce faire, il faut parler, non pas garder le silence, encore moins être indifférent : il faut répondre à la parole du visage ! Plus qu'écouter pour comprendre dans la perspective heideggérienne ; nous apprenons de l'auteur de *L'autrement qu'être et au-delà de l'essence* que répondre d'emblée à la parole du visage a pour but ultime de faire le bien pour autrui et pour le tiers : de les servir, de ne pas les laisser mourir, d'être responsable à l'égard de tous.

Afin de mieux expliquer cette pensée éthique de Lévinas – décrivant la concrétude de cette parole du visage⁸³ dans la relation avec autrui et le tiers – qui nous inspire dans le présent travail ; expliquons dans le chapitre suivant quelques concepts fondamentaux de sa philosophie. Ils constituent la trame de notre propre réponse au questionnement sur le langage et pouvoir tout au long de notre réflexion.

⁸² *Ibid.*, p. 85.

⁸³ Cette parole ne laisse pas indifférent. Elle bouleverse ; elle est l'expression de la vulnérabilité, de la nudité d'autrui, de sa faiblesse, bref, de son exposition à la mort. Ne pas y répondre, être indifférent à l'appel du visage d'autrui c'est être inhumain. La parole du visage est l'appel, le commandement originaire pour le respect de l'humanité, en d'autres termes, de ce qui fait l'humain.

CHAPITRE III

Quelques concepts fondamentaux de la pensée d'Emmanuel Lévinas

1. Le primat de l'éthique chez Lévinas

Si on définit l'éthique d'après le sens commun, l'éthique est surtout connue comme la justification rationnelle des comportements ou des actes faits ou à faire par rapport aux valeurs ou préceptes légués par héritage, enseignés par une religion ou acquis par expérience. Les philosophes se sont eux aussi intéressés au contenu de cette notion, en y établissant une hiérarchie de valeurs plus ou moins stables. Aristote, par exemple, y fait intervenir la justice à l'égard d'autrui pris individuellement ou collectivement, le courage et la modération à l'égard de ses propres désirs. Ce comportement contribue aussi à atteindre le bonheur, mais il doit s'accompagner de la satisfaction des sens, ou mieux encore des avantages que procure l'amitié, elle-même fondée sur la vertu, la réputation bonne et, enfin, une aisance matérielle minimale qui permet d'en éloigner les soucis causés par les besoins liés à la subsistance. Notons que pour Aristote, l'éthique n'est pas encore la forme la plus achevée des facultés humaines : plus élevée que celle-ci est la prudence ou sagesse pratique qui est la vertu de l'intelligence théorique et dont l'exercice porte sur la connaissance à ses différents niveaux.

C'est justement cette hiérarchie que Kant et Lévinas contestent chacun à leur manière ; estimant l'un et l'autre que la faculté de connaître – l'entendement pour Kant, la science pour Lévinas – est insuffisante pour définir ce qui est proprement humain dans l'homme. Ce sera donc à l'éthique d'occuper cette place éminente. Nous le verrons d'emblée, bien que partageant certaines convictions communes quant à son essence, l'éthique diffère cependant quant à son origine et sa finalité chez l'un comme chez l'autre. C'est ce point qu'il nous faut préalablement éclaircir, dans la mesure où ces deux penseurs occupent une position prépondérante dans la philosophie contemporaine soucieuse de comprendre ce à quoi l'être humain doit obéir dans sa parole et dans ses actes pour accéder à la dignité qui lui revient.

2. L'expérience éthique chez Lévinas

Par-delà le respect kantien et la reconnaissance au sens hégélien du mot, le champ de l'éthique relève d'une autre évidence fondatrice : à savoir que je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps. L'autre qui me regarde – épiphanie du visage – n'est pas une simple étape sur le chemin de la construction du sujet. Lévinas ne cesse de souligner ce que l'exposition à autrui comporte d'excessif : soumission, obéissance, obsession, oppression, accusation, persécution, se risquant jusqu'à la métaphore de la prise en otage. Le sujet se trouve ainsi investi d'une responsabilité qui précède tout dialogue et tout échange.

L'expérience fondatrice de l'éthique de Lévinas n'est pas celle du sujet transcendantal à la Loi morale, comme elle l'est chez Kant, mais la relation originaire entre un Moi concret et autrui. Toutefois, cette relation ne va pas de soi, comme elle pourrait apparaître dans une évidence descriptive. Au contraire, elle prend sa source dans une interruption de cette évidence naturelle qui nous renvoie au fait que nous ne sommes jamais seuls ou, suivant l'expression d'Aristote, que l'homme est un « animal social ». Elle s'enracine plutôt dans une forme de dénuelement au sein de la relation de l'être-avec-autrui, dans une mise en abîme qui interroge la provenance et le sens de cet « avec » de l'être-avec-autrui.

Car la relation spécifiquement éthique ne désigne pas le mouvement par lequel le moi, motivé par le respect de la Loi, se rapporterait à la présence de l'autre en vertu d'une injonction qui lui serait adressée par sa Raison ; cette Raison que Kant nomme « pratique » et qui commanderait à chacun de considérer d'emblée autrui comme une fin, et non comme un moyen. Répondre d'autrui n'équivaut pas pour Lévinas à répondre de sa responsabilité envers cette dimension formelle de la Loi. Être responsable signifie d'abord déclinier toute position de surplomb par rapport à autrui :

La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs qui ne les met pas comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente⁸⁴.

Cette mise en question du « je peux », Lévinas la décrit comme une forme d'inégalité, où le moi est en quelque sorte pris en otage par son autre. Une inégalité que l'auteur appellera tout aussitôt

⁸⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 [1961], p. 83.

« asymétrie », signifiant par là que le moi est d'entrée de jeu l'obligé de l'autre homme. Cette obligation ne signifie pas d'abord que le moi est contraint de faire ceci ou cela pour son prochain, mais plus profondément qu'il n'existe que pour cet autre. Au lieu de s'adresser à un sujet déjà constitué par ses facultés et ses aptitudes à choisir une action ou à y renoncer, mais d'un impératif, que formule d'emblée la loi mosaïque initiale « tu ne commettras point le meurtre », un impératif qui fait de l'être humain ce qu'il est ou qui donne son fondement à la subjectivité. Car c'est sur fond de cet impératif que se développe ce sentiment de culpabilité – ou de dette – qui habite la responsabilité. Et si celle-ci est dite « infinie », c'est parce qu'elle dépasse toute prétention de le maîtriser et qu'elle le transcende de part en part. Ce que Lévinas nomme l'infini n'est rien d'autre que cette résistance au meurtre qu'autrui nous oppose avant même de se défendre : une résistance qui « luit dans le visage d'autrui, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant »⁸⁵. Cette épreuve de la dépossession de soi, écrit Lévinas, dans un ouvrage antérieur, en tant qu'expérience de l'Infini et de la Transcendance, me relie à Dieu même⁸⁶.

En ce sens, il ne convient pas de penser que l'éthique est simplement dérivée d'une juridiction divine : elle est la compréhension incarnée de la nature de Dieu lui-même. Autrement dit, l'éthique est en elle-même d'essence métaphysique et religieuse pour notre auteur. Néanmoins, nous ne nous appesantirons pas sur cette dimension théologique de la pensée de Lévinas, car cela nous éloignerait de notre projet, sans compter que plusieurs ouvrages ont été publiés à ce sujet. Ce qui nous importe, pour débiter, c'est l'expérience éthique au sens où elle peut être décrite, comme nous l'avons fait plus haut, ou prolongée de manière phénoménologique dans le creuset des relations humaines interpersonnelles ou collectives, en privilégiant la communication par le langage ainsi que nous l'avons annoncé.

3. Visage et vulnérabilité

L'Épiphanie de l'autre est le visage où l'autre ordonne et interpelle par son dénuement. Le visage est la présentation de soi par soi, c'est-à-dire une expression qui signifie par elle-même. Il s'agit d'une autorévélation directe et en acte où l'autre se présente ici dans son originalité et son quant-à-soi. Par ce mode de signification, autrui en appelle à une écoute respectueuse et non fusionnelle qui m'enseigne. Cet enseignement ne doit rien à la maïeutique socratique. La maïeutique est

⁸⁵ *Ibid.*, p. 271

⁸⁶ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976 [1963], p. 37.

une façon de heurter l'autre pour le ramener aux contraintes d'une sphère anonyme, selon Lévinas, à une vérité qui est déjà sue depuis toujours, à ce qui est présente en tous.

Or, pour Lévinas, la parole qui émane du visage est telle que je ne puis en finir avec elle. La crainte de cet infini et de la tâche qu'il implique a pour effet d'encourager le sujet à se réfugier dans un discours englobant et homogène qui réduit l'altérité à l'impersonnel. Mais pareil discours ne voit pas l'autre dans son dénuement ou sa détresse et le considère comme indifférent.

Or, demande l'auteur :

Quelle est cette trace originelle, cette désolation primordiale ? La nudité du visage faisant face, s'exprimant : elle interrompt l'ordre. Mais si cette interruption n'est pas reprise par le contexte interrompu, pour en recevoir un sens, c'est que d'ores et déjà, elle a été absolue : la partie fut abandonnée avant de commencer [...]. Par ce défaitisme, cette dérélition et cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant, l'expression ne participe plus à l'ordre auquel elle s'arrache, mais ainsi précisément fait face et front dans le visage, approche et dérange absolument⁸⁷.

Pourtant la parole du visage, que Lévinas appellera le « dire » par opposition au « dit » vient d'en haut, d'une hauteur qui présuppose comme corrélat l'humilité, parce qu'elle met en question la jouissance dans laquelle se pose et s'affirme le moi. En ce sens, le visage arrache le soi à lui-même et ouvre l'écart d'une exposition sans faux-fuyant ; un écart qui fait montre d'un retard sur soi, sur sa propre vie corporelle qui est déjà pour l'autre et censée se dévouer pour lui.

Cette relation pré-originale invite non seulement au respect mais éveille aussi le désir de Bonté, sans éliminer pour autant la tentation de la violence qui cherche à anéantir l'énigme dérangeante d'autrui⁸⁸, laquelle dévoile l'injustice et parfois aussi l'impuissance du moi. La découverte de la vulnérabilité de l'autre, que permet le visage est par là même condition d'accès à la justice et à une vérité qui libère la liberté, l'initiative d'un désir d'agir pour l'autre, en un sens individuel d'abord, en un sens collectif ensuite, comme nous le verrons plus loin. Ce désir établit d'emblée une distance entre l'état de fait, entre le monde dans lequel se trouve autrui, et le désirable, qu'il soit utopique ou non. Ce qui importe, c'est la sincérité devant l'urgence d'une transformation vers un ordre des choses qui soit préférable. C'est cette sincérité qui permet de

⁸⁷ Emmanuel LÉVINAS, « Énigme et phénomène », *Esprit*, nouvelle série, n° 339, juin 1965, p. 1133.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 1131.

dégager du temps, de se donner des délais qui excèdent la tyrannie de l'agenda et des « choses à faire ».

4. Asymétrie et pouvoir

Chez Lévinas, le pouvoir peut être défini de façon assez générale, c'est-à-dire comme la capacité d'un sujet d'agir par la parole ou par l'action sur le comportement d'autrui. La relation de pouvoir s'engage dès lors dans une relation d'asymétrie. Elle est dirigée de telle façon à poursuivre des effets déterminés sur la personne interpellée, que ce soit de manière consciente ou inconsciente.

Dans la relation éthique où cette asymétrie est assumée avec droiture, généralement en vue du Bien d'autrui, c'est le bénéficiaire de cette relation qui se situe en position dominante : c'est elle qui se pose en « Maître », c'est-à-dire qui enseigne au sujet obligé comment le spécifiquement humain se fait jour en l'homme lui-même. Mais l'intimidation franche humilie en place d'enseigner. De même, la propagande sournoise procède par la peur ou par des arguments qui sonnent comme de la fausse monnaie. Autrement dit, un homme convaincu dans sa bonne foi n'a pas nécessairement accès à la vérité, ce qui implique aussi que cette bonne foi placée en autrui peut s'avérer dupée et, avec elle, toute relation de confiance révoquée en doute de façon élargie. Convaincre une personne qu'elle est hostile à sa patrie parce qu'elle désire y accueillir des étrangers en fuite en est un exemple, tout autant que culpabiliser une victime en lui faisant croire que c'est elle qui doit porter la faute commise.

L'existence de cette asymétrie, lorsqu'elle est perçue et dénoncée comme une forme d'injustice, susceptible d'en engendrer d'autres entraîne la révolte ou l'institution organisée d'un contre-pouvoir réel ou potentiel. En effet, l'émergence d'un contre-pouvoir ne fait que rappeler à la mémoire la nécessité sociale de rapports d'équité, tels qu'ils caractérisent normalement la vie en commun, celle où le sujet n'existe pas seulement pour soi mais aussi pour autrui. Ce rapport pourrait être facilement réduit au principe minimal de réciprocité qu'énonce le précepte : « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse à toi-même », ou à son envers positif : « fais à autrui ce que tu souhaites qu'il te fasse aussi ». Cependant, comme nous allons le voir dans la suite, cette sorte d'équivalence est amplement insuffisante, dans l'optique de Lévinas, pour assurer la préséance de la justice dans le commerce entre deux sujets.

Par quoi la dissymétrie se trouve-t-elle infiniment approfondie ? Pour notre auteur, il s'agit du « bien », c'est-à-dire de la relation de la subjectivité à une extériorité irréductible à toute évaluation, d'une relation à autrui qui advient au Moi avant même que je l'aborde. Nous

avons vu plus haut que l'asymétrie de cette relation se situe à l'origine du sentiment fautif, de la conscience d'un manquement, voire de la privation d'un bien inaccompli. Mais qu'est-ce que le Bien, dans le contexte de cette méditation ? Jusqu'à un certain point, le Bien peut être pensé comme l'analogie de l'étonnement des Grecs surpris par l'être du monde qui leur apparaît. Car le Bien advient lui aussi d'une façon qui excède nos propres puissances, nos possibilités de maîtrise les plus hautes.

Ce que Lévinas nomme en pareil cas « épiphanie », et qui s'éclaire, comme nous l'avons vu, sur le visage de l'autre, invite à comprendre le Bien à la manière d'un don qui s'offre et s'efface quasi simultanément ; ce qui le rend à la fois plus discret et plus provocateur. Cet écart entre le don et le retrait du Bien n'est pas une différence dont la raison pourrait examiner objectivement la polarité en la mesurant à l'aide de ce qui constitue son noyau commun. Elle est le mouvement même par lequel autrui me parle ou me fait signe ; c'est en acte qu'elle se transporte jusqu'à mon esprit pour le convoquer et l'inviter – parfois violemment – à consentir à son invocation. Consentir est le verbe qui marque le début de l'aventure éthique.

5. L'asymétrie et le désir de Bonté

Si la Bonté est le *terminus ad quem* du désir au sens éthique du mot, elle ne se laisse pas surprendre ni comprendre dans une expérience interne à l'horizon de l'être, comme le corrélat d'une visée de ce que nous pouvons saisir comme étant ou n'étant pas. Certes, nous avons également rappelé que cet au-delà de l'être qu'est le Bien ne va pas sans laisser de traces, dont le visage est la toute première d'entre elles. Mais de telles traces ne peuvent faire aucunement l'objet d'une certitude ou d'une vérification, pas plus d'ailleurs que l'amour, dont Lévinas fait un synonyme de la Bonté ou l'existence de Dieu. Autrement dit, le Bien ne s'apparente pas à la diachronie du présent et à son extension dans le futur, mais il en rompt la continuité. C'est en ce sens que Lévinas le qualifie d'anarchique. C'est parce qu'il est incidence pure et subversion de l'ordre persistant du monde, que nous ne pouvons faire que le pressentir ou l'entrevoir. Cependant, pour que ce pressentiment puisse se muer en conviction, il est pour le moins souhaitable qu'il livre son sens d'une manière quelconque. Or, c'est bien à ce point culminant de sa philosophie que Lévinas se heurte aux plus grandes difficultés. Si d'une part, la Bonté ne peut être décrite comme un phénomène spécifique – disons : comme une réalité phénoménologique –, si elle ne peut faire l'objet d'un discours logique, argumenté ou formalisé à la façon d'un élément interne à un système scientifique, s'il ne peut non plus se saisir comme le sens ultime d'une narration, ni encore moins comme le fruit d'une

économie ou du fonctionnement d'une institution judiciaire ou d'un bienfait de nature sociale, comment pouvons-nous l'élever à quoi que ce soit d'intelligible, voire seulement l'évoquer ?

Cette aporie s'explique en partie par le constat culturel suivant : c'est que tout est fait dans notre monde pour court-circuiter ne fût-ce que l'entre-vision de la Bonté. Adviendrait-elle sans discontinuer, son accès serait aussitôt oblitéré par toute une série de dénégations. Un homme dépense une grande partie de ses biens en faveur des plus démunis : il règle ses comptes avec sa conscience ; un autre s'abstient de répondre à l'injure qui lui est faite : c'est un lâche ; un troisième se dévoue corps et âme pour une cause humanitaire : c'est un obsessionnel. « Tout se comprend, se justifie, se pardonne »⁸⁹, écrit Lévinas, soulignant ainsi par là notre propension à convertir le mal commis (donc l'envers du Bien) en un mal nécessaire, et toute erreur fatale en une vérité partielle, dont nous aurons un jour ou l'autre la révélation totale.

La cause en est que la discrétion absolue est le mode de vérité de la Bonté. Celle-ci est dépourvue de bonnes raisons ; elle n'obéit ni à l'intimidation, ni à la crainte du châtement, mais ne peut être reconnue que pour ce qu'elle est, comme une parole ou un acte dont la générosité est sans pourquoi, en l'absence de toute stratégie et de tout calcul. Son intelligibilité lui est intrinsèque car, pour reprendre le mot de Schelling parlant de la beauté : « elle ne signifie rien, elle se signifie ».

Lévinas conjugue l'énigme de la Bonté au passé. Pourquoi ? Parce que le visage qui en porte la trace n'insiste pas pour exiger son dû. Elle ne demande pas à être synchronisée avec les flonflons de l'histoire officielle, et encore moins à faire l'objet d'un « devoir de mémoire », lequel n'est qu'un aveu de son oubli spontané dans la durée de la vie quotidienne. Pour le dire en un mot : la Bonté est anachronique. Elle est comparable à l'intervention fugace d'un étranger qui vous sauve d'un traquenard tendu par des malfrats, alors que vous étiez à leur merci, et qui aussitôt disparaît dans la foule sans que nous n'ayons eu le temps de noter son nom et son adresse. Lévinas écrit cette phrase qui condense tout ce qui précède : « Les grandes expériences de notre vie n'ont jamais été à proprement parler vécues »⁹⁰.

Pour conclure ce paragraphe, soulignons que l'énigme de la Bonté est ce qui fait entrevoir la possibilité d'une autre temporalité que celle de notre histoire médiatique, qui nous précipite en avant dans la poursuite de buts aussi improbables qu'illusoire. Ni l'embrigadement adaptatif prôné aujourd'hui par la propagande, ni le culte égotiste du bien-être, diffusé par une publicité omniprésente, ne correspondent au

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1137.

désir de Bonté auquel seuls des événements diachroniques font écho. Le véritable art de vivre, généralement animé par la gratitude, présuppose que l'on ne soit pas assez sot pour passer à côté de leur surgissement instantané sans en entendre l'appel. La Bonté est un don qu'il n'est possible de recevoir que si nous faisons taire tous les « à quoi bon » ou les « à qui ça sert » dont l'impatience fait se confondre le Bien et la réussite de projets dérisoires. Ceci ne veut pas dire que la Bonté n'est pas un mobile puissant pour l'action. Mais on ne peut appeler action le produit d'un consensus mou qui se complaît dans l'accomplissement de réformes débiles ou l'exploit qui résulte d'une discipline aveugle de la performance. Si l'éthique de Lévinas nous délivre des soucis de ces existences conçues comme des entreprises, c'est parce qu'en place de se motiver le sujet à se pousser à l'avant-scène de l'actualité, avec la prétention de changer le monde, elle se préoccupe de rendre justice à ceux et celles dont le visage nous est le plus proche.

6. Pour un nouvel humanisme : de Heidegger à Lévinas

La profonde révision de la conception de l'humanisme traditionnel ne va pas sans soulever un certain nombre de questions concernant la dette de Lévinas envers Heidegger. Celui-ci, la chose est bien connue, a écrit un essai, devenu célèbre, intitulé *Lettre sur l'humanisme*. Dans cette Lettre, Heidegger engage une profonde déconstruction, non pas seulement de la façon de s'interroger en éthique, mais des conséquences que cette éthique aura entraînées à sa suite au niveau de la civilisation tout entière. Pareille entreprise conduira à déclarer la nécessité de mettre fin à la fondation métaphysique de l'éthique pour que celle-ci puisse plus modestement assumer sa responsabilité au niveau du sens de l'être du monde et de nous-mêmes. Concrètement, il convient de ne plus limiter le questionnement au niveau des conditions de possibilité de l'agir, à la façon de Kant, ni d'élaborer les valeurs et les normes qui répondent tout uniment aux exigences de la Raison pratique et à la liberté de la subjectivité. Mais que veut dire Heidegger lorsqu'il parle de la « vérité de l'être », en sauvegardant le mouvement de son envoi et en élevant celui-ci au rang de « séjour essentiel » de l'homme ?

Cette vérité est celle du contenu de la présence du présent, de l'époque où l'on vit qui détermine notre destin, notre co-appartenance à un moment de l'histoire de l'être, à une temporalité précise de son déploiement. Pour le dire sans ambages : cette vérité se trouve là où l'être est le propre de l'homme et l'homme le propre de l'être. Entendons par là : là où l'homme est capable de comprendre et de dire le sens de l'être. L'être devient dès lors ce qui assigne à l'être humain ses normes et ses lois. Que ces normes prévalent dans l'accomplissement des œuvres de l'art, dans la construction de modèles scientifiques, dans des

spéculations théoriques s'élevant jusqu'à la cause suprême de tous les étants ou, comme c'est le cas aujourd'hui, dans l'efficacité de systèmes technologiques, elles ont trait à une tout autre couche de significations que celles qui émanent d'une subjectivité monadique.

Cette responsabilité devra être pensée autrement que comme celle qui répond souverainement de la valeur de l'homme dans son humanité, mais elle est un engagement à préserver le lieu propre et originnaire où l'homme est toujours déjà situé et duquel il devra décider. Dit autrement, l'éthique originelle assigne la responsabilité de l'homme à ce qui à la fois se situe hors de lui et le dépasse et qui pourtant conditionne ce qui se trouve à l'intérieur de lui comme possibilités de son agir. Ou encore, il s'agit, pour Heidegger, de repenser l'initiative de l'agir lui-même, d'éclaircir ce pour quoi il se détermine, que ce soit pour la croissance et le développement de ce qui est déjà à sa disposition ou, au contraire, pour l'atomisation du réel qui lui est soumis pour le reconstruire en une hyperréalité inédite. Certains commentateurs, tel Michel Foucault, n'ont pas saisi que cette éthique exigeait une autre forme d'humanisme et que celui-ci n'était nullement « chose du passé »⁹¹.

Néanmoins, si Lévinas hérite bien de Heidegger une compréhension de la différence entre deux pôles hétérogènes, l'être et l'étant, l'exister et l'existant, le soi et autrui – différence qui culmine entre le bien de la satisfaction et la Bonté visée par le Désir – ce n'est pas chez ce philosophe tant controversé qu'il puisera les ressources nécessaires à l'élaboration d'une philosophie qui se démarque de ce qu'il rejettera peu à peu sous le nom de « philosophie du pouvoir ». Il s'exprime en ces termes :

L'ontologie heideggerienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être cachée par l'étant – demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène fatalement à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie⁹².

Il n'entre pas dans nos intentions de revenir sur le procès de l'ontologie fondamentale. Initiée par ailleurs par d'autres auteurs et pour d'autres enjeux que l'éthique comme philosophie première. Il nous suffit, pour pouvoir suivre notre itinéraire, de reconnaître à la pensée de Lévinas la tâche de redéfinir un tout autre humanisme, en s'écartant bien entendu de l'éthique traditionnelle et de ses renversements nietzschéens. Quant à son rapport à Heidegger, il effectue un véritable déplacement, en situant la source de l'éthique non à partir du lieu où le *Dasein*

⁹¹ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

⁹² E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 17.

dévoile la vérité historique de l'être, mais sur la base d'une écoute affinée de « l'autre homme » qui fait éclater toute forme d'impersonnalité. Comment cela peut-il se faire : en affirmant la préséance de la justice envers cette altérité sur toute vérité, aussi radicale soit-elle. Cette fracture se justifie par le fait que l'on ne peut répondre d'une mise en présence en commun du lieu de la vérité de l'être sans avoir été rendu sensible à la justice que nous devons aux autres. Si « la vérité suppose la justice », c'est parce que cette vérité, nous la devons à autrui, qu'elle concerne l'ontologie, la sociologie ou tout autre registre dérivé. La vérité se partage et si elle est altérée, elle porte préjudice aussi bien à l'existant singulier qu'à la collectivité. Mais tenir une parole vraie, suppose que celui qui parle soit tenu d'abord pour responsable de cette parole envers son interlocuteur. C'est en ce sens que Lévinas utilise le terme d'otage pour désigner le moi qui parle : car il n'appartient jamais au moi de revendiquer l'élection de la responsabilité, et donc aussi de l'autorité, de son énonciation, même s'il peut, bien entendu, trahir cette élection.

Ce renversement de perspective n'est pas anodin, parce qu'il implique que celui qui est à l'écoute participe à cette responsabilité sans en être simplement le récepteur (honoré ou trompé). La justice est donc ce qui veille à ce que la vérité fasse sens pour l'un et pour l'autre. Une vérité qui reposerait sur l'idée que ce qu'elle montre n'a d'autre intérêt que d'asservir un des interlocuteurs aux convictions utiles à l'un des locuteurs seulement n'est qu'une forme masquée de persécution : tel est, par exemple, le cas du discours pervers qui vise à convaincre une femme à se prostituer pour qu'elle découvre la vraie nature de son désir. Au niveau d'une politique de l'environnement, à quoi telle ou telle collectivité humaine donne-t-elle la priorité : à une organisation sociale où autrui est avant toute chose un producteur ou à un mode de vie où la rencontre d'autrui jouit d'un espace et d'un temps nécessaire pour être vécue pour elle-même ? Laquelle des deux options rend-elle le mieux justice à ce qui est authentiquement humain chez chaque citoyen. Suffit-il de dire que ces options relèvent de la subjectivité autonome et de son libre arbitre ?

Que la distorsion de la vérité soit une injustice – donc un mal – voilà qui ne fait aucun doute pour notre auteur. Elle appelle donc à la réparation, donc également à la résistance : « Quand je parle de Justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal, je me sépare de l'idée de la non-résistance au mal »⁹³. Mais il en va différemment selon qu'il s'agisse d'une asymétrie entre deux sujets, et celle de l'asymétrie entre un pouvoir collectivement institué et des sujets singuliers qui ne sont que des membres de cette collectivité. Dans le premier cas, il n'est encore

⁹³ Emmanuel LÉVINAS, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 123.

question que du simple droit à l'autodéfense. Si celle-ci fait problème, écrit Lévinas,

le bourreau est celui qui menace son prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de visage [...]. Je rappelle toujours à ce propos Dostoïevski ; l'un de ses personnages dit : nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que tous les autres⁹⁴.

Nous parlons alors d'une injustice qui, bien qu'elle ne s'abatte que sur un seul homme, les concerne tous et fait signe vers une source du mal commune à tous, ou qui s'avère pour le moins partagée (en raison de sa transmission à travers les générations ou à cause de la passivité de l'entourage par exemple). Dans le cas d'une agression tournée vers un Souverain, un monarque, une assemblée de gouvernants, peu importe à ce niveau, la question se pose tout autrement. Car intervient ici une Justice que les hommes ont établie pour se protéger et que le Souverain – l'ordre étatique – incarne très précisément, posant ainsi une limite à la responsabilité individuelle et à la violence exercée au nom du droit à l'autodéfense.

S'il n'y avait pas d'ordre de Justice, explique Lévinas, il n'y aurait effectivement pas de limite à ma responsabilité. Il y a dans une certaine mesure une violence nécessaire lorsque l'on se réfère au principe de la justice ; mais lorsque l'on parle d'une justice qui doit être rendue à tous, il faut accepter les institutions internes à l'État ; et l'on vit alors dans un monde de citoyens, et pas seulement dans l'ordre du face-à-face. Mais, en revanche, c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui que l'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, ou elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire et il faut lui imposer des limites⁹⁵.

Et il ajoute :

Il y a une part de violence dans l'État, mais qui peut comporter de la justice. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'éviter, dans la mesure du possible ; tout ce qui la remplace dans la vie entre les États, tout ce qu'on peut laisser à la négociation, à la parole, est absolument essentiel, mais on ne peut pas dire qu'il n'y a aucune violence qui ne soit légitime⁹⁶.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 123-124.

Il en résulte, comme nous le verrons dans notre chapitre sur Hobbes, qu'il ne peut y avoir dénonciation de l'État comme tel, mais seulement protestation. Car celle-ci ne vise pas à la suppression d'un ordre institué, mais plutôt – disons, dans la majeure partie des cas – à sa réforme. Car l'État, c'est aussi le Tiers, qui rassemble tous ceux qui ne sont pas nos proches, mais qui ont cependant aussi le droit d'être défendus et, jusqu'à un certain point, bénéficiaire de l'inviolabilité. Certes, Lévinas affirme aussi que la justice émane de l'amour, puisque c'est lui, et en priorité l'amour divin, qui nous aide à devenir justes et responsables. Mais nous entrons là dans un registre spécifiquement métaphysique et religieux, que nous ne pouvons méditer dans cette étude. Cependant, en faveur de cette manière de voir, nous pouvons déceler une opposition à une tendance de toute une partie de la philosophie contemporaine qui ne voit dans l'être humain que le maillon de toute un enchaînement logique de réalités ontologique et cosmique qui n'a plus rien d'humain.

Si l'articulation interne entre l'éthique individuelle et l'éthique du citoyen reste problématique, nous tenterons de lui assurer plus de cohérence sur la base d'une lecture de l'œuvre de Hobbes, auquel Lévinas fait lui-même référence à plusieurs endroits de ses réflexions. Il serait tout aussi impertinent de prétendre que Lévinas ne fait aucune place à la dimension politique de la vie interpersonnelle que d'affirmer que Hobbes ne tient aucunement compte de la sensibilité éthique individuelle en ne privilégiant que la sphère des normes issues des décrets d'un Souverain ou de la morale commune dérivée du christianisme de son époque. S'il importe de souligner une fois encore le caractère fondamental de cette articulation, c'est parce que l'éthique d'aujourd'hui, de laquelle il faut mettre à part celle de grands philosophes comme P. Ricoeur, se réduit le plus souvent à des recettes dont l'efficacité se mesurerait à sa capacité à résoudre des solutions moralement problématiques, à l'aide de « valeurs » présumées comme allant de soi ou de « prescriptions » psychologiques censées rétablir un bien-être perturbé par les maux qu'engendrent les conditions de vie de la société moderne animée par une constante mutation, et dont les cultures dites marginales, comme celle de mon pays, subissent des dommages collatéraux. Tous ces catéchismes hétéroclites qui singent et pillent les sagesses de l'Antiquité ou de l'Orient, sans en ressaisir les racines enfouies dans l'expérience de leurs fondateurs, se disséminent dans les kiosques de gare afin de se convertir en lectures vespérales effectuées, à titre d'exemples, dans les intervalles du travail et des loisirs. Ils signent le plus souvent l'échec de toutes les tentatives avortées pour devenir une personnalité originale ou pour retrouver la cohérence d'une vie praticable où la diversité des profils d'une communauté puisse se réconcilier avec son unité

7. La portée politique de la pensée de Lévinas

Les lecteurs de Lévinas savent que celui-ci prend ses distances avec la conception moderne de la politique, née avec Machiavel, et plus particulièrement avec la théorie hégélienne de l'État, dont nous sommes au moins partiellement tributaires dans nos démocraties contemporaines. L'État hégélien présente en effet d'emblée un avantage : c'est qu'il réconcilie la pensée kantienne du devoir moral, tributaire de la subjectivité individuelle, et la théorie de la justice qui fonde l'ordre institutionnel de la collectivité. En un mot, Hegel incarnerait en quelque sorte au niveau philosophique, le grand médiateur de la pensée politique moderne. Dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit en effet ceci :

La grande méditation de la liberté par Hegel permet de comprendre que la bonne volonté par elle-même, n'est pas une liberté vraie, tant qu'elle ne dispose pas des moyens pour la réaliser... La liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut-être à sa génération spontanée⁹⁷.

Toutefois, l'État hégélien ne satisfait pas Lévinas, pour deux raisons essentielles :

- 1) la première c'est que sa réalisation dépend d'une eschatologie du progrès qui fait dépendre la maturité de la relation éthique de l'évolution de l'histoire, dont rien ne permet de compter sur ses promesses, mais exige à l'inverse des millions de victimes pour son avènement final ;
- 2) la seconde tient au fait que l'État moderne tend peu à peu à substituer l'ordre juridique aux injonctions singulières de l'éthique, laissant ainsi évoluer la société vers un formalisme qui ne rend nullement justice aux éléments les plus faibles de cette société. Autrement dit, Lévinas laisse déjà entendre qu'une organisation strictement laïque de la collectivité ne sera jamais à la hauteur des exigences de la responsabilité morale.

Certes, dans l'ensemble de son œuvre, l'on constate que Lévinas oscille entre deux positions contradictoires, entre lesquelles il nous faudra bien choisir, si nous persistons à prolonger sa réflexion dans le sens que nous avons annoncé en introduction. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, publié une dizaine d'années après *Totalité et Infini*, la relation éthique, une fois réinscrite dans un ensemble pluriel, s'avère limitée par l'introduction d'une instance elle aussi médiatrice :

⁹⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 269.

l'arbitrage du Tiers. Aussitôt qu'une tierce personne s'immisce d'une manière quelconque dans le face-à-face du moi et d'autrui, l'asymétrie originaire se voit corrigée au profit d'une structure triangulaire qui deviendra la structure transcendantale de toute forme de relation sociale. Au sein de cette structure, les individus se réapproprient leurs droits, se rangent à nouveau dans l'ordre d'une justice distributive où l'égalité le dispute aux revendications émises au nom de l'asymétrie. Lévinas exprime ce revirement ainsi :

L'extraordinaire engagement d'Autrui à l'égard du Tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, au commerce et à la philosophie et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe⁹⁸.

Le principe de la proportionnalité, héritée de la règle selon la formule du jurisconsulte romain Ulpien « *suum cuique tribuere* »⁹⁹ réaffirme ici sa préséance sur le caractère anarchique de la relation en face-à-face, et les individus redeviennent semblables et égaux, comme le veut notre justice démocratique.

Lévinas en est-il resté là, nous laissant dans l'aporie que Hegel avait tenté de surmonter à sa façon ? Rien n'est moins sûr. Dans un article de 1971 « État de César et État de David »¹⁰⁰, Lévinas propose une étude comparative entre la tradition politique occidentale, des Grecs jusqu'à nos jours et la conception politique judaïque inspirée de la lecture du Talmud. La pensée politique de Thomas Hobbes y est particulièrement commentée, et surtout critiquée, en raison de son exposé sur l'État tel qu'il est présenté dans le *Léviathan*, son ouvrage le plus connu. Néanmoins, il n'est pas insignifiant non plus que Lévinas lui reconnaisse certains mérites. Il lui paraît vain, en effet, de s'ériger, au nom de la morale, contre les contraintes imposées par la réalité politique, qu'elle soit celle de l'époque de Hobbes ou la nôtre. Il établit même quelques rapprochements entre la philosophie de Hobbes et l'exégèse rabbinique, reconnaissant au pouvoir du Prince son caractère nécessaire, afin que les hommes ne s'entre-tuent pas entre eux. De ce fait, il récusé le postulat de Rousseau selon lequel l'homme serait bon par nature et animé de bons sentiments, mais il n'en justifie pas pour autant l'existence d'un État uniquement fondé sur la peur et par là même sur la violence. Si on le prend à la lettre, ajoute-t-il, ce modèle politique ne peut rien promettre d'autre que la satisfaction des besoins élémentaires, l'efficacité de sa bureaucratie et la production de technique efficace pour dompter l'état de nature.

⁹⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 201.

⁹⁹ Cette expression latine signifie : rendre à chacun son dû.

¹⁰⁰ Emmanuel LÉVINAS, « L'État de César et l'État de David », *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 216.

Pour surmonter cette contradiction, Lévinas choisit l'État de David, parce qu'il est sous-tendu par l'effort de réaliser les aspirations à la paix et à la justice issues de l'éthique et l'espérance de dépasser l'ère des États. Dans cette optique, le modèle esquissé par Hobbes reste un chemin à parcourir plutôt qu'un but à atteindre. Lévinas en appelle d'ailleurs au renoncement d'une rédemption de l'humanité grâce à l'intervention d'un messie. Il faut, nous dit-il, parvenir à penser une instance éthique qui serait en mesure d'aller au-delà de l'État, et de toute eschatologie du progrès¹⁰¹. Tant le messianisme juif que le messianisme chrétien, tant l'idée d'une fin apocalyptique de l'histoire que celui d'une rédemption des âmes par un Jugement dernier situé hors de l'histoire, doivent laisser la place à une autre forme de délivrance : celle qui serait acquise par une réforme de l'être humain qui coïnciderait avec l'avènement d'une éthique ouverte sur la possibilité de transcender l'histoire et pour y introduire une interruption qui permettrait d'exercer la bonté dans un présent vivant. En d'autres termes, il s'agirait de restituer à chaque instant propre à la rencontre des hommes entre eux, une signification qui excède l'alibi des circonstances et l'explication par les causes, pour rendre au vocatif, qui est le mode verbal de l'éthique par excellence, toute sa vitalité. Car, c'est parce que l'homme éthique a la possibilité, en prenant conscience de ce qui fait de lui un homme, de se soustraire à l'enchaînement linéaire et au jugement de l'histoire qui se conjugue exclusivement à l'accusatif, qu'il est en mesure d'établir avec le temps un rapport absolument nouveau et singulier : « Le salut n'occupe pas un bout de l'histoire - sa conclusion. Il reste à tout moment possible »¹⁰².

Dans ce texte, comme dans d'autres où Lévinas s'inspire directement de la Bible ou des sources talmudiques, nous pouvons constater que l'auteur tourne résolument le dos à toute théorie politique stricto sensu. Il y est à nouveau uniquement question de l'expérience éthique, qui certes vient troubler ou perturber l'ordre politique, mais non d'un idéal régulateur qui viendrait schématiser ce dernier. En un certain sens, nous nous retrouvons en terrain connu : à savoir celui d'un appel à la responsabilité subjective, ici élargi à tous et à toutes, devant l'apparition du visage du prochain, de sa vulnérabilité, mais certainement pas aux prises avec un idéal institutionnel. Quelles que soient ses vertus, ce type de messianisme n'a trait qu'aux moments instantanés où l'être humain se comporte en faisant fi des règles qui régissent ordinairement la vie en communauté – qu'il s'agisse des convenances, de la constitution d'une cité ou plus simplement des lois qui conditionnent la citoyenneté.

¹⁰¹ Cf. Emmanuel LÉVINAS, « Au nom de l'autre », *Philosophie Magazine*, n° 28, avril 2009, p. 64-77.

¹⁰² E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 114.

Il n'est donc pas déplacé de dire qu'il ne résout en rien le dilemme que Hegel avait tenté de surmonter.

C'est pourquoi, il nous faut revenir impérativement aux oscillations exprimées par Lévinas à propos de la pensée de Hobbes, et où il est explicitement question de l'exercice du pouvoir qui fait partie de notre thème central. Il n'est évidemment pas acquis que nous devions nous arrêter au Léviathan pour problématiser ce que devrait être cet exercice pour rester compatible avec l'éthique lévinassienne. Au vrai, nous devons prévoir une étape supplémentaire, laquelle aura pour tâche d'inclure l'œuvre de Rousseau, ou pour le moins les passages de celle-ci qui ont explicitement trait à l'articulation de l'éthique et de la responsabilité des gouvernants. Ce n'est que lorsque cette étape sera franchie, que nous serons en mesure de prendre la mesure de l'utilité de notre cheminement qui, le lecteur l'aura compris, prend son départ dans la pensée de Lévinas pour tenter d'aborder des rivages qu'il n'a pas beaucoup explorés.

8. La violence, Autrui et le Tiers chez Lévinas

Il est rare que l'on retienne de Lévinas son enseignement sur ce qu'est la violence, malgré le fait qu'il ait vécu l'hitlérisme et qu'il ait écrit à son sujet dès 1936. La raison en est qu'il ne cesse de répéter, dès 1951 que « dans le face-à-face avec autrui, avec son visage, il est impossible de tuer »¹⁰³. Et il ajoute deux ans plus tard : « L'action violente ne consiste pas à se trouver en rapport avec l'Autre ; c'est précisément celle où on est comme si on était seul »¹⁰⁴.

Éthiquement, il est impossible de tuer une personne humaine. La violence – a fortiori le meurtre – surgit en l'absence d'éthique, en d'autres termes, sans respect du visage humain. Elle vient de la non-considération d'un individu en face. C'est ainsi que le Moi est sans cesse obligé d'être exigeant envers lui-même pour ne pas commettre la violence et surtout pour ne pas tuer l'autre ! Et dans la société, il doit se poser des questions si l'autre en face n'est pas le bourreau d'autre personne.

Comment se fait-il qu'il y ait une justice ? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce

¹⁰³ Emmanuel LÉVINAS, « Le moi et la Totalité », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1954, p. 358.

Emmanuel LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1948, p. 24.

¹⁰⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 43.

que je sais ce que mon prochain est par rapport au tiers ? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ?¹⁰⁵.

C'est dire que juger la violence de l'autre et des autres personnes relève de la justice : il faut comparer, peser, penser, délibérer ; cela suppose le recours aux lois et même à l'État et ses institutions.

Je dois porter jugement là où je devais d'abord prendre des responsabilités. Là est la naissance du théorétique, là naît le souci de la justice qui est le fondement du théorétique¹⁰⁶.

Par ailleurs, l'État doit considérer aussi le visage humain parce que laissé à lui-même, sans éthique, il devient tyrannique.

Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice ; mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'État ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face. Mais en revanche, c'est à partir de la relation avec le visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État¹⁰⁷.

Au départ, Lévinas n'établit aucun lien explicite entre la justice et l'État de Droit. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* le problème reçoit sa solution par un appel à la patience. L'institution n'est donc pas forcément productrice de lois ou de droits. Elle ne le sera que dans un second temps. Dans l'ouvrage que nous venons d'évoquer, l'institution renvoie d'abord à une formation première, expression par laquelle Lévinas traduisait l'*Urstiftung* de Husserl dans les Méditations Cartésiennes. En l'occurrence, il s'agit de la fondation transcendante de l'intersubjectivité qui a d'entrée de jeu, dans sa pensée, une portée théologique. Il ne renoncera à celle-ci que lorsqu'il prendra clairement conscience qu'il ne peut – provisoirement en tous les cas – concevoir son éthique dans le cadre d'une société exclusivement fondée par le messianisme. À ce moment, dans *Dieu, la mort et le temps*, il consentira d'expliquer le lien qu'il faut nécessairement établir entre l'éthique et l'État.

Ce revirement n'est pas sans conséquence. En 1953, il écrit : « Concevoir et réaliser l'ordre humain, c'est instituer un État juste, qui est, par conséquent, la possibilité de surmonter les obstacles qui menacent la liberté. C'est le seul moyen de la préserver de la tyrannie »¹⁰⁸.

¹⁰⁵ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 84.

¹⁰⁶ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 122.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁸ E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, op. cit., p. 34.

Cette réhabilitation de l'État entraîne une multitude de questions dérivées, telle que celle d'un ordre juridique mondial, du droit d'un État à l'autodéfense, de la protection des civils – questions d'autant plus brûlantes que Lévinas, dans *Totalité et Infini*, insistait sur le fait que c'était avant tout la philosophie occidentale qui, non seulement justifiait la guerre de la façon la plus éloquente, mais qu'elle était elle-même constituée comme un vaste champ de bataille.

Semblable interrogation est rendue d'autant plus difficile à conduire que Lévinas s'était préalablement inspiré de textes messianiques, puisés dans le Talmud qui, loin d'éradiquer la violence, en produit une nouvelle, inhérente à cette conception messianique de l'État elle-même :

Parce qu'au moment messianique, il faut qu'il (l'État) sacrifie les méchants aux bons. Parce que dans l'acte juste il y a encore une violence qui fait souffrir. Même lorsque l'acte est raisonnable, il comporte une violence... Voilà pourquoi l'engagement nécessaire est si difficile au juif, voilà pourquoi le juif ne peut pas s'engager sans se désengager aussitôt, voilà pourquoi il lui reste toujours cet arrière-goût de violence, même quand il s'engage pour une cause juste ; jamais le juif ne peut partir en guerre les drapeaux déployés, et aux accents triomphants des musiques militaires et avec la bénédiction d'une Église¹⁰⁹.

D'où l'on peut conclure qu'une action juste et rationnelle ne suffit pas à faire l'économie de la violence, mais qu'elle la contient en elle-même, ainsi que l'atteste cet arrière-goût amer qui continue à poursuivre celui qui a tué son ennemi pour se défendre.

Notons en passant que Lévinas s'exprime de façon semblable à propos de la défense légitime d'Israël envers le monde arabe, tout en faisant ici explicitement référence à l'État qui incarne le Tiers et, de ce fait même, tous ceux et celles qui méritent d'être défendus :

Ma résistance commence lorsque le mal qu'il me fait (autrui), est fait à un tiers qui est mon prochain. C'est le tiers qui est la source de la justice, et par là de la répression justifiée ; c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête par la violence la violence de l'autre¹¹⁰.

Dans une perspective ultérieure, Lévinas corrige quelque peu ce point de vue :

Autrui vous concerne même lorsqu'un tiers lui fait du mal, et par conséquent vous êtes là devant la nécessité de la justice et d'une certaine violence. Le tiers n'est pas là par accident. En un certain

¹⁰⁹ E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, op. cit., p. 108.

¹¹⁰ Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 134.

sens, tous les autres sont présents dans le visage d'autrui... Mais je suis responsable de la persécution des prochains. Si j'appartiens à un peuple, ce peuple et mes proches sont aussi mes prochains. Ils ont droit à la défense comme ceux qui ne sont pas proches¹¹¹.

Précisons que le prochain est ici quasi synonyme de voisin, alors que le proche est une personne qui peut être plus proche de moi que le prochain ; il peut être un ami d'une nationalité différente.

Quoi qu'il en soit, ce qui importe ici, c'est que la nécessité d'un État juste et protecteur a pour motivation, par contraste avec la théorie de Hobbes, non la peur que j'éprouve en songeant aux dangers encourus par ma propre vie, mais ma crainte pour la vie ou la sécurité de l'autre. C'est la raison pour laquelle Lévinas envisage la possibilité que ce soit aussi le tiers qui fasse usage de la violence, l'autorisant ainsi à fournir une réponse explicite à la question de l'extension de l'autodéfense à celle de la défense de tout autre que soi. Il en vient alors à conclure que je dois user de violence et protéger les autres, au point de devoir mourir et de me sacrifier moi-même pour ces autres. Par là même, le privilège accordé aux prochains et leur prévalence sur les autres, lorsqu'ils ont droit à la défense, sont définitivement abolis.

Car la responsabilité n'a plus de limites et le moi n'est jamais quitte envers autrui sous prétexte d'avoir pris la défense de la communauté de ses prochains ou de ses proches. Certes, ajoute-t-il,

il y a certainement à côté de ce sentiment de responsabilité illimitée une place pour une défense restreinte, car il ne s'agit pas toujours de moi mais de mes proches qui sont mes prochains. À cette défense, je donne le nom de politique, mais de politique nécessaire sur le plan éthique. À côté de l'éthique, il y a place pour la politique¹¹².

À la condition, donc, que celle-ci soit passée au crible de la justice. C'est au moment où nous rapprocherons les positions de Lévinas de celles de Hobbes, concernant le lien entre la justice et l'institution de l'État, que nous serons en mesure d'explicitier davantage le lien, ici encore sous-jacent, entre justice et sécurité, entre subjectivité et citoyenneté, entre le Tiers et l'ordre politique.

Comme nous l'avons annoncé auparavant, ces quelques concepts fondamentaux de la pensée de Lévinas constituent la trame, voire la substance, de notre réponse au questionnement initial de notre recherche. Nous avons souligné dans ce chapitre le primat de l'éthique

¹¹¹ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 123-125.

¹¹² Emmanuel LÉVINAS, « Israël : éthique et politique », entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut), *Les Nouveaux Cahiers*, n° 71, 1983, p. 291.

dans son œuvre saisie globalement. D'emblée le visage, autrement dit, la vulnérabilité d'autrui en face me remet en question. Cette remise en question d'une part m'oblige, non seulement, à ne pas le tuer ou à ne pas commettre la violence ou le mal, mais plus, à faire le bien ; concrètement : à être responsable à l'égard d'autrui et à l'égard du tiers, c'est-à-dire de ceux qui excèdent les limites de ma proximité. D'autre part, cette remise en question dans la relation avec l'autre, m'enseigne aussi à réfléchir en sorte que ma bonté devienne synonyme de justice : ma bonté pour l'autre ne doit pas exclure ma bonté pour le tiers ou pour les autres. Cela implique en effet un sens de la mesure, autrement dit la limitation de la bonté par le jugement – qui est l'autre par rapport au tiers, ou aux autres ? Quelle est la vérité du rapport entre le proche et le Tiers ? À qui donner la priorité et pourquoi ?

Cette conviction de l'auteur de *L'éthique comme philosophie première* selon laquelle la découverte de la vérité se fait dans la relation avec l'autre, et qu'elle a pour but la réalisation de la justice, est à la base des chapitres qui vont suivre. C'est pourquoi nous devons d'abord en expliciter l'enjeu concret en expliquant pourquoi Lévinas place *la responsabilité* au centre de cette relation avec l'autre. « [Cette relation] ne se noue, en effet, que comme responsabilité [...] »¹¹³.

¹¹³ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 93.

CHAPITRE IV

Lévinas : Le langage et la responsabilité à l'égard d'autrui

À la différence de ce qu'enseigne Heidegger pour qui la vérité est découverte et ne se dévoile que par l'individu authentique qui ne se cache pas derrière les discours anonymes du « on », chez Lévinas la découverte de la vérité nécessite la présence de l'autre, notamment de l'autre homme. « La vérité se cherche dans l'autre [...] »¹¹⁴, dit-il.

Nous apercevons là une tout autre façon de rechercher la vérité. Cette démarche diffère des conceptions courantes que nous avons passées en revue auparavant. À travers des dialogues de Socrate, nous avons exposé le point de vue familier selon lequel la vérité est au plus profond de nous. Elle est endormie au fin fond de nous-même et nous l'avons oubliée, nous ne nous en souvenons même pas, nous ne nous rendons pas compte de son existence. Il nous faut un maître pour la réveiller en nous. Le maître, ou l'interlocuteur du moi, n'est ici qu'un réveil pour aider le moi à prendre conscience et à se souvenir de la vérité oubliée.

Dans cette perspective habituelle, le processus de la quête de la vérité a lieu à l'intérieur du moi. Même chez Heidegger qui propose une analyse critique de la conception traditionnelle de la vérité, nous avons vu aussi que celle-ci n'est découverte que par le moi authentique.

Nous saisissons déjà ce qui distingue la pensée de Lévinas quant à la question de la vérité. À partir de lui, nous comprenons que la quête de la vérité suppose l'ouverture à l'autre, à ce qui n'est pas toujours-le-même. Elle n'est possible que par la relation à l'autre, que par la sortie du moi vers l'autre.

Tout comme Heidegger, Lévinas se méfie également du langage, lorsqu'il s'agit de rhétorique ou de bavardage. Mais il ne partage pas l'idée de son maître et de la pensée courante qui fait l'éloge du silence pour déjouer les pièges et les artifices du langage.

Il existe dans la philosophie et dans la littérature contemporaine, une exaltation du silence. Le secret, le mystère, l'insondable profond d'un monde sans paroles ensorcelant. Bavardage, indiscretion, prétention – la parole rompt ce charme. On oublie volontiers, que, lieu naturel de la paix [...] le silence est aussi l'eau stagnante, l'eau qui dort où croupissent les haines, les desseins

¹¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 56.

sournois, la résignation et la lâcheté. On oublie le silence pénible et pesant [...]. On oublie l'inhumanité du monde silencieux¹¹⁵.

Lévinas parle ici du non-dit enfoui dans le silence, des questions qui sont recouvertes par le silence, du silence sur le silence. Le silence n'apporte pas seulement le calme que l'on présuppose habituellement. Il ne favorise pas seulement l'écoute et la compréhension telles que Heidegger les conçoit. Il est aussi le terreau du mal. Il n'a pas que des aspects positifs, il a aussi des effets toxiques qu'il convient de mettre au jour. Nous constatons la pertinence de cette critique du silence dans la réalité quotidienne. Le silence peut cautionner un mal sournois, dissimulé. Il donne carte blanche à ceux qui refusent d'avouer leurs délits ou leurs crimes. Il est même un terrain propice pour ceux qui camouflent quelque chose d'inavouable, en place de parler en faveur de faits qu'ils ont constatés !

Pour éviter ce piège, il faut parler à l'autre et ne pas se contenter de penser ou de mener un dialogue à l'intérieur¹¹⁶ de soi. Il faut s'ouvrir à l'autre. Cette ouverture, pour devenir effective, n'attend pas de retour. Aller vers l'autre sans attendre de retour – ni d'intérêt – pour soi. La recherche de la vérité n'a pas en vue un intérêt égoïste : « [Elle] n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin, ni par le souvenir d'un bien perdu »¹¹⁷ précise Lévinas.

Tentons d'éclaircir cet obstacle à la vérité qu'est la recherche de l'intérêt propre. À ce propos Lévinas aborde en premier lieu la dimension corporelle de l'homme.

« Seul un sujet qui mange peut-être pour l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. »¹¹⁸

Le moi n'arrive pas à chercher la vérité s'il a faim parce que dans cette situation il est obligé de chercher à répondre à un besoin vital afin de sauvegarder son existence. À l'inverse, s'il dispose de ce qui répond à ses besoins, s'il vit dans le confort et ne cherche que son intérêt, il n'arrivera pas non plus à la trouver ; ou ne s'en souciera pas. C'est dire que parler de la vérité, chercher la vérité n'est pas compatible avec la recherche primordiale de l'intérêt personnel.

L'ouverture à l'autre – vocable qui, chez Lévinas, implique aussi l'extériorité, l'étrangeté, l'inconnu – n'est effective qu'en écoutant et en répondant à la parole de l'autre, de celui qui n'est pas moi, de celui qui n'est pas toujours-le-même. C'est de l'autre que nous pouvons recevoir

¹¹⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Œuvres complètes*, t. 2 : *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Bernard Grasset/Imec, 2009, p. 69.

¹¹⁶ Platon appelle la pensée : le dialogue de l'âme avec elle-même.

¹¹⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁸ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 119.

un enseignement nouveau – qui n'était pas en nous et que nous ne connaissions pas auparavant – nous menant sur le chemin d'une vérité partagée. L'enseignement d'autrui procède d'une autre dynamique que la maïeutique socratique¹¹⁹ ou la réminiscence chère à Platon. Il est un nouvel enseignement : ce que l'apprenti ou l'étudiant ou le disciple ne possédait pas encore avant la rencontre d'un maître. Ce n'est pas un éveil d'une pensée qui était déjà en moi mais une nouvelle pensée que j'ai apprise de l'autre, et qui modifie ma façon de voir les choses et de m'y intéres-ser :

Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, précise notre auteur, mais comme une attitude du Même à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui [...], irréductible à une conscience de... Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question¹²⁰.

Le langage, dans son acception lévinassienne, qui permet la relation du moi à l'autre n'est pas seulement un outil pour exposer un raisonnement ou développer une argumentation. Il conditionne la pensée elle-même. C'est donc de l'interlocution avec un inconnu ou avec la part inconnue de l'autre que vient le savoir, et avec lui une nouvelle façon de voir le monde. Nous comprenons mieux ici l'importance que Lévinas accorde à cet autre, à ce qui est étranger et insaisissable chez lui, ainsi qu'apparaissent souvent ceux que nous considérons comme nos maîtres : « L'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y a que l'homme qui puisse m'être absolument étranger »¹²¹.

L'étranger n'est pas seulement l'étranger au sens courant du terme. Il n'est pas seulement celui qui ne vient pas de la même origine ou du même pays que moi. L'étranger c'est celui qui contient une face extérieure à notre sphère propre. L'autre homme est, en effet, toujours un étranger, sauf s'il se présente dans le camouflage d'une fonction conventionnelle. Et c'est par et dans l'ouverture à cette altérité que la vérité est accessible. « La relation avec autrui, notre maître, rend possible la vérité. »¹²², affirme Lévinas. Elle se manifeste dans le face-à-face avec celui-ci, plus précisément dans son regard et son visage.

¹¹⁹ Remarquons que la pensée de Lévinas sur l'enseignement se distingue de la fameuse maïeutique de Socrate. Pour Socrate, l'autre ne m'enseigne pas, il ne fait que réveiller ce qui a été déjà en moi. Lévinas l'explique : « [La] primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors » (*TI*, p. 34). En effet, chez Socrate et aussi chez Platon dans sa théorie de la réminiscence, l'enseignement venant de l'autre n'est pas nouveau car il n'est que le réveil de ce qui a été en moi, de mon passé immémorial.

¹²⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 224.

¹²¹ *Ibid.*, p. 71.

¹²² *Ibid.*, p. 68.

Nous percevons ainsi la différence de statut qu'occupe la vérité dans la pensée de Heidegger et dans celle de Lévinas. Pour l'auteur d'*Être et Temps*, la vérité ne se dévoile que par un être capable de questionner les évidences, d'en rechercher le fondement ou la signification jusqu'alors occultée, et donc de renoncer à ses préjugés et de garder le silence lorsqu'il est confronté à l'énigme sur laquelle il serait tenté de bavarder. Pour l'auteur d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la vérité luit dans le regard du visage de l'autre homme.

« Qu'est ce qui se montre [...] dans la vérité ? Et qui regarde ? »¹²³. Chez Lévinas, la manifestation de la vérité n'est perçue que dans la relation interpersonnelle et, notamment en face des plus faibles, des démunis ! Pourquoi ? Parce qu'ils ne peuvent laisser indifférents celui qui les regarde.

La question « qui regarde ? » appelle le regard au lieu originel du sensé, c'est-à-dire de ce qui appelle à la responsabilité. Autrement dit, c'est le visage d'autrui qui nous regarde. Il nous regarde au double sens du terme : il nous questionne et nous concerne.

C'est dans ce contexte de face-à-face avec autrui que le langage prend son sens. Il est une des modalités de la responsabilité dans l'acception lévinassienne. Celle-ci en appelle à une réponse que nous sommes seuls à pouvoir donner, et à laquelle nous ne pouvons nous dérober. La vérité, en résumé, n'est pas autre chose que ce qu'une telle rencontre exige implicitement ou explicitement. Elle va donc de pair avec la découverte de notre responsabilité.

Sur la base de cette première approche, tâchons maintenant d'élucider l'importance du langage pour la relation du moi à l'autre. Car c'est par le langage que la relation entre le moi et l'autre – qui ne font pas nombre – devient possible. Expliquons ensuite pourquoi cette relation n'est authentique que si elle témoigne de la proximité du moi à l'autre. En d'autres termes, le langage responsable envers autrui ne se réduit pas à ce qui est seulement dit.

1. L'importance du langage pour la relation du moi à l'autre

Le moi et l'autre sont radicalement différents, mais leur relation devient possible grâce au langage. Telle est l'importance du langage pour la relation du moi à l'autre : il rend possible la relation de deux étants qui n'ont pas de lien. Pour mieux saisir cette importance, exposons d'abord la singularité et du moi et d'autrui. Cela nous aidera à mieux comprendre en quoi le moi et l'autre ne font pas nombre, en quoi l'autre est infiniment différent de moi, en quoi il n'est pas moi. Ensuite,

¹²³ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 43.

tâchons de répondre à la question de savoir pourquoi de tels étants radicalement différents et n'ayant pas de lien peuvent créer une relation qui n'est pas superficielle mais qui s'avère authentique : qu'est-ce qui est impliqué par la présence de l'autre ? Ce faisant, rappelons d'emblée que pour Lévinas l'altérité d'autrui est tellement absolue qu'elle m'interpelle et m'oblige à aller vers lui pour le servir. C'est là que commence la relation. En d'autres termes, le visage m'interpelle et rend possible la relation du moi à l'autre. Décrivons maintenant la singularité du moi et l'altérité de l'autre de sorte à comprendre pourquoi leur relation n'est pas évidente.

1.1 La singularité du moi n'est pas formelle

Je me distingue moi-même de moi-même et, dans ce processus, il est immédiatement (évident) pour moi que ce qui est distinct n'est pas distinct. Moi, [...] je me repousse moi-même, mais ce qui a été distingué et posé comme différent est, en tant qu'immédiatement distingué, dépourvu pour moi de toute différence. La différence n'est pas une différence, le je, comme autre n'est pas un « autre »¹²⁴.

Citant dans ses propos, cette analyse de Hegel, sur l'identification du moi, Lévinas partage, en l'occurrence, avec ce philosophe allemand la conception du moi comme étant le Même : moi c'est moi. Le moi a beau faire son introspection, il demeure lui-même. Il reste toujours lui-même bien qu'il se pose comme autre dans son exercice de conscience de soi. « L'altérité du je, qui se prend pour un autre [...] n'est que le jeu du même »¹²⁵.

C'est dire que le moi, selon Lévinas, ne s'identifie pas à partir de l'exercice de la conscience de soi ; par rapport à moi-même, le moi reste toujours le même. Il ne s'identifie pas non plus par rapport à l'autre :

L'identification du même n'est pas [...] une opposition dialectique de l'autre, mais le concret de l'égoïsme [...]. Si le même s'identifie par simple opposition à l'autre, il ferait partie d'une totalité englobant le même et l'autre¹²⁶.

En effet, la singularité du moi n'est pas formelle. Concrètement elle s'éprouve dans son égoïsme, dans sa jouissance de la vie. Lévinas l'explique d'une autre manière : « Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Égoïste sans référence à autrui [...] »¹²⁷.

¹²⁴ Voir E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 25 -26.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 142.

Telle est la singularité du moi, pour emprunter les termes de Spinoza, elle se caractérise par le *conatus*. Ainsi, à partir de Lévinas, nous voyons qu'en lui-même le moi s'identifie par lui-même non pas d'une manière formelle mais, d'une manière concrète : le moi est égoïste. Mais étant donné que le moi est toujours en face de l'autre homme, cette identité du moi, cet égoïsme du moi est aussitôt perturbé. « Le *conatus* essentiali naturel d'un moi souverain, est mis en question devant le visage d'autrui »¹²⁸. L'autre en face interpelle le moi, ne le laisse pas indifférent.

1.2 Au niveau métaphysique l'autre n'est pas une altérité formelle

Le terme « autre » signifie tout ce qui n'est pas moi, tout ce qui est en dehors de celui qui parle. Lévinas distingue d'abord l'autre métaphysique de l'autre du besoin, séparé de moi lui aussi. Le pain qu'on mange, le pays qu'on habite, le paysage qu'on contemple est « un monde, de prime abord, autre »¹²⁹. Ils sont à notre disposition. Ils nous servent à satisfaire notre besoin, à procurer de la jouissance. Nous pensons souvent qu'ils sont ou peuvent être en notre possession. C'est le monde ou la nature que nous voulons maîtriser, que nous voulons réduire à notre connaissance afin de les transformer à notre guise et quelquefois pour notre perte¹³⁰.

Par contre, l'autre métaphysique, qui nous intéresse plus particulièrement, ou l'absolument autre, n'est pas le monde de prime abord autre que le moi s'efforce de transformer pour ses besoins. « Ce qui est absolument autre ne se refuse pas seulement à la possession, mais la conteste »¹³¹. Il n'est pas – à l'instar de ce que nous avons vu ci-dessus – un objet de jouissance, ni un moyen pour le moi. Il est autrui. « Pour moi, autrui c'est l'autre homme »¹³².

L'autre au sens humain du terme n'est pas à définir par analogie avec moi. Il n'est pas un autre moi – un alter ego – tel que Ricoeur le conçoit. Selon ce philosophe, lors de son entretien avec Lévinas dans l'émission « Le Bon plaisir de Paul Ricoeur » produite par E. Hirsch pour *France Culture*, le 21 février 1985 : « Lorsque je désigne un alter ego, il

¹²⁸ Emmanuel LÉVINAS, « Philosophie et transcendance », in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. I : *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 45.

¹²⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 26.

¹³⁰ Nous pensons ici au changement climatique aujourd'hui dû, selon les 97,1% des scientifiques travaillant sur ce sujet, aux activités humaines voulant toujours exploiter au maximum la nature pour ses besoins égoïstes. Cf. Conférences des Nations Unies sur les changements climatiques, décembre 2015, [en ligne] : <http://www.cop21.gouv.fr/comprendre/10-photos-pour-voir-que-le-monde-change/> (consulté le 15 février 2016).

¹³¹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 27.

¹³² E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 128.

faut que je puisse transférer le signe ego sur la deuxième personne pour qu'elle soit une personne ».

Cette pensée du philosophe français, appartenant au courant de l'herméneutique, exprime clairement la conception habituelle qu'on a de l'autre homme. Le moi, dans sa rencontre avec l'autre, transpose son idée – qu'il a déduite de ce qu'il sait de lui-même – à l'autre. En filigrane, dans pareille acception, le moi et l'autre ont une égalité parfaite. Cela veut dire que l'autre n'est pas véritablement autre, il n'est qu'un autre moi.

Contrairement à cette conception ricœurienne de l'autre comme alter ego, nous constatons avec Lévinas que l'autre échappe à ce miroitement conceptuel. Il ne se définit pas par rapport à moi. Il est l'étant qui refuse toute reconnaissance ; l'idée qu'on se fait de lui ne correspondra jamais à son altérité.

À partir de Lévinas, nous découvrons ici que la conception classique de la vérité conçue comme adéquation n'est plus de mise pour l'approche de l'autre. Cette inadéquation dans l'approche de l'autre n'est pas seulement pertinente du point de vue épistémologique. Nous verrons qu'elle correspond aussi au niveau de la réponse du moi et de l'appel de l'autre : la réponse à l'appel de l'autre n'est en effet jamais suffisante puisque sa responsabilité est infinie. Pour la vérité et la justice, ma dette envers l'autre est toujours en excès par rapport à ce que j'estime être mon droit.

En effet, l'autre ne se comprend que dans son quant-à-soi. Son altérité ne peut être perçue définitivement dans sa différence, dans son inégalité par rapport à moi. Elle ne se définit pas formellement par ce qui le distingue de moi ou d'un autre que lui. Notre auteur précise les choses ainsi :

L'autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est qu'un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même, autre d'une altérité constituant le contenu même de l'autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l'autre ne serait pas rigoureusement autre par la communauté de frontière, il serait à l'intérieur du système, encore le Même¹³³.

À ce niveau métaphysique, nous voyons nettement en quoi la pensée de Lévinas diffère de ce qu'on appelle la démonstration par l'absurde¹³⁴. Ce mode de raisonnement – dont notre philosophe s'écarte

¹³³ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁴ La démonstration par l'absurde est, en quelque sorte, la définition de soi à partir de la négation de son contraire. Ainsi, par exemple, en mathématique, le positif se définit par la négation du négatif et vice-versa.

dans son approche d'autrui – est monnaie courante dans la logique dont le but est de produire des raisonnements valides, supposés équivaloir à la vérité. La logique, surtout si elle est symbolique, opère en effet par formalisation. On part du concret que l'on symbolise par de simples entités abstraites que l'on schématise ensuite sous la forme d'équations. Si le schéma est valide, il est toujours vrai quel que soit son contenu. À titre d'exemple, si l'énoncé "p" est vrai, sa négation "non-p" est toujours fausse. Et inversement, si "p" est faux, sa négation est vraie.

Cette logique n'est évidemment pas applicable à la compréhension d'autrui. Aborder autrui ne commence pas par la connaissance ou la non-connaissance des attributs spécifiques du moi. Et ce, parce que le moi et autrui sont a priori incommensurables. Le moi n'est pas le contraire de l'autre. Il en résulte que la technique du raisonnement par l'absurde ou du tiers exclu est mise en échec lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui tient à distance l'existence d'autrui.

Jusqu'ici nous n'avons donné que des définitions négatives d'autrui. Nous avons expliqué ce que l'autre n'est pas : il n'est ni un autre moi, ni le contraire de moi. On ne peut pas réduire l'autre au savoir qu'on en a mais on peut lui parler et découvrir la vérité grâce à lui. La relation avec lui est concrète, mais en même temps ne se limite pas à cette concrétude ! Elle la dépasse. Elle ouvre au « plus que » : ce qu'on voit, ce qu'on touche, ce qu'on pense, ce qu'on expérimente. Elle dépasse et précède toute connaissance – tels le contenu des informations et notamment la connaissance de l'autre ou plutôt la prétention à la connaissance de l'autre – qui se joue en elle. Elle est le déracinement du moi de lui-même pour aller vers l'autre. Elle est la relation du moi avec l'extérieur, avec l'inconnu. Elle est la relation avec qui la pensée ne peut pas connaître, non pas à cause de la faiblesse de celle-ci, mais du fait que l'autre est autre. « Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre »¹³⁵. C'est précisément par cette dimension de l'autre irréductible à la connaissance et au pouvoir du moi, que la relation avec lui est, selon Lévinas, métaphysique¹³⁶. C'est par elle que l'humain est possible !

¹³⁵ E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 83.

¹³⁶ La signification de la métaphysique selon Lévinas est différente de celle de Heidegger. Pour l'auteur d'*Être et Temps*, la tradition philosophique n'a pas suffisamment posé la question de l'être ; elle confond l'être à l'étant, elle est onto-théologique non pas ontologique, elle est dans ce sens métaphysique selon le philosophe. Et c'est en réponse à cette confusion de l'être à l'étant, autrement dit à cette métaphysique ou onto-théologique, par la tradition philosophique que Heidegger a réinterrogé de nouveau la question de l'être ; et c'est cela l'ontologie chez lui dont le sens n'est pas non plus celui auquel Lévinas donne à ce terme. Dans l'acception lévinassienne, l'ontologie est la réduction de l'autre au même. Il l'affirme explicitement dans son ouvrage majeur *Totalité et Infini* : « La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'autre au même » (*TI*, p. 33).

Efforçons-nous de comprendre davantage pourquoi on ne peut pas « connaître » l'autre et ce qui constitue son altérité. Désormais, parlons de lui positivement.

Prenons appui sur cette citation de Lévinas :

[...] l'altérité de l'autre homme envers un moi est d'abord – et si j'ose dire, est “positivement” visage de l'autre homme obligeant le moi, lequel d'emblée – sans délibération – répond d'autrui. D'emblée, c'est-à-dire répond “gratuitement”, sans se soucier de réciprocité. Gratuité du pour l'autre, réponse de responsabilité qui sommeille déjà dans la salutation, dans le bonjour, dans l'au revoir¹³⁷.

Ainsi, la perception de l'altérité d'autrui est ressentie en face du visage de l'autre homme qui m'oblige à lui répondre. Concrètement, c'est par le visage que la relation du moi à l'autre, pourtant radicalement différents, devient alors effective. Voyons comment le visage se manifeste concrètement.

2. Le visage est condition de vérité

2.1 Définition négative du visage

Le thème du visage constitue le point de touche de l'éthique lévinassienne. Pour ce penseur de l'altérité par excellence, le visage n'est pas tel qu'on le conçoit habituellement. Ce « n'est donc pas la couleur des yeux, la forme du nez, la fraîcheur des joues, etc. »¹³⁸. Cette définition négative nous évite de ne pas tomber dans le racisme, dans toute forme de discrimination, y compris esthétique, dans l'eugénisme, bref, dans la haine de l'autre :

« C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme un objet. La meilleure façon de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. »¹³⁹, souligne Lévinas.

Par-delà cette visée restrictive, Lévinas précise : « La manière dont se présente l'autre, dépassant l'idée de l'autre en moi, nous l'appelons, en effet visage [...]. Le visage d'autrui détruit à tout moment et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure [...]. »¹⁴⁰, ainsi que notre auteur s'exprime dans un autre ouvrage.

En effet, nous saisissons mieux à partir de Lévinas que, c'est par son visage que l'autre a une dimension qui dépasse largement l'idée

¹³⁷ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 184.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹³⁹ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 79.

¹⁴⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 43.

qu'on projette sur lui. Le visage d'autrui ne peut pas être compris conceptuellement ou formellement, avons-nous dit. Or, ce n'est pas en raison de la faiblesse de notre intelligence que nous ne parvenons pas à l'appréhender mais à cause de sa transcendance.

Car, il est la manifestation même de l'infini, également qualifié d'absolu. C'est-à-dire d'une réalité qui déborde toute aperception parce qu'elle a sa source en elle-même. Pourtant cet infini qui dépasse toute pensée qu'on a de lui est aussi ce qui donne sens à ce que nous faisons. N'avoir aucune relation avec un absolu, c'est être en manque de sens. Car il faut s'orienter en fonction d'un absolu ainsi défini pour signifier sa propre vie dans ce qu'elle accomplit de plus modeste. C'est ce que Lévinas formule succinctement comme suit. « Avoir du sens, c'est se situer par rapport à un absolu »¹⁴¹.

2.2 Le visage est le sens de tous les sens, il n'est en rien tributaire du contexte

L'absoluité ou l'infinité du visage ne donne pas seulement du sens ; elle m'oblige aussi inconditionnellement. Parce qu'elle est infinie, elle ne se limite pas d'entrer dans ma pensée finie, elle ne m'enseigne pas seulement une nouvelle connaissance ; mais, simultanément, elle me commande d'aller plus loin que la pensée qui se satisfait de comprendre ou qui réduit l'objet en tant que tel à la saisie de sa conceptualité. Elle ne me laisse pas rester dans le domaine de la connaissance ou de la compréhension ; elle me reconduit surtout dans le domaine éthique, là où je suis responsable à l'égard de l'autre homme. Et c'est cette pensée de l'infinité du visage que Lévinas décrit comme une « pensée pensant plus – ou pensant mieux – qu'elle ne pensait selon la vérité [...], par-delà la sagesse du connaître, la sagesse de l'amour ou la sagesse de l'amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme »¹⁴².

Nous constatons d'emblée à travers ces propos de l'auteur de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* une inversion de la compréhension habituelle de la philosophie comme amour de la sagesse où cette sagesse est souvent assimilée à une forme du savoir. À partir de Lévinas, pour emprunter ses termes empreints d'emphase, nous découvrirons que la « pensée pensant plus – ou pensant mieux c'est la 'sagesse de l'amour' ». Et cela n'est pas simplement un jeu des mots. L'amour se concrétise dans ce qui est réellement vécu, parlé et agi de l'un-à-l'autre. Et tel que nous avons déjà vu, c'est de cette relation à l'autre que viennent le nouvel enseignement et la sagesse qu'il contient.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴² *Ibid.*, p. IV.

D'emblée, autrui me regarde. Son visage m'appelle et m'interpelle. Le visage manifeste l'infinité de l'autre homme.

À partir de la pensée de Lévinas, nous percevons ce qui fonde la distinction entre le langage sensé et le langage vrai : un langage qui, tout en étant énoncé, ignore le visage humain auquel il s'adresse n'est pas digne de vérité. Une vérité de surplomb qui prétend interpeller, informer, honorer ou même éduquer autrui alors qu'elle le détruit en ignorant sa présence, surtout quand il s'agit d'interlocuteurs vulnérables, ne possède qu'une vérité qui dément son intention de départ, ce que les psychanalystes appellent parfois « double message ». « Le visage est condition de vérité. »¹⁴³, affirme Lévinas. Le visage d'un enfant dont l'expression témoigne de l'incompréhension de ce qu'on lui inflige exige impérativement une réponse, quels que soient les faux-fuyants dont on dispose pour s'en dispenser : c'est seulement à ce moment qu'une telle rencontre peut échapper non seulement à l'absurde, mais au scandale de l'injustice. Le visage revêt ainsi la dignité de ce que Lévinas appelle dans *L'humanisme de l'autre homme* : le sens de tous les sens.

Le jugement de notre philosophe qui touche en plein cœur le malaise de notre époque est tout particulièrement prononcé dans ces mots :

Le monde, dès que l'on s'écarte des humbles tâches quotidiennes, et le langage, dès que l'on s'écarte de la conversation banale, ont perdu leur univocité qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants [...]. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure¹⁴⁴.

Ces propos nous rappellent qu'il est, en fait, difficile de trouver le sens d'une parole de vérité parmi les nombreuses déclarations qui forment comme un bruit de fond dans un désert où chaque être humain passe son temps à chercher ou à conserver sa place, celle qui lui a été assignée par une mécanique sociale qui tourne fou. Noyé par une pluralité des disciplines scientifiques jalousement grillagées par un langage abscons et, où la pandémie actuelle érige sur notre planète une nouvelle tour de Babel, envahie par une « liberté d'expression » qui n'exprime plus autre chose que le vide de toute réflexion soucieuse du sort des populations. Ce problème de l'absurdité de la multiplicité des sens sans

¹⁴³ E. LÉVINAS, *Œuvres complètes*, t. 2 : *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, op. cit., p. 223.

¹⁴⁴ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 37.

relation entre eux a été bien soulevé aussi d'une autre manière par Dany-Robert Dufour dans l'introduction de son ouvrage *Le Divin Marché*.

Figurons-nous un village composé de sept aveugles et de leur accompagnateur. Un jour, tous entendent grand tumulte alentour. Les aveugles pressent leur cornac de les aider à sortir pour s'approcher de... la chose. Le premier touche une défense de l'éléphant et dit : "Attention, c'est une arme de guerre, un sabre ! Le second touche la queue et dit : "Mais non, c'est un objet utile au travail, une corde ! Le troisième touche une oreille et dit : "Calmez-vous, les amis, ce n'est qu'un chasse-mouches ! [...] "Pas du tout ! s'enthousiasme le septième : "C'est de la bonne terre chaude et humide !" – Il venait de tomber dans une des énormes crottes de l'éléphant.

Ils s'arrêtent alors abasourdis et demandèrent à l'accompagnateur : "Sommes-nous devenus fous ? Mais le cornac ne leur répondit pas... Car il était muet.

Les sciences de l'homme sont aujourd'hui dans la situation de ces aveugles [...] chacun rend son docte verdict dans son coin [...]. Dans la réalité, ces aveugles savants portent des noms : ils s'appellent l'historien, le grammairien, l'économiste, le psychanalyste, le sociologue¹⁴⁵.

De cette explication, inspirée d'un conte indien adapté par Dany-Robert Dufour, retenons que l'isolement d'une connaissance en elle-même sans ouverture aux autres la rend insensible aux gens qu'elle est censée concerner. Ainsi en va-t-il par exemple de ces tentatives scientifiquement remarquables, personne ne le conteste, dont la finalité – coloniser la planète Mars – défie le bon sens en se moquant des terriens condamnés à croupir sur une terre dévastée. Dans ces lieux de recherche scientifique privilégiés, censés répondre aux besoins de la démocratie, l'on assiste à des scénarios d'autistes qui se moquent de la tragédie dont pâtit le genre humain. En ce sens, aucune véritable nouveauté ne voit le jour, car chacun s'accroche, pour en tirer profit et en soutirer un petit capital, des bribes que les traditions nous ont laissées après des années de négligence : bio, maison ancienne, chauffage au bois, nourriture régionale, médecine douce, tout cela pourrait donner à croire que la société se préoccupe enfin de diminuer la souffrance de ses membres. En réalité, il ne s'agit que d'une propagande publicitaire de plus destinée à conquérir les quelques parts de marché laissées vacantes. Car si les humains désignés comme responsables de nos sociétés altruistes, se souciaient d'abord des proches, qu'ils gouvernent, ils

¹⁴⁵ Dany-Robert DUFOUR, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007, p. 13.

auraient d'autres ambitions que de ficeler le maximum d'individus devant des écrans électroniques sous prétexte de les libérer et de les faire jouir du progrès technologique. Tout ceci illustre la thèse princeps de Lévinas sur ce point : la relation préoccupée par autrui précède la découverte de tout savoir véritable.

Aussi, face au problème de l'absurdité de l'éclatement des disciplines sans relations entre elles, la lecture de Lévinas nous aide-t-elle à découvrir par où commencer : non point répondre aux revendicateurs de tous les quémandeurs qui estiment que tout leur est dû, mais répondre à l'appel du visage en tant qu'il manifeste les besoins humains authentiques, parce qu'indispensables à l'existence d'une humanité encore non robotisée. La parole vraie plaidera donc aussi bien pour la satisfaction des biens spirituels et culturels que des exigences financières du marché mondial, agroalimentaire ou techno médical. Pour créer du sens, il faut partir de la vérité dans son acception la plus urgente : « Le fait premier de la signification se produit dans le visage, dit Lévinas. Non pas que le visage reçoive une signification par rapport à quelque chose. Le visage signifie par lui-même [...] »¹⁴⁶.

Le visage qui est langage n'est pas en fait à comprendre à l'instar de l'interprétation d'un texte dont il faut contextualiser les mots en s'interrogeant, à titre d'exemple, sur la biographie du locuteur ou sur le contexte de son discours pour appréhender la signification de ce qu'il dit. L'approche du visage ne se fait pas par la contextualisation où il faut recourir à d'autres mots pour en saisir le vouloir dire. Le visage, par sa nudité, sans masque ni ornement, est signification par lui-même. Le visage est la « signification sans contexte »¹⁴⁷.

Le visage de l'autre homme, selon Alain Finkielkraut, « est une voix qui silencieusement commande »¹⁴⁸. De sa vulnérabilité qu'est l'expression du visage, de l'exposition de sa faiblesse apparaît sa force de me commander pour faire quelque chose pour lui et, de m'interdire de le tuer. Et c'est le paradoxe du visage que Lévinas décrit dans son ouvrage *Entre Nous* :

[...] le rapport du visage est à la fois le rapport à l'absolument faible – à ce qui est absolument exposé, ce qui est nu et ce qui est dénué [...] ; il y a par conséquent dans le visage d'autrui [...] en quelque manière, incitation au meurtre, la tentation d'aller jusqu'au bout, de négliger complètement autrui – et en même temps, [...] le visage est aussi le "Tu ne tueras point"¹⁴⁹.

¹⁴⁶ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 292.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁸ Cf. Alain FINKIELKRAUT, « Le souci de l'autre », *Magazine littéraire*, n° 345, 1996, p. 44-46

¹⁴⁹ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 122.

En effet, c'est dans sa faiblesse que se dévoile la force de l'autre, le pouvoir d'autrui de me commander. Le visage m'interpelle. Il ne me laisse pas indifférent au sort de l'autre. Certes, il y a en lui, dans son exposition une tentation de le tuer ; mais son appel, son commandement m'oblige aussi à ne pas le tuer. Par conséquent, le moi ne peut que se laisser guider par cette obligation pour l'autre.

En somme, le moi et l'autre sont radicalement différents. Cette différence n'est pas formelle. Elle s'explique par l'unicité – qui est due au contenu non formel mais concret de chacun – et du moi et d'autrui. La singularité du moi c'est le concret de son égoïsme ; et l'altérité d'autrui est le visage qui expose à la fois sa faiblesse et son pouvoir de me commander.

3. Le langage vrai

Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement – glorieux abaissement ; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître [...] ¹⁵⁰.

Nous découvrons donc là, à partir de Lévinas, une autre façon de connaître la valeur de vérité du langage.

Le langage vrai est le langage qui contribue à rendre la responsabilité envers autrui effective, ce qui présuppose la communication. Lévinas associe d'ailleurs la communication réelle à la responsabilité en ces termes :

Le Dire est [...] antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques [...]. Il est proximité de l'un à l'autre, [...] l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification [...] ¹⁵¹.

Dès lors, la valeur de vérité du langage est à chercher dans ce qui rend possible et concrétise la communication.

Se communiquer c'est s'ouvrir certes ; mais l'ouverture n'est pas entière, si elle guette la reconnaissance. Elle est entière non pas en s'ouvrant au "spectacle" ou à la reconnaissance de l'autre, mais en se faisant responsabilité pour lui. Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre [...] ¹⁵².

De ces propos, retenons que la communication se définit par la disponibilité qui s'oppose à l'affairement que le grand nombre confond

¹⁵⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 281.

¹⁵¹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 17.

¹⁵² *Ibid.*, p. 189.

avec le travail accompli par devoir. Cette disponibilité n'est réelle que si elle est une ouverture envers et pour l'autre et non par une ouverture qui retourne à soi pour en capitaliser ce qui fut découvert.

3.1 *L'autrement que dit*

Nous ne pouvons pas faire abstraction de l'explication du « Dire » et du « Dit », selon l'acception de Lévinas de ces termes, dans notre approche du thème de langage avec ce philosophe.

Le Dire est [...] antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques [...]. Il est proximité de l'un à l'autre, [...] l'un pour l'autre, la signification même de la signification [...]¹⁵³.

Ces propos expriment la signification énoncée par le philosophe du Dire. Le Dire est originel parce qu'il conditionne la possibilité de la relation du moi à l'autre. Dire c'est répondre d'autrui. Cette réponse se fait surtout par des actes concrets en faveur d'autrui, par le don – non pas seulement par des paroles, par des mots. C'est pourquoi le Dire est l'agir, l'action, l'aller vers et pour l'autre ; il est perçu comme une responsabilité agissante à l'égard d'autrui. Il correspond à « l'autrement que dit », lequel n'est pas à confondre au Dit, au langage au sens courant du terme, notamment aux signes linguistiques. « [...] dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et furent les responsabilités »¹⁵⁴.

En effet, le Dit, dans l'acception lévinassienne du terme, est la parole articulée, qu'elle soit orale ou écrite. Il est le langage au sens courant du terme. Par contre, avec Lévinas, l'attribution de sa valeur de vérité ne se fait pas seulement à partir de sa conformité aux règles grammaticales et sémantiques ou scientifiques mais aussi et surtout à partir de l'éthique, du respect du visage humain, en tant qu'il parle lui aussi à un niveau prélangagier ou, si l'on préfère, prélinguistique.

Faisons un détour par cette réflexion de Paul Ricoeur afin de mieux comprendre cette distinction :

Le problème militaire, industriel et économique [...], écrit-il, ne se pose pas à l'échelle où la théorie [...] est vraie, mais à l'échelle où nous existons [...]; il se pose non dans l'univers tel que le [scientifique] se le représente, mais dans le monde de la perception où nous sommes nés, où nous vivons et mourons [...]. [Les] craintes pour l'homme – qui dégénèrent chez tant de nos contemporains en peur et en désespoir – sont salutaires dans la mesure où elles attestent que la vérité éthique est la riposte pour

¹⁵³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 225.

l'homme au progrès de son savoir, que la vérité éthique est, pour tout dire, la vigilance même de cet homme, au cœur de son monde perçu, parmi les autres hommes¹⁵⁵.

Retenons de cette citation, que les représentations scientifiques qui voient le jour à la faveur du progrès technologique qui caractérisent nos sociétés, ne suffisent pas pour comprendre les phénomènes qui mettent à mal la quiétude relative des sociétés humaines. Il est des progrès scientifiquement efficaces, et scientifiquement valides – puisqu'ils respectent les normes épistémologiques qui sous-tendent leur méthodologie – mais sans se préoccuper des conséquences sur la vie humaine comprise dans son intégrité, c'est-à-dire, comme habitées par des sujets. De tels progrès en effet, ne sont pas dignes de l'humain et sont par conséquent à remettre en question. La raison en est, pour emprunter une formule de Kant, que les sciences dont ils sont des produits font fi de leurs limites transcendantales, ignorant, ce qui permet en ultime instance leur élaboration, la structure des facultés humaines en jeu avec ce qu'elles sont contraintes de mettre entre parenthèses ; et donc d'ignorer la réflexion éthique qui devrait en principe les orienter. La science qui les a produits ignore ses limites. Pour le dire grossièrement, elle n'est pas arrivée à maturité, ce qui les entraîne à entreprendre des projets démesurés ou, pour le moins, inconsidérés, détruisant la nature et des millions de vies humaines.

Ainsi pour en revenir à la distinction entre le Dit et le Dire, compte tenu du fait qu'avoir un sens¹⁵⁶ signifie se situer par rapport à un absolu, le Dit – qui constitue aussi le langage de la science – n'est vrai et n'a de sens donc que par rapport au Dire, qui destine ce Dit à autrui et, en l'occurrence, à la collectivité qui lui a offert son crédit. Le Dire peut être sans Dit, parce que d'une part, d'emblée le regard du visage qui m'interpelle est déjà langage. Voilà pourquoi, il est le langage originel, le Dire où se manifeste la vérité. D'autre part, le moi peut faire immédiatement quelque chose pour autrui sans passer par les mots, par le Dit.

En revanche, le Dit doit avoir comme contenu le Dire et tenir compte de la personne à qui il s'adresse, pour ne pas verser dans une rhétorique machinale, et pour s'articuler en fonction des inquiétudes réelles de ceux et celles qui les interrogent.

Le Dire ne se réduit pas à un instrument des choses inconcevables choses muettes en des représentations. « Dire c'est répondre d'autrui »¹⁵⁷. Et c'est dans la concrétude de cette réponse que nous attribuons la valeur de vérité du langage : un langage est vrai s'il respecte le visage d'autrui, s'il s'ouvre à l'autre et agit pour l'autre.

¹⁵⁵ Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 172-173.

¹⁵⁶ Cf. *supra* p. 88.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 80.

3.2 La vérité engage le moi à répondre et d'autrui et du tiers

Le problème se pose sur la faisabilité de cette réponse d'autrui puisque le moi ne vit pas avec un seul autre homme. « Si nous étions deux au monde, il n'y aurait pas de problème ; c'est autrui qui passe avant moi »¹⁵⁸.

Répondre d'autrui c'est répondre aussi du tiers, car celui-ci est aussi un autre homme. Qu'est-ce que le tiers ? Ou qui est le tiers ?

Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable¹⁵⁹.

Ainsi comme tel, le tiers m'oblige aussi, il m'interpelle autant qu'autrui. Voilà pour quoi Lévinas dit :

Le moi, précisément en tant que responsable envers l'autre et le tiers, ne peut pas rester indifférent à leurs interactions et, dans la charité pour l'un, ne peut se dégager de son amour pour l'autre¹⁶⁰.

Autrement dit, pour que son langage soit vrai et juste, le moi doit traiter le tiers comme l'autre homme. Sa responsabilité pour autrui ne doit pas oublier ou exclure ses obligations envers le tiers. Ce faisant, le moi ne peut pas ne pas réfléchir ce qu'il réserve à ses adressataires avant d'agir.

[...] Je suis obligé de comparer les autres, c'est-à-dire que je dois les réduire à ma connaissance [...]. Il faut que je sache ce que l'un est par rapport à l'autre, c'est-à-dire que je sois préoccupé de justice et que j'entre dans des considérations sur cette nécessité de justice sur laquelle s'établissent la recherche, l'objectivité et le savoir¹⁶¹.

En effet, la recherche de la vérité – et partant de cela la recherche de la vérité dans le Dit – suppose la justice qui est la concrétisation de la responsabilité à l'égard d'autrui et du tiers, autrement dit à l'égard de tous. Et cette concrétisation suppose des juges, des institutions avec l'État car, dans la vie sociale, l'on s'entend sur ce précepte qui stipule que personne ne peut faire justice pour et par soi-même. Et,

[...] si on parle de justice il faut accréditer des juges, il faut admettre des institutions ; vivre dans un monde de citoyen, et non

¹⁵⁸ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 124.

¹⁵⁹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 245.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

¹⁶¹ Entretien, entre Paul Ricœur et Lévinas, extrait de l'émission « Le Bon plaisir de Paul Ricœur » produite par E. HIRSCH pour *France Culture*, le 21 février 1985.

seulement dans l'ordre du face-à-face. Mais, En revanche, c'est à partir de la relation avec l'un autrui personnel qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le fonctionnement anonyme de l'État, se mue en État totalitaire¹⁶².

Ainsi, afin de réaliser la justice – autrement dit, la responsabilité à l'égard de tous – qui est une condition de la naissance de la vérité, même l'autorité de l'État doit être fondée sur le respect du visage humain. Ses énoncés formulés par les lois juridiques ne sont légitimes – ne sont vrais – que s'ils sont conçus en faveur de tous, que s'ils sont inspirés par la responsabilité pour tous, que s'ils respectent la dignité humaine de chaque individu. Et c'est pourquoi il est souhaitable de remettre en cause ou d'abroger ou d'amender les lois juridiques si elles ne respectent pas les principes fondamentaux de l'éthique. Nous aurons encore l'occasion d'étayer notre argument, dans la deuxième partie de notre travail, pour cette légitimation de l'État, du pouvoir. Mais, pour l'instant, résumons notre propos sur le langage dans les termes que Lévinas privilégie : le langage n'est vrai que s'il rend justice à l'être humain exposant son visage, que s'il en assume la responsabilité et contribue à la réalisation de celle-ci tant au niveau interpersonnel, qu'au niveau collectif et de l'État.

¹⁶² E. LÉVINAS, *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 123.

DEUXIÈME PARTIE

**La relation avec l'autre digne de
l'humain se joue au-delà du
rapport de pouvoir**

Introduction

Dans la partie précédente de cette étude, consacrée au statut de la vérité du langage dans la philosophie de Lévinas, nous avons convenu que ce souci de vérité a pour corrélat indispensable, le souci de la justice.

Ainsi que nous l'avions annoncé dans le chapitre précédent, il nous faut à présent aborder la question de savoir comment cette justice peut se réaliser dans le contexte de la réalité sociale, compte tenu des forces qui la dépouillent de toute efficacité.

Rappelons que nous avons déjà rencontré ce problème avec Bourdieu lorsque nous avons évoqué le capital symbolique du langage présent dans le discours de certaines classes de la population. Ce qui signifie que la maîtrise du langage est essentielle dans toute relation hiérarchique. Celui qui détient ainsi le plus de capital culturel – au sens de Bourdieu – exerce aussi, toutes choses égales par ailleurs, et quasi unilatéralement, le plus d'influence ; au sein des relations interpersonnelles et sociales.

Si l'on suit cette logique jusqu'au bout, la domination de ces pouvoirs engendre des concurrences, des rivalités et des conflits qui peuvent conduire jusqu'à la guerre, puisque chacun s'efforce de faire prévaloir ses intérêts sur ceux d'autrui ou, à l'inverse, s'efforce de résister à la domination de celui qui veut s'imposer. De telles relations sociales minées par la volonté de domination sont caractérisées par le heurt des égoïsmes, où chacun cherche à promouvoir et à sauvegarder son être. Et c'est précisément ce mode de vivre-ensemble, qui aboutit à soumettre et à priver de parole ceux qui ne détiennent pas les moyens de coercition, qu'ils soient physiques ou langagiers, créant ainsi un malaise social souvent non explicite que nous cherchons à neutraliser le plus souvent en vain.

Ceci ne veut pas dire, nous l'avons déjà dit, que notre démarche critique à l'égard du pouvoir ou des rapports de pouvoirs doive nous conduire à plaider pour une société exempte d'autorité, et privée de contrôle étatique ; en d'autres termes nous ne faisons pas l'apologie de l'anarchie lorsque nous mettons en question l'usage illégitime du pouvoir. Au contraire, nous continuons à lui associer le sens de la justice pour que la dignité de ceux qui y sont assujettis soit respectée.

Notre questionnement prend alors cette tournure explicite : comment la justice peut-elle l'emporter, au cœur des relations interpersonnelles et sociales, sur les visées de domination qui la minent dès le départ ?

Cette question fondamentale suscite bien sûr un surplus de questionnements tels que : qu'est-ce que nous entendons dans ce présent travail par le terme pouvoir, au sens politique et judiciaire d'abord,

au sens économique ensuite ? Pourquoi le remettre une fois encore sur le métier ? Comment le justifie-t-on le plus généralement dans le discours commun ? Et quelle autre légitimité serions-nous disposés à lui reconnaître alternativement ? La démocratie telle qu'elle existe dans les pays qui en revendiquent la codification dans leur constitution, n'est-elle pas déjà suffisamment légitime, puisqu'elle prône tout à la fois le respect de la liberté individuelle et celui d'un minimum d'équité au sein de leurs sociétés ?

Sans trahir vraiment la pensée de Lévinas, il nous faudra bien entendu passer outre ses hésitations, si nous désirons prendre honnêtement position sur cette question, et ne pas rester empêtrés dans ses propres ambiguïtés. C'est dans son œuvre que nous puiserons nos réponses aux questionnements ci-dessus. Nous maintiendrons, certes, que la perception de ce qui est humain dans l'homme ne peut se mesurer à l'aune des prérogatives liées à la détention de pouvoirs ou par l'occupation de statuts plus ou moins élevés mais au contraire à mesure de la vulnérabilité qui l'expose aux abus de ces privilèges. Autrement dit la relation sociale digne de l'humain doit prendre en compte, et répondre à, cette vulnérabilité. Porter secours à la faiblesse d'autrui, avant tout pour lui rendre sa dignité, ce n'est pas cibler sa faiblesse pour le vaincre, la dominer ou la rendre inoffensive afin de s'assurer qu'elle ne risque point de nous porter préjudice, faisant ainsi valoir que la liberté de disposer de ce que l'on possède est ce qui définit l'être humain au détriment de tout autre critère.

En effet, nous verrons dans le premier chapitre que cette primauté du rapport des pouvoirs dans une relation sociale vient du penchant naturel de chaque individu à sauvegarder et promouvoir son être, autrement dit du *conatus essendi* selon les termes que Lévinas emprunte à Spinoza. Nous devons donc d'abord expliquer encore une fois, mais davantage, ce que nous entendons par le terme « pouvoir ». Pour ce faire, nous partirons de la façon dont le pouvoir est vécu quotidiennement tant au niveau personnel qu'au niveau social. Nous aurons alors recours à la lecture d'autres auteurs que ceux qui précèdent.

Dans une certaine mesure, chaque individu détient une certaine quantité de pouvoir à l'égard d'autrui, que ce soit au niveau politique, commercial, professionnel et même matrimonial. En faisant usage de l'une de ses dimensions, il s'efforce d'augmenter sa sécurité, de défendre, et autant que possible, de promouvoir ses intérêts. Ce qui n'est guère favorable à la relation interpersonnelle. Le primat du moi – qui pratique naturellement des jeux de pouvoir minant le vivre ensemble – conduit à l'oubli d'autrui et peut détruire même son humanité. Ce que nous aimerions démontrer, à l'aide de Hobbes entre autres, c'est que dans une collectivité composée de nombreuses personnes, ce penchant naturel de chaque individu l'expose à sa propre insécurité, aux conflits,

à la guerre, c'est-à-dire à la situation inverse de celle qu'il recherche. Telle est la première idée que nous souhaitons mettre à l'épreuve dans un premier chapitre.

Les deux chapitres suivants seront consacrés à des pistes de réflexions en vue d'aider à trouver des solutions à ce problème réel de vivre ensemble. Nous commencerons par le chapitre qui traitera le niveau interindividuel. Nous y montrerons d'abord par des exemples de la vie quotidienne que « la connaissance de soi » héritée de Socrate – à travers son fameux précepte : *connais-toi toi-même* – est le fondement habituel de l'amélioration des relations interpersonnelles. Ensuite, à la différence de cette conception classique, nous y exposerons aussi, en nous imprégnant de la pensée de Lévinas, que le meilleur vivre ensemble passe par autrui, non pas par « la connaissance de l'autre » mais par la réponse à l'appel de sa vulnérabilité, autrement dit, par la responsabilité à son égard. Prolongé au niveau de la société composée de multitudes d'individus, cette responsabilité à l'égard d'autrui se traduit par le souci de la justice puisque l'autre n'est plus seulement celui qui est en face ; le tiers l'est aussi, chaque individu est un autre homme. Et c'est cette présence du tiers qui appelle la justice, la mesure, le savoir, et par conséquent, l'État que nous aborderons dans le dernier chapitre sur le prolongement politique de l'éthique de Lévinas.

CHAPITRE I

La considération primordiale du rapport de pouvoir dans une relation sociale

1. Ce que nous entendons, de façon générale, par la notion de pouvoir

« J'ai dit que le pouvoir – la relation avec le possible – est une relation avec ce qui n'est pas, mais qui ne coïncide pas avec le néant indifférencié »¹⁶³.

D'emblée, partons de ce propos de Lévinas lors de sa conférence – intitulée "Au-delà du possible" prononcé au Collège philosophique pour expliquer ce que nous voulons dire par le terme "pouvoir" dans le présent travail. En effet, nous l'entendons selon son acception courante.

Le pouvoir c'est « la relation entre ce qui est et ce qui n'est pas »¹⁶⁴. Il est la capacité de faire advenir ce qui n'est pas à ce qui est, ou inversement de faire disparaître, ou changer ce qui est en autre chose qu'on veut. Selon le sens commun, cette mutation s'opère par le savoir, la connaissance, le calcul, et par l'argent. Étant donné l'importance de ce dernier dans la vie quotidienne, il importe d'évoquer ici l'évidence de son pouvoir.

1.1 L'argent est devenu le pouvoir tout court

[L'argent] transforme [...] l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, le valet en maître, le maître en valet, le crétinisme en intelligence, l'intelligence en crétinisme¹⁶⁵.

Ce commentaire de Karl Marx, abordant la question du pouvoir de l'argent dans *les Manuscrits*, est encore valide de nos jours. C'est d'ailleurs un écho à Karl Marx qu'un autre contemporain peut écrire :

[...] L'argent est d'abord un instrument d'appropriation, et aussi, à travers le système des prix, un moyen de comptabilisation des équivalences acceptées dans l'échange marchand ; mais avec la généralisation des échanges et la recherche de l'accroissement incessant des consommations et des productions, il devient aussi

¹⁶³ E. LÉVINAS, *Œuvres complètes*, t. 2 : *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, op. cit., p. 296.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. d'Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 123.

réserve de valeur, mesure du profit, et instrument d'accumulation : accumulation de pouvoir d'achat, accumulation de profit, accumulation d'épargne de précaution pour l'avenir, accumulation de pouvoir tout court¹⁶⁶.

Ces propos de Christian Comeliau décrivent nettement les pouvoirs de l'argent dans la réalité sociale actuelle. À notre époque, il s'avère que l'argent est devenu le pouvoir tout court ! Celui qui détient le plus d'argent est en mesure de commanditer et d'acheter la soumission de toutes les instances qui font autorité ; celle des juges, des ministres, des administrateurs et autres décideurs ! Par conséquent, on fait et on peut tout faire par et pour l'argent. Quant au savoir, on en use afin d'en gagner davantage. Le savoir, dont les parties intégrantes majeures sont la science et la technique, est le moyen privilégié d'avoir accès au pouvoir de l'argent.

1.2 Le pouvoir fondamental est issu du savoir

« *Le pouvoir fondamental [...] c'est le savoir* »¹⁶⁷, constate Lévinas lors de sa conférence prononcée au Collège philosophique en 1948 sous le titre « Parole et Silence ». Cette relation étroite entre le savoir et le pouvoir se manifeste dans notre réalité quotidienne.

Connaître et assujettir, savoir et commander, ce sont des choses qui sont intimement liées ; je l'ai découvert à l'état pur dans l'asile où, là, le savoir médical, la connaissance apparemment sereine et spéculative du psychiatre sont absolument indissociables d'un pouvoir extraordinairement méticuleux, savamment hiérarchisé qui se déploie dans l'asile¹⁶⁸.

Le témoignage que fait Michel Foucault de ses expériences dans l'asile illustre ce lien intime entre le savoir et le pouvoir. Ce lien est beaucoup plus avéré dans nos sociétés modernes. Bon nombre d'expériences y attestent que savoir c'est pouvoir ; autrement dit, pour emprunter les termes de Lévinas : « "Je pense" revient à "je peux" »¹⁶⁹.

De même, le questionnement de Heidegger sur l'essence de la technique, notamment sur la technique moderne – dans son ouvrage intitulé *Essais et conférences*¹⁷⁰ – nous permet aussi de mieux appréhender en quoi le savoir est le pouvoir fondamental. Nous verrons à partir de

¹⁶⁶ Christian COMELIAU, *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2011, p. 49.

¹⁶⁷ E. LÉVINAS, *Œuvres complètes*, t. 2 : *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, op. cit., p. 79.

¹⁶⁸ Michel FOUCAULT, « Radioscopie de Michel Foucault », *Dits et Écrits*, t. I (1954-1975), Paris, Quarto Gallimard, 2001 [1975], p. 1658.

¹⁶⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 37.

¹⁷⁰ Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

notre lecture de ce livre que le savoir qui fait usage de la technique, change notre rapport au monde, et par conséquent, notre mode de vie, voire nous-même.

Dans l'analyse qu'il propose de cette problématique, remarquons que ce que Heidegger entend par « dévoilement » n'est pas dépourvu d'affinités avec le pouvoir tel que Lévinas le définit.

Produire a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché. Cette arrivée repose, et trouve son élan, dans ce que nous appelons le dévoilement [...] [Les] Romains ont traduit par *veritas*. Nous autres allemands disons *wahrheit* (vérité) et l'entendons habituellement comme l'exactitude de la représentation.

Où sommes-nous égarés ? Nous demandions ce qu'est la technique et sommes maintenant arrivés devant [...] le dévoilement. En quoi l'essence de la technique a-t-elle affaire avec le dévoilement ? Réponse : en tout. Car tout "produire" se fonde dans le dévoilement [...].

Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité (*wahrheit*) [...].

La technique est un mode du dévoilement. La technique déploie son être dans la région où le dévoilement et la non-occultation, où la vérité a lieu. À cette détermination de la région où doit être cherchée l'essence de la technique, on peut objecter qu'elle est certes valable pour la pensée grecque et qu'à mettre les choses au mieux elle convient pour la technique artisanale, mais qu'elle n'est pas applicable à la technique moderne, qui est motorisée. Or, c'est elle précisément (la technique moderne) et elle seule l'élément inquiétant qui nous pousse à demander ce qu'est la technique¹⁷¹.

En raison de sa proximité avec la signification du pouvoir tel que nous l'avons défini auparavant, nous sommes motivés de creuser plus avant ces paragraphes de Heidegger sur la nature de ce dévoilement. Celui-ci est l'essence de la technique argue-t-il. La technique n'est pas seulement un outil ; elle est surtout ce qui permet de faire apparaître et de rendre possible des choses qui n'étaient pas connues. Et c'est ce que le philosophe appelle : le dévoilement.

Avant la technique moderne, cette essence de la technique est une façon de manifester la vérité. L'étymologie grecque du terme « technique » illustre cela. La technique signifie, pour emprunter l'explication de Heidegger, « [...] le faire de l'artisan et son art, [...] l'art au sens élevé

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 17-19.

du mot et les beaux-arts »¹⁷². À l'époque de Platon et d'Aristote, et dans la technique artisanale, elle est associée au savoir ou à la connaissance qui est au service de la vérité. Et produire signifie, selon l'explication heideggerienne, manifester la potentialité d'un matériau, en faire apparaître les ressources. Le dévoilement comme production est l'essence de la technique au temps des Grecs.

Cependant, explique Heidegger, cette conception de l'essence de la technique n'est plus valide dans la technique moderne et industrialisée. Il est des produits de la technique qui ne manifestent pas les potentialités de la nature. Le dévoilement dans la technique moderne n'est plus le dévoilement de la vérité au temps des Grecs ou dans la technique artisanale.

Quelle est donc l'essence de la technique moderne [...] ? Qu'est-ce que la technique moderne ? Elle aussi est un dévoilement. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée¹⁷³.

En d'autres termes, l'essence de la technique moderne change notre rapport avec le monde, à présent entièrement mis à notre disposition ; la nature est réduite à l'idée de ce que nous voulons d'elle ; et les productions humaines elles aussi sont soumises à nos calculs. Le but de la technique moderne est de maîtriser les choses et de les manipuler à sa guise. Tel est ce que Heidegger appelle la provocation ou le mode de dévoilement qui sont spécifiques à l'essence de la technique moderne. L'exemple que Heidegger propose de l'agriculture est éloquent à cet égard :

[...] le paysan cultivait autrefois [...] cultiver (bestellen) signifiait [...] : entourer de haies et entourer de soins. Le travail du paysan ne provoque pas la terre cultivable. Quand il sème le grain, il confie la semence aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère [...]. L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée. L'air est requis pour la fourniture d'azote, le sol pour celle de minerais, le minerai par exemple pour celle d'uranium, celui-ci pour celle d'énergie atomique, laquelle peut être libérée pour des fins de destruction ou pour une utilisation pacifique¹⁷⁴.

En effet, si l'agriculture traditionnelle cultive la terre sans contraindre le rythme et les conditions de sa productivité ; dans l'agriculture industrialisée aujourd'hui, chacun des éléments naturels est

¹⁷² *Ibid.*, p. 18.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

extrait, exploité et surtout violenté pour en obtenir le maximum, non seulement en termes de récolte, mais aussi de temps et de gain.

Ainsi, ce que Heidegger appelle la provocation correspond bien à une certaine forme de pouvoir, lequel a pour inclination de soumettre le monde, et la nature en premier, à des normes de transformation qui sont extérieures à son essence, et qui s'imposent tout à la fois aveuglément et arbitrairement. Dans l'ignorance progressive de son être, il est condamné à n'être plus que le miroir de la tyrannie de nos intérêts.

En fait, la provocation se caractérise par l'action qui fait sortir une chose hors d'elle-même pour la forcer à devenir un artifice que l'on peut mobiliser à souhait. Pour reprendre un autre exemple à Heidegger, le sol est d'emblée appréhendé « comme entrepôt de minerais »¹⁷⁵ que l'on peut extraire et exploiter afin de répondre à un gigantesque système de satisfaction des besoins qui, une fois commercialisés, permettront d'accumuler d'énormes quantités de devises promises à l'échange. Ce processus sous-tend le développement de la croissance de nombreux pays.

Ceci est confirmé par un Rapport de 2015, diffusé par l'Organisation des Nations Unies pour le développement industriel, qui déclare dans un énoncé banal que : « [...] Sans technologie ni innovation, l'industrialisation ne se produira plus et que sans industrialisation, il n'y aura pas de développement non plus »¹⁷⁶.

Autrement dit, la production des richesses ne pourra plus emprunter d'autres voies que celle qui fut tracée par la technologie et son usage industrialisé. Or si tous les pays adoptent ce mode de développement à l'occidentale, sous-entendu par ce dispositif devenu universel, notre planète ne nous suffira plus aux besoins élémentaires des populations¹⁷⁷. Si tout le monde, pour emprunter les termes de Heidegger, « extrait et accumule » les énergies que la technique moderne oblige à la nature de nous fournir, nous épuiserons certainement les ressources de notre monde.

Ce détour par l'analyse heideggerienne sur la technique nous a permis de montrer encore que le changement de notre rapport avec le monde, et le changement du monde même viennent principalement

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁶ Organisation des Nations-Unies pour le développement industriel, *Rapport sur le développement industriel 2016. Rôle de la technologie et de l'innovation dans le développement industriel inclusif et durable. Vue d'ensemble*, Vienne, 2015, p. ix., [en ligne] https://www.unido.org/sites/default/files/2015-12/EBOOK_IDR2016_OVERVIEW_FRENCH_0.pdf, (consulté le 11 octobre 2016).

¹⁷⁷ L'organisation à but non lucratif « Global Footprint Network » a estimé que si tous les pays étaient développés comme la Suisse, nous aurions besoin de trois planètes. Cf. Global Footprint Network, *One-planet living : Switzerland's next commitment ?*, 2016, [en ligne] http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/blog/one-planet_living_switzerlands_next_commitment (consulté le 22 décembre 2016).

aujourd'hui – par le biais de la technique moderne – du savoir. Au temps des Grecs, Protagoras a déjà expliqué métaphoriquement à Socrate ce savoir comme pouvoir fondamental dans le fameux mythe de Prométhée¹⁷⁸. Et depuis Descartes, le savoir est même associé à la mesure de l'individu : « je pense, donc je suis »¹⁷⁹. “Je pense” signifie “je doute”, je mets tout en question, je refuse toute évidence à l'exception de celle qui correspond aux règles de la logique de nos capacités mentales. Le doute est devenu la marque de fabrique de Descartes comme méthode pour la recherche de la vérité, vouée à devenir une certitude dont l'ego est seul à définir les critères. Car ce qui est sûr malgré tous mes doutes, moi qui doute de tout, c'est que je suis conscient que je doute, et que j'existe donc indubitablement. Soulignons dans cette démarche cartésienne, qui repose sur l'auto-affirmation de l'ego, que celui-ci se vérifie entièrement par la pensée sans devoir se référer à la perception, à la sensibilité du corps qui, très souvent, anticipe sur des vérités que la reconstruction formelle d'un phénomène n'autorise pas de saisir.

L'attitude ou l'aspiration des hommes d'aujourd'hui voulant tout dominer par la formalisation et la numérisation se situe dans le prolongement de la pensée cartésienne. Or, quand on fait l'expérience du « *cogito ergo sum* », l'on découvre que cet acte de pensée qui convertit toute chose en énoncés formalisés s'accompagne également d'une aperception fantomatique de l'identité du sujet humain. Quand je suis conscient que je doute, c'est-à-dire que je mets tout en question ou que je pense, je suis sûr que j'existe ; et je ne suis pas moi-même si je ne suis pas conscient, si je ne pense pas. En effet, c'est à partir de cet ego cogito – qui est la certitude issue du doute ou de la pensée qui se met en abîme – que toute recherche peut revendiquer un fondement solide. Par ce savoir de soi, le moi acquiert en effet du pouvoir. Le savoir confère l'autorité à celui ou à celle qui en a fait l'épreuve. C'est ainsi qu'un individu a autorité dans le domaine qu'il maîtrise ou qu'il connaît.

Le lecteur l'aura remarqué, nous nous sommes tacitement éloignés de la problématique de Lévinas, qui n'aborde guère des questions liées aux ressources naturelles, aux déséquilibres climatiques qui résultent de leur destruction et de leur épuisement, et aux autres menaces

¹⁷⁸ Dans ce mythe où Protagoras démontre à Socrate que la vertu politique s'enseigne, il y est expliqué que c'est par le savoir – qui est un attribut divin dérobé par Prométhée et donné à l'homme – non pas par les forces naturelles à l'instar de celles de tout être vivant, notamment celles des animaux, que l'homme arrive à survivre. Le savoir est notre pouvoir fondamental qui nous permet de parler, de fabriquer des habitations, des vêtements, des outils pour nos besoins, de cultiver et de se nourrir ainsi que d'appréhender la vertu et le respect nécessaires pour éviter la disparition de notre race humaine. Cf. PLATON, *Protagoras*, op. cit., p. 79-83.

¹⁷⁹ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Préface et commentaires de Pierre Jacerme, Paris, éditions Agora, 1990, p. 82.

qui pèsent sur l'avenir de l'humanité. L'éloignement des préoccupations de Heidegger et de Lévinas s'explique bien entendu par les prémisses de leurs démarches respectives. D'un côté, Heidegger aborde la question du destin de celle-ci, en s'interrogeant sur le devenir de leur habitat. D'un autre côté, Lévinas considère, comme nous l'avons examiné plus haut, cette perspective comme égarant et menant à la glorification de la Terre-mère. Mais il part également du principe que, quand bien même cette question se poserait, c'est en partant directement de ses sous-basements éthiques, donc par la question de l'être, qu'elle pourra être comprise et peut-être résolue de façon adéquate. Nous lui donnons raison, parce que la problématique de l'environnement exige le souci d'autrui, encore plus que d'autres. N'oublions pas que ce sont les populations les plus pauvres, vivant dans des lieux infiniment désertiques et pauvres en ressources qui pâtissent de cette désolation. Celle-ci n'a de chance de perdre du terrain que si un consensus plus large a les mains libres pour les prendre en charge. Aussi, revenons à Lévinas.

Pour résumer ce que nous entendons par « pouvoir » dans le présent travail, empruntons les termes suivants de Lévinas : « Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir »¹⁸⁰. Plus une personne possède, surtout de l'argent, plus elle se sent libre puisqu'elle *peut* faire ce qu'elle désire ; l'argent est le pouvoir tout court comme nous l'avons vu auparavant. Autrement dit, une personne ne possédant rien, une personne sans argent ne peut rien ou du moins n'a pas assez de marge de manœuvre dans notre société d'aujourd'hui, elle a de la difficulté à y survivre et n'y est guère considérée. Il en est de même pour le savoir comme le pouvoir fondamental : plus une personne connaît, plus elle a de l'autorité sur ce qu'elle sait. En d'autres termes, moins elle a de connaissance, moins elle est reconnue dans la société.

En bref, par le savoir et la richesse il est plus facile d'acquérir et d'exercer le droit de faire des choses, de rendre possibles et réelles des choses qui n'existaient pas avant, et de commander aux autres personnes. C'est ce pouvoir de chaque individu vécu quotidiennement dans la société, qui nous concerne tous, auquel nous nous intéressons et qui nous interroge désormais.

¹⁸⁰ E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 83.

2. Le rapport de pouvoir détermine naturellement le rapport social et la relation interpersonnelle

2.1 *L'insécurité produite par les rapports de pouvoir au niveau des relations sociales comportant une multitude d'individus*

Au sein de la société, le rapport de pouvoir détermine d'avantage la relation d'un individu aux autres. Michel Foucault qui a beaucoup travaillé sur ce thème du pouvoir a perçu aussi ce fait :

Vivre en société, c'est de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société "sans relations de pouvoir" ne peut être qu'une abstraction¹⁸¹.

Là où il y a relation entre individus ou entre personnes, il y a en effet rapport de pouvoir ! Ce rapport est omniprésent dans les relations interpersonnelles et sociales. Il en ressort que les conflits, les guerres, les concurrences, y sont naturellement inhérents ; et ce du fait que chaque individu est un sujet de pouvoir comme nous l'avons vu ! La référence habituelle à l'explication de cette difficile cohabitation entre individus est bien sûr Thomas Hobbes.

La nature a fait les hommes si égaux, quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. En effet, pour ce qui est de la force corporelle, l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui¹⁸².

Ce dire de Hobbes est on ne peut plus actuel. Il nous fait penser tout de suite au phénomène du terrorisme aujourd'hui, qui nous révèle au grand jour qu'un simple individu, voire un enfant, peut tuer bon nombre de personnes en se transformant en bombe humaine. Nous pensons ici aux attentats-suicides perpétrés de par le monde, rapportés par les mass-médias, qui agrandissent le sentiment d'insécurité dans nos sociétés actuelles. En effet, dans sa coexistence avec de multiples personnes, un individu, bien qu'il soit fort et puissant, n'est pas à l'abri de

¹⁸¹ M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, t. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, p. 239.

¹⁸² Thomas HOBBS, *Léviathan*, trad. par François Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971, p. 121.

l'insécurité. Il est aisé de comprendre cela à notre époque, où nous vivons avec le terrorisme.

Laissée naturellement, c'est-à-dire sans *inter-dits* et sans organisation, ou rejetant les *inter-dits* et les organisations sociales, la cohabitation entre individus mène inévitablement aux conflits et à la guerre ; un individu ne peut pas assurer sa propre protection par lui-même, bien qu'il ait de grands pouvoirs, parce que même un autre individu plus faible que lui peut le tuer. Nous verrons plus loin que c'est la raison d'être de l'État ou du pouvoir dans la société : protéger les personnes et leurs biens car un individu, même s'il est plus puissant que les autres, ne peut pas par lui-même assurer sa sécurité au sein de la société composée d'un grand nombre d'individus ; il a aussi besoin d'être protégé comme tout le monde.

Hobbes a compris que l'origine des problèmes dans les relations sociales déterminées par les rapports de pouvoir se base en fait sur le comportement naturel de l'individu qui ne pense qu'à lui-même, qu'à faire sa volonté et aspire à ce que les autres le suivent. La recherche de l'intérêt personnel est un geste commun à chacun, le fait de se protéger est naturel et primordial pour l'être humain. Cependant, selon Hobbes, en ne vivant qu'ainsi, en se comportant comme à l'état de nature, autrement dit, en ne considérant pas ou ne respectant pas les lois et les organisations sociales, chacun court le risque d'avoir l'inverse du résultat escompté. Penser pour soi-même et mettre comme la priorité des priorités son seul intérêt, c'est risquer de perdre sa vie puisque la guerre de tous contre tous et les problèmes dans les relations interpersonnelles viennent fondamentalement de là.

2.2 L'insécurité dans les relations interpersonnelles se manifeste surtout par la présence des jeux de pouvoir et la primauté du moi

Le rapport de pouvoir est vécu quotidiennement dans les relations interpersonnelles. Il y fait naître souvent des conflits ou des malaises puisque dès qu'un individu veut faire faire quelque chose à l'autre ou faire accepter quelque chose à l'autre, ou désire avoir quelque chose de l'autre, il risque de rencontrer de la résistance ou d'essuyer un refus ; l'obtention du consentement ou d'un accord n'est pas toujours facile. Nous verrons plus loin que cette difficulté d'obtenir ce qu'on veut de l'autre incite à recourir consciemment ou inconsciemment à l'utilisation des jeux de pouvoir.

2.2.1 Les problèmes relationnels sont surtout ressentis dans les relations avec ses proches

En effet, il n'est guère de relations entre individus où il n'existe pas, au moins de temps en temps, de problème, de mésentente, de malaise, d'insécurité ressentis de part et d'autre. Cela n'épargne pas les personnes en couple, la vie familiale, les relations entre amis, c'est-à-dire les relations de personnes qui disent s'aimer ou s'apprécier. L'expérience quotidienne nous montre que les problèmes relationnels sont surtout ressentis dans les relations avec ses proches ou les personnes avec qui on a des contacts concrets tels les membres de la famille, les voisins, les collègues dans les milieux professionnels ou les milieux scolaires, ou les personnes en face de soi ou – si nous empruntons les termes de Lévinas – l'autre homme en face.

Évidemment, ces problèmes ou ces conflits générant un malaise et de l'insécurité n'existent pas souvent avec les personnes éloignées ou celles avec qui on a peu de contact. C'est pourquoi pour éviter les problèmes relationnels, le premier réflexe de bon nombre de personnes c'est de s'éloigner de l'autre ou d'éloigner l'autre, de ne pas avoir de relations sérieuses et authentiques surtout avec des personnes qu'on juge d'avance sans intérêt, encore moins, avec des gens qui suscitent la peur. D'où le chacun pour soi : l'attitude la plus adoptée surtout dans notre société aujourd'hui.

Une personne se sent souvent mal à l'aise quand une autre se mêle de sa vie, et vice versa, l'autre personne n'apprécie guère non plus quand quelqu'un s'immisce dans ses affaires. En effet, chacun aspire à vivre sa vie comme il l'entend sans être gêné par l'autre ; mais, le fait est que tous les hommes sont contraints de partager un minimum des ressources dont ils disposent. Et puisque nous sommes tous obligés de vivre ensemble, autant vivre nos relations interpersonnelles – qui tiennent le vivre ensemble – en paix !

Mais cela ne va pas de soi. Même avec de la bonne intention visant, par exemple, à éviter des conflits ou à ne pas détruire une relation ou à ne pas blesser l'autre, un acte fait ou non réalisé, des paroles dites ou non dites dans la relation peuvent miner cette relation elle-même. La relation interpersonnelle est en fait délicate et difficile ; continuons de comprendre davantage ce qui la rend comme telle : qu'est-ce qui la détériore habituellement ?

2.2.2 Les jeux de pouvoir minent les relations interpersonnelles

L'expérience quotidienne de relations interpersonnelles déterminées par le rapport de pouvoir présente de nombreux exemples de problèmes relationnels. En guise d'illustration, empruntons la petite histoire d'un couple ci-dessous, citée et interprétée dans le livre de référence sur les jeux de pouvoir, fruit de longue recherche faite par Jean-Jacques Crèvecoeur.

Marcel : Il n'était pas mal, ce film, hein, Caroline ?

Caroline : Bof... Ces histoires d'amour, ça se termine toujours de la même façon.

Marcel : Oh, qu'est-ce que tu peux être pessimiste, à la fin. Avec toi, l'homme le plus jovial de la Terre en arriverait à se piquer une déprime.

Caroline : Tu me parles de toi, là, Marcel ?

Marcel : De moi ? Tu rigoles ! Je suis bien au-dessus de tout cela. Et pour te le prouver, je t'invite à venir prendre un dernier verre dans mon appartement. Histoire de se mettre en forme pour une douce nuit câline tous les deux !

Caroline : C'est sympa de ta part, Marcel, mais pas ce soir.

Marcel (en colère) : Pas ce soir ! Tu n'as que ça à la bouche, depuis trois mois. J'en ai marre, à la fin ! Si tu ne veux plus de moi, dis-le tout de suite !

Caroline (toute douce) : Mais non, Marcel, ce n'est pas ce que tu crois. Disons que j'ai juste besoin d'un peu de recul pour y voir plus clair, c'est tout.

Marcel : Et tu crois que c'est comme cela que notre relation va s'améliorer ? Moi, pas. Puisque c'est comme ça, tu peux rentrer chez toi en taxi. Et tu n'as qu'à m'appeler quand tu y verras plus clair... (Il la quitte furieux, sans regarder en arrière)¹⁸³.

La lecture de cette histoire permet d'apercevoir en effet ce qui détériore habituellement les relations interpersonnelles. Évidemment, la dégradation de la relation dépend principalement des attitudes des individus dans cette relation. Elle provient soit d'un simple malentendu, soit d'un désaccord, soit de la pratique du jeu de pouvoir. Faisons un zoom sur ce dernier puisqu'il concerne directement notre sujet dans cette partie de notre travail, en sus, il permet de mieux comprendre les autres causes du problème relationnel.

¹⁸³ Jean-Jacques CRÈVECOEUR, *Relations et jeux de pouvoir*, Orp-le-Grand (Belgique), Le troisième Iris, 1997, p. 24-25.

Sans fioriture, quand un individu désire faire faire à un autre ce qu'il veut que celui-ci fasse inconsciemment ou contre son gré, cela mine la relation interpersonnelle – voire le vivre ensemble – et la détruit, pis l'explose, tôt ou tard au détriment parfois même de la sécurité au moins d'un individu voire de chaque individu concerné dans la relation.

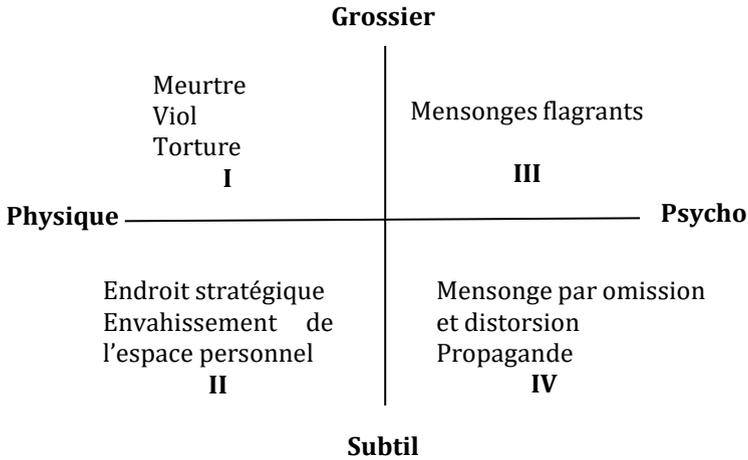
S'il est facile d'avoir ce qu'on attend de l'autre, si celui-ci accepte d'accomplir sans réserve ce qu'on lui demande, le problème relationnel n'existe pas. Cependant, ce n'est souvent pas le cas. Même dans les relations hiérarchiques, à titre d'exemples, entre un supérieur et son ou ses subordonnés, ou entre les parents et leurs enfants où le commandement et l'obéissance caractérisent la plupart du temps les relations, où le pouvoir du supérieur ou du parent sur son subordonné ou son enfant est légitime, l'exercice de ce pouvoir n'est pas toujours évident du fait – comme nous l'avons déjà vu – que l'autre est aussi un sujet de pouvoir malgré ses faiblesses.

Il n'est pas toujours facile pour le supérieur de se faire obéir de ses subordonnés ; des tensions ou malaises existent souvent dans ce rapport puisque les subordonnés ont aussi leurs attentes envers leur supérieur. En outre, des malentendus ou des désaccords s'y incrustent de temps en temps et enveniment aussi les relations. Il en est de même pour les parents. Leurs problèmes avec leurs enfants se produisent généralement quand ceux-ci ne suivent pas ce qu'ils disent. L'inverse est aussi vrai, quand les parents ignorent ou ne comprennent pas ce que disent ou ce que veulent leurs enfants, le problème relationnel surgit aussi.

Ainsi même dans les relations hiérarchiques – où l'exercice du pouvoir sur l'autre est légitime – le rapport de pouvoir rend délicates et fragiles les relations interpersonnelles, à plus forte raison dans les relations horizontales. Dans celles-ci, la différence de pouvoir entre les individus en relation n'est pas très significative, puisque la relation existe entre des personnes égales. En revanche, dans ce contexte, un éventuel jeu de pouvoir va provoquer beaucoup plus de tensions puisque dans ce cas les pouvoirs des uns et des autres se trouvent au même niveau. Dès lors, si l'un veut obtenir quelque chose de l'autre, et qu'il sait à l'avance que cela sera difficile, ne serait-ce que parce qu'il n'a pas de pouvoir sur lui, il va recourir soit à la manipulation, soit à l'usage de la force.

Afin de comprendre davantage ce qu'est un jeu de pouvoir et en quoi cela dégrade les relations interpersonnelles, empruntons le schéma¹⁸⁴ proposé par Claude Steiner dans son livre intitulé « L'autre face du pouvoir ».

¹⁸⁴ Cf. Claude STEINER, *L'autre face du pouvoir*, trad. de l'américain par Ghislaine Musnil-Smith, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 90.



Cette représentation nous donne un aperçu général de tous les jeux de pouvoir. Claude Steiner les a résumés et répartis en quatre secteurs dans ce schéma.

- I. Les jeux de pouvoir grossiers-physiques : [...] le meurtre, le viol, la torture [...] sont des formes d'intimidation physique grossière et sont des exemples qui illustrent le secteur I de la gamme des jeux de pouvoir.
- II. Les jeux de pouvoir physiques-subtils : [...] Dominer par la taille [...], mener une autre personne par le coude, par la main ou la précéder en marchant, se tenir dans un endroit stratégique [...]
- III. Les jeux de pouvoir psychologiques-grossiers : le ton et le regard menaçants, les insultes, les mensonges flagrants [...] les interruptions [...]
- IV. Les jeux de pouvoir psychologiques-subtils : [...] le summum du jeu de pouvoir psychologique est si subtil et si déroutant qu'il est dissimulé et échappe à l'attention, dans la plupart des cas. La majeure partie des jeux de pouvoir utilisés par les gens "civilisés" appartient à cette catégorie [...]. On y retrouve aussi les mensonges subtils, les mensonges par omission, [...] l'humour sarcastique, [...] l'utilisation de statistiques mensongères et de raisonnements basés sur une fausse logique et enfin, la publicité et la propagande, le plus subtil et le plus psychologique des jeux de pouvoir¹⁸⁵.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 90-91.

Cette classification nous montre que les jeux de pouvoir s'infiltrent facilement dans notre vécu relationnel quotidien avec les autres ou dans notre conversation ordinaire. Les trois premiers jeux de pouvoir mentionnés dans cette explication fournie par Claude Steiner sont faciles à reconnaître : ils se caractérisent souvent par l'usage de la force ou de la violence ou par l'utilisation de l'argent afin de contraindre l'interlocuteur à accepter contre sa volonté ce qu'on attend de lui. Voyons de plus près le plus subtil des jeux de pouvoir, selon Steiner, qui utilise davantage la manipulation et dont le repérage ne va pas de soi.

Recourir à la manipulation c'est faire en sorte que l'autre ne soit pas conscient de ce qu'on lui fait faire. On ne lui dit pas explicitement le projet qu'on veut qu'il réalise, on l'exploite comme un moyen pour atteindre un but sans qu'il le sache. Ce faisant, un des moyens le plus employé est la pratique du double message. Cela veut dire que le message ne dit pas le projet implicite, il le cache pour ne pas heurter l'autre ou pour ne pas être mal vu ou pour ne pas essuyer de refus. Le double message est en effet constitué d'un énoncé implicite ou sous-entendu et d'un énoncé explicite formulé dans le même langage ; on fait porter délibérément sur eux des significations différentes, voire opposées, l'une de l'autre.

Et ce, afin que, d'une part, par le dit ou le message explicite, l'interlocuteur ne sache pas qu'on profite de lui ; on dévie son attention sur autre chose pour qu'il accepte et ne puisse ni comprendre ni reprocher ce qu'on lui fait faire ou ce qu'on lui fait penser. On vise sa conscience non pas pour l'éveiller mais au contraire pour l'endormir ! Les messages clandestins et répétitifs, dans les publicités commerciales et dans les propagandes – pour aveugler et ne pas faire entendre autre chose que ce qu'on veut que les personne-cibles entendent – illustrent cela. On essaie, par la ruse, de glisser des choses dans la tête de l'interlocuteur sans qu'il s'en aperçoive.

D'autre part, le non-dit à travers le dit insinue un message sous-entendu appelant à être entendu, accepté et exécuté ; pourtant en tant qu'il est implicite, c'est-à-dire susceptible d'avoir des significations différentes selon l'interprétation qu'on en fait, il ouvre aussi la porte aux malentendus et par conséquent aux mésententes. L'histoire suivante éclaire cela.

(Damien est dessinateur industriel dans la société d'Éric... Collaborateur efficace et constant, sa particularité est d'être le seul à se rendre à son travail vêtu d'un chandail, d'un jeans et de baskets, ce qui dérange Éric... Ce matin-là, Éric entre dans le bureau de Damien.)

Éric : Ah, Damien, je suis content de te voir ! Comment vas-tu ?

Damien : Très bien, Monsieur Dupré, je vous remercie.

Éric : A propos, Damien, je voulais te demander... As-tu remarqué la tenue vestimentaire de tes collègues ?

Damien (mal à l'aise) : Bien sûr, Monsieur Dupré, pourquoi ?

Éric : Oh, simplement pour que cela t'inspire...

(Trois semaines plus tard, rien n'a changé dans la présentation de Damien.)

Éric : Damien, je voulais te poser une petite question. Comment tes collègues sont-ils habillés ? Qu'est-ce que tu observes ?

Damien : Eh bien, les hommes sont, pour la plupart, en costume et cravate... Les femmes, pour la plupart, sont en robe ou en jupe...

Éric : Très bien. Et sais-tu pourquoi je trouve important qu'ils soient habillés comme cela ?

Damien (de plus en plus mal à l'aise) : J'imagine, Monsieur Dupré...

Éric : Bon ! Eh bien, j'espère que tu pourras en tirer les enseignements !

(Un mois plus tard, toujours pas de changement. À ce moment, Éric Dupré envoie par courrier interne une coupure de magazine sur l'importance de la tenue vestimentaire en entreprise. Une semaine plus tard, Éric remarque l'article affiché au mur du bureau de dessin de Damien, mais sans modification dans ses habits...)

Éric : Damien, tu te souviens que je t'avais posé une question sur la tenue de tes collègues ?

Damien (hésitant) : Oui, Monsieur Dupré. Et alors ?

Éric : Donne-moi ta réponse. Pourquoi est-ce important pour moi qu'ils soient bien habillés ?

Damien (hésitant) : Je suppose, Monsieur Dupré, que, pour votre image de marque et celle de la société, il est important d'avoir une bonne présentation...

Éric : A la bonne heure, Damien. Enfin, tu as compris.

(Quinze jours plus tard, rien n'a changé... Éric, furieux, convoque Damien dans son bureau, avec la ferme intention de le licencier pour insubordination...)

Éric : Damien, je suis furieux. Ça fait presque trois mois que j'essaie de te faire comprendre par tous les moyens que j'attends de toi que tu changes de tenue vestimentaire. Je t'ai laissé le temps. Mais ma patience a des limites ! J'en ai plus qu'assez de me faire narguer par toi de la sorte...

Damien (tombant des nues) : Que dites-vous, Monsieur Dupré ? Vous vouliez que je change de tenue ? C'est ça que vous vouliez ?

Éric : Mais bien sûr ! Et ne fais pas l'innocent ! Pourquoi, à ton avis, t'ai-je posé toutes ces questions à propos de tes collègues, et pourquoi t'ai-je envoyé cet article ?

Damien : Comme vous me parliez de mes collègues, j'en avais déduit que vous vouliez me sensibiliser à l'importance pour tous ceux qui sont en contact avec la clientèle d'être impeccables. C'est d'ailleurs de cela que parlait l'article. Comme je ne suis jamais en contact avec les clients, je me suis dit : "Si, un jour, Monsieur Dupré te demande de rencontrer un client, mon petit Damien, tu as intérêt à te mettre sur ton 31 !" Voilà tout...

Éric : Et tu n'avais donc pas compris ce que je voulais ?

Damien : Franchement, non, Monsieur Dupré. Et je suis désolé de vous avoir mis dans un tel état, sans le savoir...¹⁸⁶.

L'expérience quotidienne ne manque pas de cas similaire à cette histoire montrant clairement l'effet négatif du double message, notamment du message implicite. Ce jeu de pouvoir n'engendre pas seulement une dégradation progressive de la relation interpersonnelle, il provoque aussi, en vertu de cette dégradation même, des incidences négatives sur le vivre ensemble, ainsi que sur d'éventuels objectifs communs aux personnes impliquées dans la relation. Il mène à long terme à la rupture et à l'effacement de tout projet commun dans cette relation. Cela est valide tant au niveau interpersonnel qu'au niveau social composé d'interactions d'une multitude de personnes.

La dégradation de la relation causée par un jeu de pouvoir influence négativement la qualité et l'efficacité du travail accompli en commun. Dans ce jeu de pouvoir, chacun s'attache à ses objectifs personnels, à ses attentes singulières. L'objectif commun du vivre ensemble n'y est pas authentiquement considéré. Cependant cette attitude de chacun pour soi ne se nourrit que dans la relation avec l'autre, que dans le tissu du vivre ensemble auquel elle nuit paradoxalement. Cela créera en effet de l'insécurité au sein du vivre ensemble, du moins un malaise pour chaque individu dans la relation.

Nous avons vu deux catégories de jeux de pouvoir, d'un côté, les jeux de pouvoir qui consistent à faire plier l'autre personne contre son gré pour qu'elle réponde à ce qu'on attend d'elle. De l'autre côté, plus subtil, le jeu de pouvoir qui consiste pour l'initiateur du jeu – plus précisément le manipulateur – d'user de son intelligence afin que son interlocuteur réponde à son attente et ne se rende pas compte de cette manœuvre. Rappelons que le jeu de pouvoir est favorisé par le rapport de

¹⁸⁶ J.-J. CRÈVECOEUR, *Relations et jeux de pouvoir*, op. cit., p. 132-135.

pouvoir qui détermine la relation interpersonnelle, et qu'il est amorcé par la peur que l'autre personne ne réponde pas à ce qu'on attend d'elle. L'utilisation de ce jeu n'est pas l'apanage de ceux qui détiennent le plus de pouvoir ; il n'est pas rare de trouver aussi une personne en position de faiblesse qui fait le jeu de la victime¹⁸⁷ pour attirer l'attention d'autrui afin que celui-ci s'apitoie sur son sort et l'aide.

En somme, tous les jeux de pouvoir se démarquent fondamentalement par la volonté d'imposer quelque chose à autrui qu'il ne veut pas. Afin de parvenir à ces fins deux stratégies sont souvent déployées soit on fait plier la volonté de l'autre, c'est-à-dire le contraindre à répondre contre son gré à ce qu'on attend de lui ; soit on lui fait faire à son insu ce qu'on attend de lui, en d'autres mots, on le manipule. Tous les jeux de pouvoir mènent à la détérioration de la relation interpersonnelle, et par ricochet à la dégradation de la qualité et de l'efficacité de tout projet commun et du vivre ensemble.

Lévinas a bien perçu aussi à sa manière ce problème réel dans la relation interpersonnelle et dans la société elle-même. La violence a pour origine la méconnaissance de l'altérité radicale d'autrui et par conséquent de sa liberté. Or on vit toujours avec l'autre, on est sans cesse confronté à cette liberté d'autrui, de ses proches ou de ses voisins, bref, de son entourage. L'oubli de l'autre, a fortiori, l'irrespect à l'égard de la vie et de l'avis d'autrui fait naître des malaises pouvant envenimer le vivre ensemble et détruire même une vie humaine.

2.2.3 *La primauté du moi et le mal*

Contrairement à toute une tradition philosophique héritée d'Aristote, Lévinas ne pense pas que le mal soit un défaut ou un manque d'être, mais bien plutôt un excès de sa présence, excès qui fait peur et même horrifie¹⁸⁸.

Cette explicitation de Catherine Chalié sur le lien entre l'être et le mal – dans la philosophie occidentale selon Lévinas – est on ne peut plus clair. Le mal en effet vient de la réduction de l'autre au même, du non-respect de l'altérité de l'autre, de la non-considération de la vie et

¹⁸⁷ Nous trouvons l'explication de ce jeu de la victime dans la fameuse théorie du triangle dramatique de Stephen Karpman résumé dans un triangle représentant la corrélation entre Victime-Sauveur-Persécuter. Celui qui joue le rôle de la victime se plaint souvent ; il sous-entend par-là que la situation qui lui arrive ne relève pas de sa faute, il a besoin de ce sentiment d'être persécuté ; il a besoin du « persécuter » – qui n'est pas toujours une personne humaine mais peut être aussi une mauvaise situation – pour se sentir innocent et surtout pour attirer l'attention d'un « sauveur » qui s'apitoie sur son sort et qui l'aide. Cf. Stephen KARPMAN, « Fairy tales and script drama analysis », 1968, [en ligne] <https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf> (consulté le 19 mai 2017).

¹⁸⁸ Catherine CHALIER, *L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 41.

de l'avis de l'autre. Cela est né de l'excès de l'être, autrement dit, de la non-limitation du moi de la sauvegarde et de la promotion de son être. Des exemples de la réalité quotidienne que nous avons évoqués auparavant¹⁸⁹ nous rendent ce lien plus perceptible : le fait d'amener l'autre à faire, ou à accepter, quelque chose contre son gré ou à son insu, en d'autres termes le fait de le réduire à l'idée dans laquelle on prétend l'enfermer, caractérise les jeux de pouvoir minant les relations interpersonnelles voire sociales.

Mais avec Lévinas, cette destruction de la subjectivité humaine ne relève pas seulement de la dégradation de la relation interpersonnelle. Elle vient aussi de l'absence de la relation entre individus vivant dans un même lieu, a fortiori entre individus en face-à-face. Cela nous permet d'appréhender déjà l'importance et la pertinence de la réflexion du philosophe sur la « proximité » – qui est une réponse à ce problème de l'absence de la relation humaine – que nous aborderons plus loin. Cette absence est un terrain propice au mal, autrement dit, à la déchéance de la vie humaine. L'exemple suivant, connu de la culture judéo-chrétienne de l'Occident, éclaire cela.

Pourquoi me sentirais-je responsable en présence du Visage ? C'est cela la réponse du Caïn, quand on lui dit : "Où est ton frère ?", il répond : "Est-ce que je suis le gardien de mon frère ?" [...]. Il ne faut pas prendre la réponse de Caïn comme s'il [...] répondait en petit garçon : "ce n'est pas moi, c'est l'autre". La réponse de Caïn est sincère. Dans sa réponse manque seulement l'éthique, il y a de l'ontologie seulement : moi c'est moi et lui c'est lui. Nous sommes des êtres ontologiquement séparés¹⁹⁰.

De cette interprétation du philosophe sur cet extrait de ce récit biblique¹⁹¹, intéressons-nous particulièrement ici à la conséquence négative de la pensée de ce moi, qui ne se définit que par lui-même et qui par conséquent clame unilatéralement son indépendance, et la liberté de son vouloir !

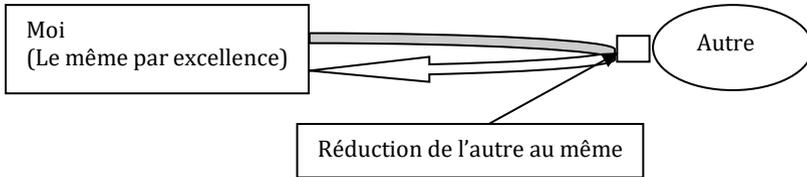
Moi c'est moi. Cet impérialisme du moi, cet égoïsme ontologique caractérise la philosophie occidentale selon Lévinas. Conçu comme identité, le moi ne pense qu'à lui-même. Le sort de l'autre, pis la mort de l'autre ne le concerne guère, bien que celui-ci vive près de lui ou soit son voisin ! Le moi n'est pas le gardien de son frère, encore moins celui de l'autre homme. Chacun existe pour soi. Cela est une évidence pour l'égoïsme, ou l'identification du moi par moi-même, qui domine l'attitude la plus courante de tout individu. Celle-ci exclut naturellement

¹⁸⁹ *Supra* p. 113.

¹⁹⁰ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹¹ Lévinas revendique de pouvoir utiliser, à l'instar des mythes grecs, les extraits de texte biblique pour alimenter aussi la réflexion philosophique.

l'autre et ne considère que ceux qui sont miens ou peuvent être miens. La relation du moi à l'autre, en l'occurrence, n'est au fond qu'une relation du moi à moi-même, puisqu'elle est exclusivement une relation avec ce qui me ressemble ou ce qui apporte quelque chose pour moi, pour mon être. Effectivement, elle n'est pas une relation authentique à l'autre comme nous la montrons dans le schéma suivant.



Ce semblant de relation à l'autre qui n'est en fait que la relation du moi avec moi-même – ou plus précisément la relation du moi avec ce qu'il pense de l'autre ou avec ce que l'autre est susceptible de répondre à l'intérêt du moi ou à l'être du moi – se traduit dans la réalité quotidienne par le non-respect de l'autre, par le rejet de ceux qui ne me conviennent pas ou de ceux qui ne sont pas les miens ou qui n'acceptent pas d'être comme moi. La finalité de telle relation est toujours le moi ! Le moi va vers l'autre ; mais cet autre, il le réduit à l'idée qu'il a de lui. Autrement dit, ce n'est pas avec l'autre tel qu'il est que le moi se met en relation, mais l'autre tel qu'il le comprend. Selon les termes de Lévinas, c'est cela la réduction de l'autre au même qui caractérise aussi le mal.

La réduction de l'autre au même caractérise aussi le mal

En effet, étant le même par excellence, le moi n'accepte habituellement que ce qui lui ressemble et décline spontanément ce qui ne lui convient pas, ce qui ne correspond pas à ses besoins. Il a de la peine à comprendre ce qui est hors de lui et laisse facilement de côté ce qu'il ne connaît pas. La pensée occidentale manifestée dans cette attitude du moi est, selon Lévinas, allergique à l'autre. « La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'autre, d'une insurmontable allergie »¹⁹².

Le moi considère l'autre homme comme un autre moi, c'est-à-dire un autre individu qu'il va comprendre à partir de ce qu'il connaît de lui-même. L'autre est un alter ego, un autre moi. Le moi le réduit à l'idée qu'il a de lui-même. Autrement dit, le moi lui enlève toute son altérité et le réduit au même, à sa pensée. Concrètement, cela se présente soit par

¹⁹² Emmanuel LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001, p. 188.

l'indifférence à l'autre, soit par l'utilisation de l'autre comme un moyen pour servir mon intérêt ou mon être !

En somme, cette identification du moi par lui-même, cette persévérance du moi dans son être engendre effectivement le mal puisqu'elle ne considère pas – pis tue – la subjectivité de l'être humain et la réduit au rang d'objet qu'il est possible de comparer ! Elle détruit l'altérité de l'autre. Elle n'est qu'une relation du moi avec moi-même et non pas une relation authentique à l'autre. Telle est même la définition de la violence qui fait mal aussi !

La violence ne se trouve pas seulement dans une bille de billard qui heurte l'autre bille, dans l'orage qui détruit une récolte, chez le maître qui maltraite l'esclave, dans un État totalitaire qui avilit ses citoyens, dans la conquête guerrière qui asservit des hommes. Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action ; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs¹⁹³.

Cette lecture de Lévinas nous permet ainsi de percevoir la source de tout le mal commis par l'homme tant au niveau interpersonnel qu'au niveau social, voire au niveau de l'État. Elle réside dans le fait de cette réduction de l'autre au même, dans la non-considération de l'autre, dans la primauté pour le moi du souci de son être !

Le philosophe va plus loin dans cette explication de l'être comme le mal. Le moi doit toujours se demander si son existence n'empiète pas celle de l'autre, si elle ne fait pas de l'ombre à celui-ci. Pourquoi c'est moi qui existe et non pas un autre !? Pourquoi c'est moi qui suis vivant et non pas l'autre ?

Qu'est-ce qu'un individu – l'individu solitaire – sinon un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise, accaparant la nourriture, l'air et le soleil, être pleinement justifié dans sa nature et dans son être ? Qu'est-ce qu'un individu sinon un usurpateur ? Que signifie l'avènement de la conscience – et même la première étincelle de l'esprit – sinon la découverte des cadavres à mes côtés et mon effroi d'exister en assassinant ? Attention aux autres, et par conséquent possibilité de me compter parmi eux, de me juger – la conscience c'est la justice. Être sans être meurtrier¹⁹⁴.

Le simple fait d'exister conduit la conscience du moi à être obsédée du sort d'autrui. L'avènement de la conscience n'est pas

¹⁹³ E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, op. cit., p. 18-19.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 134-135.

seulement le fait d'être conscient de ce qui est ou de ce qui n'est pas ou de ce qui se passe, mais plus, le fait de se soucier de la mort de l'autre. Pour ne pas faire du mal, pour ne pas être meurtrier le moi est appelé ainsi à avoir de l'exigence envers lui-même. Cette exigence s'étend même au sort de l'autre, à la souffrance de l'autre, à la mort de l'autre, que le moi n'a pas commis ! Dans un entretien avec une journaliste, Lévinas s'exprime sur ce sujet d'une manière plus explicite et plus actuelle.

[...] "ai-je le droit d'être ?" exprime avant tout l'humain dans son souci pour autrui. J'ai écrit beaucoup sur ce thème [...] ma place dans l'être [...] n'est-il pas déjà usurpation, déjà violence à l'égard d'autrui ? [...] la presse nous parle du Tiers-Monde, et nous sommes très bien ici, notre repas quotidien est assuré. Aux frais de qui ? – on peut se le demander¹⁹⁵.

Le moi est ainsi obligé de toujours se soucier de la justice de son existence. Justifier son existence signifie non seulement ne pas être meurtrier, mais surtout porter secours à la faiblesse de l'autre, même s'il n'en est pas responsable. La justification dépasse, en l'occurrence, sa signification courante relevant de l'ordre de la raison, pour laquelle il s'agit de trouver la raison d'être ou le fondement ou le but de ce qui est à justifier ; et dès que ceci est découvert, même théoriquement, la justification est faite.

À partir de la lecture de Lévinas, nous appréhendons que la justification du moi est empirique et toujours à faire. « Le juste qui se connaît juste n'est plus juste »¹⁹⁶. Cette justification se fait par le souci de l'autre et elle n'est jamais finie ! Ainsi, l'indifférence du moi au sort de l'autre est déjà une injustice. Le moi est en permanence contraint de rendre concrètement son existence compatible avec le désir de justice pour ne pas faire régner l'injustice, en fin de compte l'inhumanité.

Cette hégémonie du moi ou du même, cette réduction de l'autre au même est ce que Lévinas désigne comme la philosophie du pouvoir ou l'ontologie. « Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice »¹⁹⁷.

Selon Lévinas, la destruction de l'altérité, la réduction de l'autre au même, l'oubli de l'humain est principalement le fait du moi indifférent à la question éthique, ou pour emprunter une formule expressive du philosophe, « du droit naïf de mes pouvoirs et [de] ma glorieuse spontanéité de vivant »¹⁹⁸.

¹⁹⁵ E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 179-180.

¹⁹⁶ E. LÉVINAS, *Liberté et commandement*, op. cit., p. 65.

¹⁹⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 38.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 83.

Ainsi, ne pas tenir compte de cette altérité – dans la parole ou dans l'action – c'est verser dans la violence. Celle-ci amène l'insécurité dans la société, ou pis elle peut conduire à l'anarchie qui se caractérise précisément par un individualisme privé de toute limite.

Est-il possible de penser une issue de sortie à cette insécurité réelle ? Un philosophe peut-il contribuer à dissiper le malaise qui pèse sur nos sociétés et qui se caractérise par une absence croissante de solidarité entre ses membres ?

Nous allons tenter d'esquisser dans les chapitres suivants quelques pistes suggérées par Lévinas pour affronter ces redoutables questions.

CHAPITRE II

De l'amour de soi à l'amour d'autrui

Si d'habitude les rapports de pouvoir déterminent primordialement les relations sociales et interpersonnelles, comme nous l'avons vu précédemment, et que ceux-ci constituent un terreau propice aux conflits, aux violences et, pis encore à la guerre de tous contre tous, en d'autres termes, à l'insécurité tant au niveau social qu'au niveau interpersonnel, l'évidence empirique montre que le pouvoir ne produit pas toujours que des effets négatifs.

Au contraire, la transformation vers un état de société plus pacifique et plus solidaire ne peut être réalisée que par lui. Autrement dit, lui seul rend possible et réel ce qui n'est pas encore. La résolution effective des problèmes engendrés par le primat du rapport de pouvoir entre les membres de la société dans les relations humaines ne peut évidemment être possible que par l'exercice du pouvoir. Cela est aussi vrai tant au niveau social qu'au niveau interpersonnel. Pour emprunter le constat d'un directeur au sein d'un groupe travaillant dans plusieurs pays dans le domaine de la formation et du conseil en management et auteur du livre *Le pouvoir dans les relations quotidiennes* :

[...] l'efficacité professionnelle et le développement personnel passent par l'exercice de pouvoirs. En effet, pour faire avancer un projet, négocier et convaincre, déléguer, créer, innover, animer une équipe de travail [...] il convient d'avoir du pouvoir sur son entourage immédiat et de s'en servir pour être influent¹⁹⁹.

C'est par le pouvoir institué que les réformes vers une société meilleure peuvent en effet être réalisées. Nous avons ici affaire à une ambigüité : car c'est par lui aussi que se produisent les guerres, les violences, l'insécurité quand chacun exerce ses pouvoirs à son gré. La question qui surgit d'emblée est : comment faire pour que l'exercice du pouvoir entre citoyens ne mène pas à la situation de guerre telle que nous l'avons décrite à travers Hobbes ? Comment surmonter la conflictualité endémique qui est la source de l'insécurité dans les relations interpersonnelles et sociales ?

D'abord, au niveau interpersonnel – objet du présent chapitre – nous montrerons que des éléments de solutions rationnelles ont puisé leurs arguments dans la connaissance de soi héritée de la pensée grecque, plus particulièrement de Socrate dont on cite souvent le

¹⁹⁹ Jean-Louis MULLER, *Le pouvoir dans les relations quotidiennes*, Paris, Les éditions d'Organisation, 1988, p. 14.

fameux précepte : « connais-toi toi-même ». Ensuite, nous verrons à partir de Lévinas qu'une autre approche est possible non seulement pour l'amélioration du vivre ensemble mais aussi pour l'humanité de chaque individu. Elle passe par le primat de l'autre.

1. Comment éviter ou sortir des jeux de pouvoir dans les relations interpersonnelles ?

Rappelons que les jeux de pouvoir minent les relations interpersonnelles. Ils se caractérisent, avons-nous déjà exposé, par l'exercice de pouvoir sur l'autre contre son gré ou à son insu. Outre l'usage de la force, de la violence et de toute forme d'intimidation physique ou psychologique que Claude Steiner²⁰⁰ a classifié dans la catégorie des jeux de pouvoir plus subtils, nous avons surtout évoqué aussi les jeux de pouvoir plus subtils, qui s'incrument habituellement dans les relations interpersonnelles quotidiennes. Ceux-ci consistent principalement à manipuler l'autre par la pratique du double message qu'est le message explicite et implicite. Tout cela mène à la dégradation de la relation entre les individus et, par conséquent, crée un environnement défavorable à la qualité et à l'efficacité du travail à accomplir en commun, nuit au vivre ensemble et déstabilise chaque individu dans la relation.

Que faire pour ne plus être déstabilisé par les jeux de pouvoir dans une relation interpersonnelle ? Comment éviter ou désamorcer ces jeux sources de malaise dans le vivre ensemble et de déstabilisation de l'individu dans sa relation avec autrui et avec lui-même ?

Il existe de nombreux éléments de réponses à cette question tels que l'analyse transactionnelle, fondée par le psychiatre Éric Berne, et les différentes techniques de communication actuelles pour ne citer que celles-ci.

Ces éléments de réponses se basent originellement sur le fameux précepte de Socrate : « connais-toi toi-même ».

La théorie dudit psychiatre, pour la connaissance du moi, par sa découverte des comportements du « parent - adulte - enfant » dans chaque individu en est un exemple. Ils sont présentés comme des outils, pouvant aider chaque individu à se connaître lui-même et à comprendre son interlocuteur, afin de savoir et adopter le meilleur comportement face à celui-ci. Et ce, dans le but de trouver des solutions, en l'occurrence des paroles puissantes et l'attitude appropriée, qui amènent l'interlocuteur à accepter et à faire ce qu'on veut de lui, ce qu'on attend de lui tout en ayant une bonne relation avec lui.

Telle est en effet l'aspiration profonde de chacun vis-à-vis de son interlocuteur, que celui-ci soit son chef ou son subordonné ou son

²⁰⁰ Voir *supra* p. 115.

collègue dans le cadre de vie professionnel ou son ami(e), son proche ou la personne qu'il côtoie ou à qui il parle, surtout en face, dans la vie quotidienne.

Comment réaliser cette aspiration qui est d'avoir une relation authentique avec l'autre ? Comment sortir des jeux de pouvoir pour passer à cette relation ?

D'emblée essayons de comprendre sur quoi se basent les techniques de communication souvent enseignées et utilisées aujourd'hui en guise de réponse à cette question.

1.1 Le silence comme base de l'écoute et de la compréhension essentielles pour la clarté de la relation interpersonnelle

Notre brève analyse de la pensée heideggérienne²⁰¹ sur les modes d'être au quotidien de l'homme peut nous servir d'éclairage pour cela. Elle nous a permis de percevoir le fondement de la compréhension qui est une condition *sine qua non* de la relation authentique. Pour nous inspirer du geste de réflexion de Heidegger décrivant que les manières d'être au quotidien de l'homme dissimulent la vérité, nous pouvons dire aussi que les modes d'être en relation au quotidien entre les individus – dominés par les rapports de pouvoir, et par conséquent, les jeux de pouvoir – empêchent la relation authentique.

Il faut se taire, autrement dit, s'abstenir de faire du bavardage et ne pas se laisser attirer par la curiosité qui divertit et qui fait oublier la question fondamentale, pour que la vérité puisse se manifester.

Dans la relation interpersonnelle, le silence est ainsi une condition nécessaire pour pouvoir écouter et comprendre l'interlocuteur. Il est de ce fait la base de la compréhension, essentielle pour la clarté relationnelle, pour la relation authentique et pour les échanges constructifs. C'est par l'écoute présupposant le silence qu'on arrive à comprendre l'autre : ce qu'il dit, ce qu'il ressent, ce qu'il pense, ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas.

« [...] efforcez-vous d'écouter ses paroles et ses mots, et non l'interprétation que vous en faites. »²⁰², conseille l'auteur de l'ouvrage *Relations et jeux de pouvoir*.

Ne pas s'en tenir qu'à ce que l'interlocuteur dit explicitement est en effet, du moins, une issue pour ne pas alimenter son éventuel double message explicite/implicite que nous reconnaissons maintenant comme une des caractéristiques des jeux de pouvoir, notamment, de la manipulation. Pour la clarté de la relation, afin d'être sûr d'avoir

²⁰¹ Voir *supra* p. 51.

²⁰² J.-J. CRÈVECOEUR, *Relations et jeux de pouvoir, op. cit.*, p. 361.

compris ce que l'autre a dit, il est d'usage de reformuler d'une autre manière ses propos et lui demander si c'est ce qu'il voulait – dire – avant de lui répondre explicitement aussi.

1.2 Connaître soi-même, notamment, ses besoins et ses peurs

Du côté du locuteur, dire explicitement ce qu'on veut n'est pas non plus facile parce que, d'une part, connaître ce qu'on veut n'est pas toujours évident. Et d'autre part, la peur de blesser l'autre ou son interlocuteur, la peur de lui faire mal et de détruire la relation avec lui, la peur de s'affirmer font souvent entrer inconsciemment un individu dans les jeux de pouvoir en pratiquant le double langage, ou en ne disant pas les choses explicitement.

Autrement dit, les jeux de pouvoir sources de malaise dans les relations interpersonnelles ne sont pas uniquement faits délibérément à l'instar de la manipulation. Ils sont souvent utilisés aussi inconsciemment à cause de ces peurs et de la difficulté du locuteur à savoir ce qu'il veut.

1.1.1 Connaître ses besoins : ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas

Évidemment, quand on ne sait pas ce qu'on veut dans une relation interpersonnelle, on est déstabilisé car on n'a pas d'orientation ; de ce fait, on ne sait pas ce qu'on a à dire. Dans ce cas, on ne peut pas être explicite, sauf si on le reconnaît. Cela ne rend certainement pas la relation fluide.

Afin de remédier à cela, à défaut de ne pas savoir ce qu'on veut et étant donné qu'il est plus facile d'identifier tout ce qu'on ne veut pas, le bon sens conduit à l'exprimer explicitement. Cela a le mérite à la fois de faire comprendre à l'autre ou à l'interlocuteur tout ce qui est contre le gré du locuteur et d'ouvrir plus de choix ou plus de solutions pour ce qui est en jeu dans leur relation interpersonnelle. À part ce que le locuteur ne veut pas, en d'autres termes, à part ce qui est contre son gré, toutes les options peuvent être en effet acceptées ! L'explicitation de chacun de tout ce qu'il ne veut pas définit de ce fait les limites dans ses relations interpersonnelles. Elle y établit le respect de sa volonté, où personne ne doit obliger l'autre à agir contre son gré. De plus, elle ouvre plus de possibilités pour trouver la meilleure option, qui convient à tous.

Ainsi, la connaissance – de ce qu'on veut ou de ce qu'on ne veut pas – permet de décider d'utiliser ou non le double message explicite/implicite. Elle sert d'appui pour ne pas basculer inconsciemment dans les jeux de pouvoir. Dans les techniques de communication courantes, elle fait partie des éléments essentiels pour la clarté relationnelle

et pour la découverte de la meilleure solution au sein des problèmes relationnels.

1.1.2 Qu'en est-il des peurs susmentionnées faisant partie des causes premières poussant un individu à faire inconsciemment des jeux de pouvoir ?

Il est évident que la relation interpersonnelle n'est réelle, qu'avec les personnes proches, présentes et en face de soi physiquement. Corrélativement, c'est aussi avec ses proches – ou les personnes avec qui il est obligé de vivre ensemble dans un espace commun – que chacun a des problèmes relationnels. Ceci est dû, comme nous avons déjà expliqué, à la pratique des jeux de pouvoir qui n'est pas toujours faite exprès. La plupart du temps, notamment quand il s'agit de la pratique inconsciente de ces jeux, elle provient de différentes sortes de peurs telle la peur de blesser autrui ou la peur de détruire la relation avec lui.

À cet égard, les bonnes intentions peuvent emmener inconsciemment au problème relationnel, en l'occurrence, à la pratique des jeux de pouvoir. La peur de nuire à la relation peut paradoxalement l'envenimer ou pis, tôt ou tard, à défaut de solution, la briser. Essayons maintenant de comprendre comment résoudre habituellement, à travers les techniques de communication, ce problème issu de ces peurs.

La lecture de l'ouvrage sur les jeux de pouvoir, fruit de longues recherches de Jean-Jacques Crèvecoeur, qui tente d'exposer le fondement des techniques de communication en vogue aujourd'hui, nous donne des pistes pour comprendre cela.

Une technique n'est jamais qu'un outil, une procédure, avec un mode d'emploi. Le danger, c'est d'en attendre plus que ce qu'il peut apporter. Un peu comme si j'attendais d'un marteau qu'il puisse non seulement enfoncer des clous et casser des briques, mais aussi repeindre les fenêtres et réparer le téléviseur ! Les techniques de communication ne peuvent modifier les comportements qu'en surface, car elles n'agissent que sur les deux premiers niveaux de la relation et, habituellement, ne travaillent pas sur la racine, sur la cause première de nos problèmes relationnels. En ayant recours à des outils, nous mettons un vernis sur une réalité qui, elle, n'a pas été transformée. Nous créons alors une sorte de dédoublement de personnalité : celle de l'intérieur qui ne sait toujours que faire de ses ombres et celle de l'extérieur qui parle et se comporte avec les mots et les gestes du formateur qui l'a formée... Vous vous doutez que, dans ces conditions, aucun jeu de pouvoir ne peut être désamorcé, puisque sa nature est de

se trouver à la racine des comportements, et non à leur surface...²⁰³.

Notre choix de cet auteur se justifie en effet par ces propos pouvant résumer ce qu'il démontre dans son ouvrage. Son objectif est d'y exposer des principes de base pour l'amélioration en profondeur de la relation interpersonnelle en déjouant les pièges des jeux de pouvoir.

Si les techniques de communication donnent des recettes qui sont à même effectivement d'apporter des changements, mais superficiellement, la lecture de *Relations et jeux de pouvoir* nous permet d'apercevoir que pour que le changement ne soit pas seulement superficiel, pour que la relation interpersonnelle soit authentique, il faut aborder la cause fondamentale de la pratique inconsciente des jeux de pouvoir. Comme le vrai remède traite et guérit la racine du problème, répondre à la question : comment vivre avec ses peurs ou avec ses émotions ? aide au moins à se préserver de faire inconsciemment des jeux de pouvoir.

« Ce que recherche notre inconscient, c'est une protection, une sécurité par rapport à nos peurs et à nos angoisses inconscientes »²⁰⁴.

Ces propos nous éclairent sur le fait que les peurs et les angoisses sont les origines de la pratique inconsciente des jeux de pouvoir. Pour s'en protéger, des mécanismes de défense – telles la fuite des peurs ou du problème, l'attitude de s'en cacher ou de les cacher ou les ignorer – surgissent d'emblée de notre inconscient. Ceux-ci se traduisent d'habitude soit par des mensonges, soit par le fait d'ignorer la réalité en face, soit par le fait de dominer l'autre qui fait peur. Évidemment et par conséquent cela déstabilise même celui qui l'initie et le conduit à adopter des comportements inappropriés qui créent un malaise et minent la relation interpersonnelle.

Afin de remédier à cette déstabilisation provoquée par ces peurs, il est plus judicieux de trouver des points centraux et fondamentaux – comme soi-même, notamment son corps, et la réalité telle qu'elle est, non pas telle qu'elle est pensée – sur lesquels s'appuyer et s'ancrer.

[...] mon corps, lui, ne peut se trouver dans deux réalités différentes en même temps : il ne peut pas être à la fois douloureux et extatique, en manque et satisfait, ici et ailleurs. En revanche, mon esprit peut le faire ! Donc, mon corps me force à être entier et cohérent, ce qui est incompatible avec la notion de jeu de pouvoir²⁰⁵.

Ces propos identifient précisément l'ancrage corporel comme la meilleure approche pour ne pas être désorienté par ses peurs, ses

²⁰³ *Ibid.*, p. 416-417.

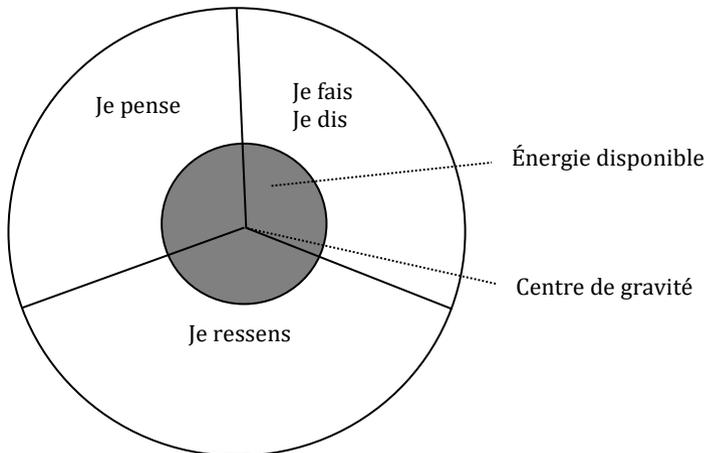
²⁰⁴ J.-J. CRÈVECOEUR, *Relations et jeux de pouvoir*, *op. cit.*, p. 264.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 238.

émotions ou ses affects. Si les jeux de pouvoir se caractérisent par la différence du double message explicite/implicite, le corps – du fait qu'il ne peut qu'être un et ne peut pas être ici et ailleurs à l'instar de l'esprit – constitue en effet le point d'ancrage pour remédier à cette déstabilisation.

Pratiquement, cela consiste à unir l'esprit avec son corps, à être cohérent avec soi-même, à dire ce qu'on fait et faire ce qu'on dit, à exprimer explicitement par l'esprit ce qu'on ressent en son for intérieur, à dire sa peur au ventre.

L'expérience quotidienne nous prouve que cela n'est pas évident ; quand on a des émotions ou quand on a peur, aussitôt on perd souvent ses moyens de réflexion pour trouver le comportement adapté à la situation. La figure suivante nous permet d'illustrer cela et de mieux comprendre comment être cohérent avec soi-même.



Cette figure peut représenter notre réalité personnelle que Crèveœur a « décrite selon trois dimensions différentes et complémentaires : ce que je fais et ce que je dis (mes comportements externes), ce que je pense (mes processus internes) et ce que je ressens (mes états internes) »²⁰⁶.

Ainsi, un individu cohérent avec lui-même dit ce qu'il fait et fait ce qu'il dit, en outre, il exprime ce qu'il ressent. Il incarne ce qu'il dit. Autrement dit, il ne va pas dire ce qui est contraire à ce qu'il pense ou à

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 323.

ce qu'il ressent. Ses comportements extérieurs sont l'expression de ses processus et de ses états internes.

Je m'exprime à partir de mon ressenti et de mon centre de gravité. De ce fait, je mets mes paroles en cohérence avec mon ressenti, mes pensées et mes actes. Alors, ma parole devient Verbe créateur et je suis aligné avec mon être profond²⁰⁷.

C'est dire que l'ancrage sur soi-même ou sur son corps n'est pas seulement un remède contre la distorsion du double message explicite (extérieur) / implicite (intérieur) caractéristique des jeux de pouvoir. Il est aussi la source de la puissance de la parole. Une parole incarnée, autrement dit, une parole qui vient d'un individu cohérent avec lui-même est toujours crédible voire convaincante.

La qualité de votre relation avec autrui n'étant qu'un reflet de la qualité de la relation que vous entretenez avec vous-même. Dans ce sens, on peut dire que "nous aimons toujours notre prochain comme nous-même"²⁰⁸.

Nous comprenons maintenant pourquoi et comment la connaissance de soi telle que Socrate l'a déjà recommandée est la base habituelle de l'amélioration de la relation interpersonnelle. « Connais-toi toi-même » pratiquement veut dire ainsi, prendre conscience de soi, de son inconscient, de ses peurs et de ses besoins. De ce point de vue habituel, l'amour du prochain, qui est la qualité par excellence de la relation interpersonnelle, dépend fondamentalement de l'amour de soi-même, autrement dit, de la bonne relation avec soi-même, de la cohérence avec soi-même, de l'authenticité de soi-même.

À la différence de cette conception classique héritée de Socrate, nous verrons à partir de Lévinas, que cet amour du prochain qu'est la qualité par excellence de la relation avec l'autre « ne se noue que comme responsabilité »²⁰⁹. L'amour se définit, en effet pour Lévinas, par la responsabilité envers autrui. Il ne dépend pas fondamentalement de l'amour de soi, ou de la connaissance de soi. Au contraire, devenir un « moi » digne d'être qualifié d'humain dépend de ma responsabilité effective à l'égard d'autrui ; cette relation avec autrui ne se réalise que par le primat de l'autre non point par le primat du moi.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 452.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 367.

²⁰⁹ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, *op. cit.*, p. 93.

2. Qu'est-ce qui fait que l'autre m'oblige à être responsable pour lui ?

Ce qui fait l'altérité d'autrui c'est son visage. Celui-ci exprime la différence incommensurable entre l'idée qu'on a de l'autre et l'autre tel qu'il est ! C'est par cette incommensurabilité que précisément le visage d'autrui oblige le moi à le respecter et le servir. Elle est l'altérité d'autrui, elle est ce que Lévinas appelle l'infini. Il est aisé de comprendre maintenant que ce n'est pas en raison de la faiblesse de l'intelligence qu'on n'arrive pas à saisir autrui, mais à cause de sa transcendance, de son altérité, de cet infini ! Son altérité fait de lui mon supérieur, pourtant sa supériorité infinie, qui est sa dimension transcendante, n'est perçue qu'en face de lui, de la nudité de son visage. L'infini s'exprime dans la nudité du visage d'autrui.

2.1 La nudité du visage

La nudité, naturellement c'est la vulnérabilité, la fragilité, la faiblesse, la sincérité, l'authenticité. Le regard du visage, qui est évidemment nu, ne laisse pas le moi indifférent ; il l'appelle et la réponse à cet appel est d'emblée la responsabilité pour lui. La vulnérabilité du visage m'oblige à lui porter secours.

Visage qui n'est pas dévoilement mais pur dénuement de l'exposition sans défense. Exposition comme telle, exposition extrême à la mort, la mortalité même. Extrême précarité de l'unique, précarité de l'étranger. Nudité de pure exposition qui n'est pas simplement emphase du connu, du dévoilé dans la vérité : exposition qui est expression, premier langage, appel et assignation. Visage qui ainsi n'est pas exclusivement la face de l'homme. Dans *Vie et destin* de Vassili Grossman (troisième partie, chapitre 23), il est question d'une visite que rendent à la Loubianka à Moscou les familles ou les femmes ou les parents des arrêtés politiques, qui viennent aux nouvelles. Une queue est formée aux guichets, queue où les uns ne voient que le dos des autres. Une femme attend son tour : "Jamais [elle] n'avait pensé que le dos humain peut être à ce point expressif et transmettre d'une façon aussi pénétrante des états d'âme. Les personnes qui approchaient du guichet avaient une façon spéciale d'étirer le cou et le dos, les épaules relevées avaient des omoplates tendues comme par des ressorts et semblaient crier, pleurer, sangloter". Visage comme l'extrême précarité de l'autre. La paix comme éveil à la précarité de l'autre²¹⁰.

²¹⁰ E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 144.

Ces propos de Lévinas illustrent la corporéité du visage. Certes celui-ci, avons-nous expliqué, ne signifie pas la plastique d'autrui, qui le réduit à ses formes, à son image, bref à un objet ; cependant il ne s'exprime que par son corps ! Tout le corps d'autrui est visage. Réitérons encore que ce n'est pas par ses formes ou sa plastique que le corps exprime le visage, mais par sa nudité, autrement dit, par sa fragilité. Et la fragilité, pour emprunter les termes du philosophe, c'est « l'exposition extrême à la mort », « l'exposition sans défense ». C'est cette nudité d'autrui, son extrême faiblesse exposée à la mort qui me parle et m'ordonne de ne pas le laisser mourir, de ne pas le laisser dans sa précarité.

Qu'est-ce qu'il y a dans le visage ? Dans mon analyse, le visage n'est pas du tout une forme plastique comme un portrait ; le rapport au visage est à la fois le rapport à l'absolument faible – à ce qui est absolument exposé, ce qui est nu et ce qui est dénué, c'est le rapport avec le dénuement et par conséquent avec ce qui est seul et peut subir le suprême esseulement qu'on appelle la mort ; il y a par conséquent dans le visage d'autrui toujours la mort d'autrui et ainsi, en quelque manière, incitation au meurtre, la tentation d'aller jusqu'au bout, de négliger complètement autrui – et en même temps, et c'est cela la chose paradoxale, le visage est aussi le “Tu ne tueras point”. Tu-ne-tueras-point qu'on peut expliciter aussi beaucoup plus ; c'est le fait que je ne peux laisser autrui mourir seul, il y a comme un appel à moi [...]»²¹¹.

Aux antipodes du penchant naturel du moi – comme tout être vivant – à sauvegarder sa vie ; le visage dont nous devons à Lévinas son dévoilement ou plutôt la découverte de son dénuement, appelle « le moi » et l'oblige à porter secours et à ne pas laisser mourir l'autre. L'exposition à la mort est l'extrême faiblesse, l'extrême vulnérabilité d'autrui. Ce sont surtout ceux qui sont dans la précarité tels les pauvres, les veuves, les orphelins, les affamés, les sans-abris, les souffrants, bref ceux qui sont dans le dénuement qui y sont le plus exposés.

En face d'autrui dans ce dénuement qui le laisse sans protection, le moi ne peut d'emblée que faire quelque chose pour autrui. C'est la nudité du visage d'autrui qui l'oblige !

Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne²¹².

L'ordre venant du visage d'autrui pour que le moi le serve est ainsi on ne peut plus concret. Il vient de la faiblesse d'autrui, en d'autres termes, de l'expression du visage d'autrui. Le visage d'autrui parle et

²¹¹ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 122.

²¹² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 94.

immédiatement sa parole ordonne de ne pas le laisser mourir, à plus forte raison, de ne pas le tuer.

L'autre en face de moi, qui qu'il soit, bien qu'il ne soit pas une veuve, ni un orphelin, ni dans une situation précaire, reste toujours un être infiniment vulnérable. Il a toujours de la faiblesse qui l'expose à la mort ; c'est la nudité de son visage qui exprime cette faiblesse. Celle-ci appelle le moi et le force à faire quelque chose pour lui.

Une telle relation interpersonnelle qui donne du primat à l'autre est incontestablement la relation authentique, la relation où vit concrètement l'amour.

Autrui visé dans l'amour, est visé dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque [...] Elle est antérieure à la manifestation des attributs et qualifie l'altérité même. Aimer c'est craindre pour l'autre, porter secours à sa faiblesse²¹³.

Force est de constater et de reconnaître que la véritable relation est la relation qui prend soin de l'autre dans sa difficulté. Le moi est authentiquement en relation avec autrui quand il est proche de celui-ci, autrement dit, quand il l'aide dans ses problèmes, a fortiori dans sa faiblesse, dans sa pauvreté, dans sa souffrance, dans sa solitude.

Nous découvrons ainsi, à partir de Lévinas, que c'est concrètement par rapport à sa relation avec la faiblesse de l'autre que le moi est en paix ou en guerre avec autrui. Il est en paix avec autrui quand il se soucie de la faiblesse de celui-ci, quand il l'aide dans sa vulnérabilité, quand non seulement il ne le laisse pas mourir, mais il fait quelque chose pour lui, pour sa vie. À l'inverse, quand il est en guerre avec l'autre, il cible la faiblesse de celui-ci pour le vaincre ou l'abattre ! C'est précisément parce que l'autre dérange et qu'on n'arrive pas à le maîtriser du fait de son altérité que surgissent les affects meurtriers à son égard, et que survient alors l'intention de le tuer.

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs [...]. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs [...]. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer²¹⁴.

C'est parce que l'autre échappe au pouvoir du moi, et que le moi n'arrive pas à lui faire faire ce qu'il veut, que peut naître l'envie de le tuer. Voilà pourquoi, étant donné que le visage est l'altérité d'autrui, il est à la fois celui que le moi veut tuer – parce qu'il n'arrive pas à le

²¹³ Emmanuel LÉVINAS, *Œuvres complètes*, t. 2 : *Parole et Silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009, p. 312.

²¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 215-216.

maîtriser – et celui qui ordonne “le moi” de ne pas le tuer et de le servir. Ainsi la nudité d'autrui rencontré dans le face-à-face, en d'autres termes son exposition à la mort, ne laisse pas le moi indifférent.

Par conséquent, ne pas répondre à l'appel du visage d'autrui c'est déjà le laisser mourir, ce qui est évidemment inhumain ! Cela explique pourquoi le moi est obligé de répondre à l'appel du visage d'autrui, pourquoi il n'a pas d'autre choix que d'être responsable de lui.

La question de la liberté du moi découle d'emblée de cette injonction. Cette absence de choix ne bafoue-t-elle pas la liberté du moi ? Le moi n'est-il pas aliéné dans sa relation avec autrui, qui se noue par sa responsabilité pour autrui ?

2.2 L'unicité du moi

Être moi, signifie [...] ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. Mais la responsabilité qui vide le moi de son impérialisme et de son égoïsme – fut-il égoïsme de salut – ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du moi. L'unicité du moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place²¹⁵.

Ces propos de Lévinas dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* explicite ce qu'est « être moi ». À la différence de l'acception courante de ce terme – le définissant par la pensée, à l'instar de la fameuse expression de Descartes « je pense donc je suis », ou par le primat de la liberté si cher aujourd'hui, ou par le capital économique, culturel et social selon Bourdieu – Lévinas soutient qu'être moi c'est être pour l'autre, être responsable pour autrui. Tel est ce qu'il démontre dans son autre ouvrage majeur *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité [...]. J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage²¹⁶.

Il nous est familier maintenant de comprendre que le sens de ce que le philosophe explique diffère ou dépasse souvent ses sens courants. En l'occurrence, la responsabilité dont il parle va plus loin que son sens habituel. Elle est plus que la réponse du moi de ses actes et de ses choix. Elle est la réponse du moi à l'appel du visage d'autrui. Ce qui fait

²¹⁵ Emmanuel LÉVINAS, « La signification et le sens » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69^e année, n° 2, avril-juin 1964, p. 146.

²¹⁶ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 91-92.

qu'elle ne vient pas de l'initiative ou du choix du moi ; elle provient du commandement du visage d'autrui. De ce fait, elle procède de l'hétéronomie ; autrement dit, elle est à contre-courant de l'autonomie considérée habituellement comme la mesure de la liberté, et par conséquent du moi. Expliquons maintenant sous l'éclairage de Lévinas pourquoi cette hétéronomie de la responsabilité n'aliène pas le moi ni ne bafoue sa liberté.

3. La responsabilité pour autrui est la justification de la liberté

On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre [...]. La distinction du libre et du non-libre ne serait pas l'ultime distinction entre humanité et inhumanité, ni l'ultime repère du sens et du non-sens [...]²¹⁷.

À partir de cette critique lévinassienne de la liberté, nous découvrons que celle-ci n'est pas la mesure absolue de l'humain. Cependant, cette mise en question du primat habituel de la liberté ne signifie pas qu'elle est contre la liberté ou anti-liberté. Au contraire, elle est la justification concrète de la liberté et du moi ! Elle s'éprouve en face d'autrui et se réalise dans la responsabilité pour celui-ci. Autrui précède le moi. En face de lui, la liberté du moi est mise en question et mise à l'épreuve. C'est par son obéissance à l'ordre d'autrui de ne pas le laisser mourir et d'être au service de l'autre que la liberté du moi est justifiée. Une liberté qui laisse périr l'autre, pis qui tue l'autre est arbitraire. À l'inverse, la responsabilité pour autrui est la justification ultime de la liberté. C'est de ce principe que découle le primat de l'autre par rapport à la liberté du moi qui n'est point bafouée mais au contraire investie pour l'humanité. D'ailleurs, comme affirme Lévinas explicitement : « Être pour autrui – c'est être bon »²¹⁸. Et, il est évident qu'être bon n'est nullement une aliénation du moi.

« Nul n'est bon volontairement [...] Et si nul n'est bon volontairement, nul n'est esclave du Bien »²¹⁹. Tendre vers le bien, vers l'ultime absolu n'équivaut en aucun cas à un asservissement. Certes, il s'agit d'une tension éprouvante, difficile à vivre puisqu'elle implique une sortie du moi de ses habitudes d'être – mues par le *conatus* – ou une sortie de son inertie. Incontestablement, ce n'est guère plaisant, mais c'est le bien ! Le bien c'est l'absolu, et l'absolu c'est ce qui donne sens. « Avoir

²¹⁷ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 194.

²¹⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 292.

²¹⁹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 25.

un sens, c'est se situer par rapport à un absolu »²²⁰. Lévinas tient de Platon cette explication sur l'absoluité du bien.

Le bien est à l'image du soleil qui permet de voir tout ce qu'il illumine. C'est cette supériorité ou absoluité du bien que Lévinas a retenu de Platon. Le bien est au-delà de l'être. Faire le bien est ainsi une charge lourde puisque c'est une imposition de l'autre à moi, notamment à ma liberté. Mais cette imposition ne détruit pas le moi puisqu'elle est la parole de la vulnérabilité, de la nudité de l'autre, de la sincérité qui oblige à le servir. Répondre à la parole de l'absolu qu'est le bien n'est pas à confondre avec une aliénation du moi mais signifie sa promotion. Obligé d'aider, voire de sauver l'autre dans sa faiblesse et dans ses difficultés n'anéantit point la subjectivité du moi.

[...] la subjectivité, en tant que responsable, est une subjectivité qui est d'emblée commandée, en quelque manière l'hétéronomie est ici plus forte que l'autonomie, sauf que cette hétéronomie n'est pas un esclavage, n'est pas un asservissement [...]. A commandant B est une formule de la non-liberté de B ; mais si B est homme et A est Dieu, la subordination n'est pas servitude, au contraire, c'est un appel à l'homme. Il ne faut pas toujours formaliser : Nietzsche pensait que si Dieu existe, le je est impossible. Cela peut être convaincant, si A commande B, B n'est plus autonome, n'a plus de subjectivité, mais quand en pensant, vous ne restez pas dans le formel, quand vous pensez à partir des contenus, une situation dite d'hétéronomie a une tout autre signification²²¹.

En effet cette explication de Lévinas peut servir d'argument solide contre la manière habituelle de penser qui soutient logiquement et systématiquement que lorsque le primat de la liberté n'est pas considéré, que lorsque l'on effectue quelque chose contre son gré – autrement dit, quand on fait quelque chose qui n'est pas en accord avec sa raison – on verse dans la soumission ; et que par conséquent, l'on n'est plus soi-même.

Or, tout n'est pas compréhensible par la seule formalité de la raison ou de la logique. Comprendre tout de manière formelle, c'est faire l'impasse sur la particularité et la singularité. Tel est ce qui nous intéresse aussi chez Lévinas. Nous y découvrons une approche à partir de la dé-formalisation et du privilège accordé à l'unicité du contenu. En témoigne cet exemple sur la question de l'hétéronomie. Si on ne tient qu'au point de vue formel, la soumission à l'autre est toujours prise comme non-liberté et destruction de soi ; mais dès qu'on regarde le contenu de cette relation et qu'il s'avère que la soumission dont on parle

²²⁰ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 99.

²²¹ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 129.

formellement est en fait la réponse obligatoire du moi à la faiblesse et à la sincérité d'autrui ; il en ressort que le moi n'y est pas aliéné. Au contraire, il fait le bien, il aide, voire sauve l'autre en ne le laissant pas mourir et en l'aidant à vivre !

3.1 L'humain se mesure à l'aune de sa responsabilité pour autrui

Je décris l'éthique, c'est l'humain en tant qu'humain. Je pense que l'éthique n'est pas une invention de la race blanche, d'une humanité qui a lu les auteurs grecs dans les écoles et qui a suivi une certaine évolution. La seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre. Je ne crois pas qu'il y ait une humanité qui puisse récuser cet idéal [...] ²²².

Cette affirmation de Lévinas pour l'humain est sans équivoque. La responsabilité pour autrui est la seule valeur absolue. Personne ne peut nier que servir l'autre, donner du primat à l'autre promeut l'humanité du sujet.

La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que humainement je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l'unique. Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable ²²³.

L'humain se mesure à l'aune de la responsabilité pour autrui. Plus le moi est responsable pour autrui, plus il devient lui-même et accomplit son humanité. Ce qui fait que la responsabilité pour autrui n'est jamais finie. Le visage d'autrui en face appelle le moi à chaque instant. Cela veut dire que pour être humain ou pour ne pas être inhumain le moi est toujours obligé de répondre. Cette réponse ne requiert pas du savoir pour comprendre la parole du visage puisque le visage est d'emblée, avons-nous exposé auparavant ²²⁴, signification sans contexte ; autrement dit, le sens de sa parole ne dépend pas du contexte social ou culturel de l'endroit où il se trouve. Indépendamment du contexte, son expression en face s'expose dans sa nudité et m'ordonne toujours de ne pas le tuer et de faire quelque chose pour lui. Elle n'est pas une loi issue du contrat social – sinon elle serait différente d'une société à l'autre ou d'un pays à l'autre – ni une théorie, dérivée de la raison, devenue universelle. Elle est concrètement ce qui bouleverse, ce qui met en question la liberté du moi en face d'autrui. Chaque individu humain ressent, expérimente ce dérangement, cette interpellation issue de l'expression du

²²² *Ibid.*, p. 127.

²²³ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 97.

²²⁴ Voir *supra* p. 88.

visage rencontré. Voilà ce qui toujours ajoute un surplus de responsabilité. Cela évite l'attitude naturelle du moi qui attend que l'autre soit responsable ; car quand chacun suit cette attitude d'attente, personne n'est responsable.

3.2 La relation interhumaine est non symétrique

En effet, l'asymétrie est la manière radicale de sortir de cette attente de l'autre. Être responsable n'attend pas que l'autre prenne d'abord sa responsabilité. De surcroît, le moi n'a pas à juger de ce que l'autre doit faire ou ne pas faire. L'autre transcende toujours l'idée qu'on a de lui avons-nous déjà constaté, cela explique pourquoi le jugement qu'on fait de lui ne lui correspond jamais et par conséquent entrave la relation avec lui. Certes, l'autre est aussi responsable ; mais le moi n'a pas à en juger. La réponse de Lévinas à la question suivante de Philippe Némou souligne l'importance de cette asymétrie pour la relation avec l'autre.

Philippe Nemo – Mais autrui n'est-il pas aussi responsable à mon égard ?

Emmanuel Lévinas – Peut-être, mais ceci est son affaire. [...] la relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque [...]. La réciproque, c'est son affaire [...]. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres²²⁵.

Il en ressort que l'asymétrie ou le désintéressement du moi dans sa réponse au visage est à mille lieues de la manipulation ou des jeux de pouvoirs minant les relations déterminées par les rapports de pouvoirs. Faire quelque chose pour l'autre n'attend pas que l'autre fasse quelque chose pour moi. La responsabilité pour autrui n'attend pas quelque chose de l'autre ; elle est d'emblée l'un pour l'autre sans se préoccuper de la réciprocité.

3.3 Sa responsabilité infinie élève le moi comme l'élue

Répondre d'emblée à l'appel du visage d'autrui sans attendre ce que l'autre va ou ne va pas faire, et ne pas chercher de l'intérêt pour soi dans le service pour l'autre, telles ne sont-elles pas les caractéristiques de l'élue ?

L'unicité du moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à sa place [...]. La mise en question du moi par l'autre est ipso facto une éluection [...].

²²⁵ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 94-95.

Élection qui signifie l'engagement le plus radical qui soit, l'altruisme total. La responsabilité qui vide le moi de son impérialisme et de son égoïsme [...] ²²⁶.

Parler de ce qu'est l'écu ici peut en effet surprendre. Mais nous l'évoquons pour poursuivre notre explication que non seulement le moi n'est pas détruit par sa soumission à l'expression du visage d'autrui ; mais que positivement, son souci pour l'autre l'élève comme l'écu ! Effectivement, l'écu c'est celui qui a toujours un surplus de responsabilité par rapport aux autres. Il prend toujours sa responsabilité sans attente ; il ne vise pas son propre intérêt dans ses services pour les autres. C'est dans ce sens-là que nous découvrons la pertinence de ces propos de Lévinas affirmant que le moi assumant sa responsabilité est l'écu.

J'ai toujours pensé que l'élection n'est pas du tout un privilège ; c'est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation ²²⁷.

Il en résulte maintenant que la subordination du moi au primat de l'autre n'est point de l'aliénation du moi, ni du dénigrement de sa liberté ! Au contraire, elle élève le moi et le fait devenir plus humain, plus juste et unique car c'est sa responsabilité qui fait son unicité et fait de lui un écu ! D'une part, le fait d'être écu n'est point un privilège, ni un honneur ni un avantage mais le surplus de responsabilité envers l'autre et tous. D'autre part, la singularité du moi est irréductible à son sens habituel.

Le moi n'est pas unique comme la Tour Eiffel ou la Joconde. L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique [...]. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général ²²⁸.

Encore une fois, nous découvrons à partir de ces propos explicites de Lévinas que l'approche par le formel ne considère guère le contenu ou l'essence de ce qu'il signifie. L'unicité du moi ne se définit pas que formellement ; elle ne se limite pas à son identité personnelle écrite, selon des règles anonymes, dans son passeport ou sa carte d'identité. Elle est irréductible à ses informations personnelles telles sa physionomie, sa psychologie, et toutes ses données personnelles utiles actuellement aux commerçants pour personnaliser les publicités de leurs marchandises. Humainement, ce qui rend unique le moi c'est sa

²²⁶ E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, op. cit., p. 67.

²²⁷ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 126.

²²⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 122.

responsabilité non pas le fait d'être un exemplaire unique comme un objet d'art !

Par ailleurs, cette responsabilité pour autrui est aussi ce qui caractérise le héros. Le héros – sans considérer son exploit dans sa résolution d'un problème que personne n'a fait ou n'a pas réussi à faire – n'attend pas également les autres pour prendre sa responsabilité. Toutefois, le moi responsable est plus qu'un héros puisque sa réponse à l'appel du visage d'autrui en face n'est pas ponctuel ; elle ne s'arrête guère. La réponse à l'expression du visage est à faire quotidiennement et à tout instant ainsi qu'en tout lieu là où il y a l'autre. « Plus je suis juste, plus je suis responsable, on n'est jamais quitte à l'égard d'autrui »²²⁹. Se mettre en congé du souci de l'autre, c'est : s'arrêter d'être juste et humain, renoncer à son unicité et ne plus être soi-même !

Ainsi la relation avec autrui implique une exigence du moi envers lui-même. Le respect de l'autre, voire le sort de l'autre, le vivre ensemble et le sens de la vie du moi en dépendent. Une socialité s'est améliorée, en d'autres termes, un vivre ensemble est devenu plus juste, plus humain, parce qu'il y a un ou des individus – exigeant(s) envers lui-même ou eux-mêmes – qui a/ont effectué justement ce surplus de responsabilité en faveur de tous. L'amélioration de la relation interindividuelle et de la société, ou du vivre ensemble, ne va pas de soi, elle n'est pas et ne peut pas être automatique. Elle exige plus de responsabilité de chacun et a fortiori du moi à l'égard d'autrui et de tous.

Néanmoins, même si le bien est toujours à faire et que pour cela, l'exigence du moi envers lui-même est demandée ; il est évident qu'il lui est impossible de donner du pain à autrui s'il n'en a pas. « Seul un sujet qui mange peut être pour l'autre »²³⁰, précise Lévinas. Un individu qui n'a pas de nourriture, qui ne mange pas à sa faim ne peut pas être responsable pour autrui. Il est obligé de répondre d'abord à ses besoins vitaux, à sa propre exposition à la mort pour ne pas mourir. Tout comme le visage d'autrui appelle « le moi » à ne pas le laisser mourir, l'exposition du moi à sa propre mort aussi l'oblige lui-même à ne pas se laisser mourir. Cela témoigne une fois de plus que la responsabilité pour autrui n'est pas une charge qui écrase, encore moins qui tue « le moi ». Un individu affamé, sous-alimenté vivant dans la précarité n'est pas à même de répondre à l'appel du visage d'autrui puisque lui-même est dans le dénuement ; mais contrairement à l'état de nature que décrit²³¹ Hobbes, cela ne lui permet pas de tuer l'autre pour survivre ! En toute circonstance, le visage d'autrui ordonne toujours « le moi » de ne pas le tuer.

²²⁹ E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, op. cit., p. 101.

²³⁰ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 119.

²³¹ Voir *supra* p. 110.

CHAPITRE III

Prolongement politique de l'éthique de Lévinas

Qu'en est-il maintenant de l'exigence du moi envers lui-même au niveau de la société où il y a une multitude d'individus ? Comment le moi y réalise-t-il sa responsabilité pour l'autre, alors que chaque individu qui partage le même espace, la même société, le même pays que lui, est aussi un autre ?

1. Le tiers est la source de la justice

Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce que je sais ce que mon prochain est par rapport au tiers ? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale²³².

Partons de cette explication de Lévinas – sur la réalité au niveau social de la responsabilité infinie à l'égard de l'autre – pour répondre aux questions ci-dessus. Dans la pratique, concrètement le moi ne partage pas seulement le même espace avec un seul individu ; d'autres personnes, du moins des voisins, y sont toujours présents. S'il n'est en relation qu'avec un seul individu, s'il n'existe effectivement qu'eux deux dans l'endroit où ils se trouvent et vivent ensemble, le moi doit tout à l'autre sans se poser la question de savoir si son dévouement est unilatéral et, dans ce cas aucun problème ne se pose à ce niveau.

Mais la réalité sociale est toujours composée d'une multitude de personnes ! Le moi n'y est pas toujours en face d'un seul autre individu ; il y a également le tiers, qui est aussi un autre ! Par conséquent, afin de pouvoir répondre aussi à l'appel du visage du tiers, le moi est contraint de modérer sa responsabilité à l'égard d'un seul individu. En effet, le tiers ou la multitude d'individus, qui par définition constituent la société, obligent ainsi le moi à faire preuve de justice dans sa prise de responsabilité. Pour qu'il n'y ait pas injustice, ni favoritisme, ni exclusion

²³² E. LÉVINAS, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 84.

du tiers, il faut que son exigence éthique ne s'exerce pas uniquement en faveur d'un seul individu. En même temps, il convient que sa responsabilité envers tous ne se perde pas dans l'abstraction ou dans une généralité indifférente et formelle, de sorte qu'elle n'ait en vue personne en particulier.

Au nom de la responsabilité pour autrui ou du primat de l'autre, la présence du tiers introduit ainsi le souci de la justice. Elle oblige à la modération de la responsabilité envers un seul autrui, puisque le tiers est aussi *l'autre de l'autre*. Dans cette perspective, nous découvrons une voie différente pour un vivre ensemble plus équitable partant de la limitation de la bonté. Cela est évidemment aux antipodes de l'approche habituelle du collectif dont la cohérence ne tient qu'à la limitation de la guerre telle que Hobbes l'a décrite.

En effet, dans cette approche, l'absence du conflit est la meilleure garantie de coexistence pacifique. Chacun peut s'y préoccuper de ses propres intérêts dans la limite des lois imposées par l'État à qui il doit obéir en échange de sa sécurité. Dans cette perspective, l'absence de guerre y est même considérée comme synonyme de paix. Ce qui interdit aux citoyens de ne pas s'entretuer, c'est le pouvoir absolu de l'État et ses lois formelles. Pour ne pas fragiliser ce pouvoir absolu de l'État nécessaire à la sécurité de tous, selon Hobbes, aucun individu n'a le droit de s'intéresser aux affaires publiques, réservées exclusivement à l'État, et personne n'a le droit de le remettre en question.

A contrario, dans la pensée que Lévinas développe pour concevoir un vivre ensemble optimal – pensée que nous soutenons – ce qui intime au moi de ne pas tuer c'est d'entrée de jeu le visage d'autrui qui lui fait face. L'expression du visage n'interdit pas seulement de le tuer, mais oblige aussi à le servir, à se tenir infiniment responsable pour lui. Par la présence du tiers ou du fait de la multitude de personnes, le moi est contraint de modérer sa responsabilité pour l'autre qui lui est proche, afin de pouvoir servir le tiers ou les autres. Pour ce faire, il doit recourir à la ressource du savoir, au sens de la mesure, et à la patience de la pensée. Il doit se demander qui est cet autre qu'il va servir : est-ce le bourreau du tiers ? Voilà pourquoi le tiers est la source de la justice ; et parce que celle-ci requiert de l'information fondée, de la pensée et de la rationalité, elle est – pour emprunter les termes de Lévinas – « impossible à l'ignorant »²³³.

²³³ E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, op. cit., p. 18.

1.1 L'État considère-t-il l'humain ou ne pense-t-il qu'aux règles formelles ?

Au niveau social, où il y a une multitude d'individus, c'est l'État – par ses institutions et ses moyens – qui favorise et garantit la justice. Néanmoins, pour être juste dans ses actes et l'exercice de ses pouvoirs, l'État doit toujours avoir pour référence la loi éthique, autrement dit, ce qui définit l'humain en tant qu'humain ! Ce qu'il fait est-il au service de l'humain ? Ou n'agit-il pas que pour le fonctionnement du système formel qu'il a mis en place ? Prend-il en compte le visage humain concret dans ses décisions ou n'a-t-il d'autre souci que de régler les problèmes sociaux selon des procédures impersonnelles ?

En ce qui concerne l'État et l'oppression du moi par l'État [...]. Je ne veux pas protester contre tous les ennuis qu'un individu peut avoir dans un État [...]. Le moi que je défends contre la hiérarchie, c'est celui qui est nécessaire pour faire droit à l'autre. Pour moi, l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la hiérarchie, apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le monde se plie aux idées universelles. Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'autrui. Pour que les choses marchent, pour qu'elles se fassent équilibre, il faut absolument affirmer la responsabilité infinie de chacun, pour chacun, devant chacun. Il faut, dans une telle situation, des consciences individuelles seules capables de voir ces violences qui découlent du bon fonctionnement de la raison elle-même²³⁴.

En effet, à partir de cette pensée de Lévinas sur la relation entre le sujet et l'État, nous percevons un problème réel et récurrent, qui touche – ou peut toucher – chacun, à savoir l'indifférence à l'égard de la singularité de chaque individu. Quand il n'est question que de l'efficacité du fonctionnement mis en place, et par là même légitimement établi par la raison, la particularité de chaque individu est mise de côté, autrement dit, tout le monde est réduit à l'identique, puisque la particularité de l'être humain, de sa situation et de son histoire est tout simplement mis hors circuit. L'agent de l'État n'accorde d'importance, par exemple, qu'au respect des règles de sa déontologie, il n'observe que les protocoles de ses formulaires et finit par oublier voire rejeter ce qui est humainement significatif qu'il est pourtant censé servir. Il importe ainsi de défendre la particularité de l'individu contre le risque permanent du

²³⁴ E. LÉVINAS, *Liberté et Commandement*, op. cit., p. 80.

totalitarisme d'un ordre qui souvent se prétend raisonnable mais qui en réalité n'est autre que la raison d'État.

Mais, si la société doit être préservée du totalitarisme qui réduit les individus à la tyrannie du même, elle doit aussi être protégée des dangers de l'impérialisme d'un ego autosuffisant et anarchique. Effectivement, celui-ci est allergique à l'autre, autrement dit, il a de la difficulté à accepter l'altérité ou l'individualité de chacun. Par conséquent, il le réduit à ce qu'il en pense. Telle est aussi l'attitude du tyran vis-à-vis de ceux qui ont moins de pouvoir que lui ; il use de son pouvoir pour forcer les autres à suivre sa volonté.

Par ailleurs, l'impérialisme du moi, en d'autres termes l'individu narcissique, contribue également et spontanément à l'absurdité du chacun pour soi, qui caractérise entre autres l'anarchie. Et c'est dans une société où règne le chacun pour soi que s'établit facilement et tacitement la domination des plus puissants de ce monde, de ceux qui possèdent plus de pouvoir au détriment des faibles, des pauvres et des vulnérables.

En effet, face au problème social ou au malaise social venant de l'individualisme sans limite ou du chacun pour soi, mais aussi face à l'oubli, pis, au rejet de l'individualité ou de l'altérité, le meilleur remède c'est la responsabilisation de tous – de l'État, et de chaque individu, a fortiori du moi – envers tous. La pensée de Lévinas apporte beaucoup de réflexions enrichissantes sur ce point et surtout appelle à agir concrètement pour l'autre et pour le tiers. C'est par sa responsabilité envers tous, notamment envers l'autre et le tiers que chacun s'individualise, se singularise et s'humanise !

Cette responsabilité à l'égard de tous est garante de la viabilité de la réalité sociale où il y a une pluralité d'individus ; c'est aussi en elle que s'enracine la nécessité de l'État.

2. Quelle est la contribution de Hobbes aux prolongements politiques de l'éthique de Lévinas ?

Dans l'œuvre de Lévinas, nous avons rencontré une alternative significative entre le modèle inspiré du Léviathan de Hobbes et le modèle messianique fondé sur un passage du Talmud où les rabbis rendent hommage à Rome, passage intitulé l'État de César, bien que Rome soit un empire païen dont l'oppression n'était pas oubliée. De fait, les rabbis étaient surtout admiratifs devant le principe organisateur du Droit romain. Lévinas synthétise cet acquis de la manière suivante :

Déjà la Cité, quel qu'en soit l'ordre, assure le droit des humains contre leurs semblables, supposés à l'état de nature, lous pour les hommes, comme l'aura voulu Hobbes. Bien qu'Israël se veille

issu d'une fraternité irréductible, il n'ignore pas en lui-même ou autour de lui, la tentation de la guerre de tous contre tous²³⁵.

Toutefois, pour Lévinas, le modèle d'Israël ne vaut que pour lui-même et son exemple aujourd'hui ne peut prétendre procéder d'une relation éthique telle qu'il la postule lui-même. La question est trop délicate pour être traitée dans un manuscrit académique pareil à celui-ci²³⁶.

Quoi qu'il en soit, les raisons de recourir à Hobbes pour justifier la nécessité d'un Tiers incarné par une autorité étatique pour neutraliser la violence effective ne sont pas purement cosmétiques. Nous en retiendrons ceci : la première consiste à nous reconnaître égaux, non seulement parce qu'habités par un désir infini de Bonté, mais aussi, à l'opposé, parce que nous sommes tous des meurtriers en puissance. La seconde consiste à reconnaître dans la peur de l'autre un motif au moins aussi puissant de vouloir la paix que l'asymétrie qui fait de lui son obligé. La troisième, c'est que l'État qui tient ces deux adversaires présumés est davantage un artifice que le fruit d'une inspiration divine.

Lévinas commence sa réflexion sur « l'État de César et l'État de David », dans son œuvre *L'au-delà du verset*, par son apologie de l'État : « Oui à l'État »²³⁷, soutient-il. Il y développe une « idée d'un pouvoir sans abus de pouvoirs »²³⁸. À partir de son explication, en vue de la réalisation de cette idée d'un pouvoir sans abus de pouvoirs, nous découvrons que les dirigeants ne devraient pas avoir trop de richesses : « de l'argent et de l'or, [ils ne devraient] pas en avoir en excès »²³⁹, affirme-t-il. Les moyens mis à leur disposition doivent être justes ce qu'il leur faut pour accomplir leur mission ou leur travail. Cela démotivera ceux qui veulent entrer à l'exercice du Pouvoir, ou diriger l'État, pour s'enrichir. En effet, diriger l'État n'a point pour but d'amasser des richesses pour soi-même, mais de servir le peuple et son pays.

Cependant, bien que Lévinas défende « une idée d'un pouvoir sans abus de pouvoirs », dans des situations extrêmes où la survie du peuple est en jeu, il soutient la légitimité d'un pouvoir fort, voire

²³⁵ Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 1982, p. 216.

²³⁶ Quant aux textes politiques de Lévinas, ils sont la plupart d'entre eux à comprendre en référence à l'État d'Israël, bien qu'il salue la laïcité comme étant le trait de la Constitution de la République française qui fut le plus favorable à l'émancipation et à l'intégration des juifs d'Europe après la Deuxième guerre. Autrement dit, Lévinas ne fut jamais à proprement parler sioniste, pour cette simple raison déjà qu'il ne crut jamais, à la différence de Heidegger, à l'enracinement d'un peuple dans une terre, fusse la Terre Sainte. C'est aussi pourquoi, nous avons emprunté de préférence la pensée hobbesienne, prolongée par les rectifications de Rousseau, pour chercher un prolongement politique à son éthique.

²³⁷ E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, op. cit., p. 209.

²³⁸ *Ibid.*, p. 210.

²³⁹ *Ibid.*

l'exercice d'un excès de pouvoir dans le but de défendre la vie de la population.

Les excès du pouvoir seraient-ils légitimes quand il s'agit d'assumer la tâche de la survie d'un peuple parmi les nations ou d'une personne parmi ses semblables ? Il semble²⁴⁰.

Cette explication de Lévinas nous fait penser tout de suite à la conception de l'État chez Hobbes. Nous avons besoin de l'État pour assurer notre sécurité car un individu peut toujours ne pas répondre à l'appel du visage de l'autre ; par conséquent, l'on ne reprochera pas, par exemple, à une personne âgée, seule et sans défense, d'appeler la police lorsqu'elle se fait cambrioler. Il n'est plus question ici, comme le prescrit souvent Lévinas, d'aborder cet autrui comme celui dont la mort ou la détresse ont priorité sur les miennes. Autrement dit, la relation éthique de proximité n'interrompt la relation d'hostilité latente que si le prochain rencontré se situe sur un niveau éthique au minimum comparable à la disposition au sacrifice qui habite l'individu originairement exposé à l'inconnu. Il ne s'agit pas de renier la radicalité de la philosophie première conçue comme éthique du don de soi pour l'autre. Il s'agit seulement d'en repenser les conditions et de reconnaître que la dimension agonistique de la vie politique, aussi regrettable soit-elle, ne peut être si facilement mise de côté par la métaphysique. Quelle que soit l'ambivalence de Lévinas à l'égard de Hobbes, il convient de constater qu'il ne le cite pas seulement pour le réfuter, mais qu'il fait bien référence à lui comme une façon de penser vraisemblable.

Notons par ailleurs que Hobbes ne fait pas unilatéralement l'apologie du tyran impitoyable, ainsi qu'une certaine vulgate tend à le présenter. D'une part, il conçoit fort bien, comme Rousseau le fera plus tard, que, dans sa *République*, la fonction de souverain soit exercée par une assemblée plutôt que par un monarque, mais il considère lui aussi la justice comme la vertu princeps de celui qui est appelé à gouverner. Il en déduit même une morale qui ressemble étrangement à l'éthique de Lévinas appliquée aux responsables d'un État. Nous en présentons ici quelques préceptes, tirés de l'autorité de l'Écriture. Décrivant l'idéal-type du Représentant souverain, il en exclut ceux qui font usage de leur puissance, ou de leur richesse, pour asseoir leur autorité. Hobbes leur recommande d'instruire le peuple de sorte qu'il puisse comprendre les lois qu'il leur prescrit de respecter, mais aussi pour qu'il utilise ses facultés pour reconnaître en quoi elles sont raisonnables et s'unir autour d'elles. C'est aussi cette éducation qui devrait les prémunir contre l'attrait des propagandes trompeuses et séditeuses qui nuisent au bien

²⁴⁰ *Ibid.*

commun, en faisant la promesse de changements qui le conduisent à des situations pires que celles qu'il n'a jamais connues.

Il est d'ailleurs surprenant que Hobbes s'en prenne surtout aux prédicateurs qui argumentent systématiquement contre le pouvoir de l'État et qui entraînent ceux qui les suivent à mépriser toute forme d'obéissance et de fidélité, les privant de tout repère en sorte qu'ils en arrivent à y substituer n'importe quoi. Ce type de propagande est en effet très appliqué aujourd'hui dans les sectes, les factions minoritaires qui visent à faire accepter au peuple des lois qu'au fond de lui-même il désapprouve sans disposer des arguments nécessaires pour se défendre, sans compter les formes de religiosité radicalisée qui s'en prennent aux mœurs d'une nation ou d'une culture pour leur substituer des comportements barbares adoptés dans aucune civilisation digne de ce nom. Le *Léviathan* assigne même pour tâche à l'autorité publique, en marge de son enseignement,

à chercher par quels moyens autant d'opinions contraires à la paix du genre humain et fondés sur des principes faibles et faux sont cependant si profondément enracinées en lui. Je veux parler ici de celles qui prétendent que les hommes doivent juger de ce qui est légitime ou pas, non par la loi elle-même, mais par leurs propres jugements personnels, en se réfugiant derrière la propriété qu'ils ont de leurs richesses, de la réputation liée à leur métier, au mépris de la méditation que requiert l'étude de la vérité, dans le domaine de la justice mais également dans toutes les autres sciences qui exigent une compétence qui fait fi des belles paroles²⁴¹.

Nous pourrions allonger la liste de ces recommandations en les associant, comme Hobbes le fait lui-même, aux Dix Commandements de Moïse qui jouent chez lui un rôle directeur analogue à la Torah dans Le Royaume de David, à ceci près qu'ils sont interprétés dans l'esprit de ce que les Évangiles nomment le Royaume de Dieu²⁴².

La dimension théologique de l'œuvre de Hobbes ne doit pourtant pas être surestimée et tirée hors de son contexte. Car il souligne à de nombreux endroits que sa doctrine n'est structurée par rien d'autre que par la Raison naturelle qui, en matière de philosophie morale, est exigée avec profondeur chez ceux qui détiennent l'administration du pouvoir souverain dans les pays occidentaux. Et il conclut ce chapitre par ces mots :

Je suis sur le point de croire que mon travail et aussi inutile que la République de Platon, car lui aussi est d'avis qu'il est

²⁴¹ T. HOBBS, *Léviathan*, Partie II, *op. cit.*, p. 143.

²⁴² *Ibid.*, Partie III, p. 153-163.

impossible de jamais faire disparaître les désordres de l'État et les changements de gouvernements par la guerre civile, tant que les souverains ne seront pas philosophe²⁴³.

À quoi servent alors de telles réflexions, puisqu'elles ne promettent pas de pouvoir par elles-mêmes améliorer la condition humaine ? Elles s'adressent bien évidemment aux lecteurs. Et des « ouvriers » de la philosophie, semblables à ce que nous prétendons devenir, ne peuvent espérer qu'une chose : c'est qu'en actualisant la pensée de ces sages exemplaires, ils donneront le goût de les lire et, par ce biais, le goût de redresser le cours des choses, que ce soit grâce à leur ambition et leur courage à prendre le devenir de nos sociétés en main, ou que ce soit par le souci plus modeste de servir l'ordre éthique et social qui soit le plus juste possible.

2.1 Sortie de l'état de nature par la rationalité

La cause finale, le but, le dessein, que poursuivirent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui [...], c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen : autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est, je l'ai montré, la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes, quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir en respect, et de les lier, par la crainte des châtimens [...].

Et les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité. C'est pourquoi [...] si aucun pouvoir n'a été institué, ou qu'il ne soit pas assez grand pour assurer notre sécurité, tout homme se reposera (chose pleinement légitime) sur sa force et sur son habileté pour se garantir contre tous les autres²⁴⁴.

Ces propos de Thomas Hobbes extraits du chapitre XVII de son grand ouvrage intitulé *Léviathan*, nous permet d'apercevoir déjà la nécessité de l'État qui incarne le plus grand des pouvoirs comme il le précise dans le chapitre X.

Le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile, laquelle a l'usage de tous leurs pouvoirs sous la dépendance de sa volonté, comme c'est le cas dans une République²⁴⁵.

²⁴³ *Ibid.*, Partie III, p. 162-163.

²⁴⁴ T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 173.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 81.

L'analyse de Thomas Hobbes dans ce livre se nourrit de la situation réelle de son pays ; il l'écrivait à l'époque où l'Angleterre était en proie à la guerre civile. L'œuvre de ce philosophe se veut en effet un outil de compréhension et une proposition pour sortir de ce problème social reconnu comme le pire de tous les maux puisque c'est la guerre de tous contre tous : chacun, par ses pouvoirs et avec ses moyens à disposition, y fait en sorte de sauvegarder sa vie en tuant les autres. Dans la guerre civile, pour survivre ou plutôt pour ne pas être tué, il faut tuer l'autre puisque celui-ci est une menace. Personne n'y est, par conséquent, en sécurité ; tout le monde y est exposé à tout moment à la mort.

Cette réalité de l'insécurité totale et permanente dans la guerre civile constitue en fait la toile de fond de la description de l'état de nature faite par Hobbes dans son ouvrage *Léviathan*. Le philosophe y explique que si chacun se laisse emporter par les inclinations dictées par la nature humaine – telle la recherche du profit personnel qui entraîne la rivalité, le souci de sauvegarder sa vie ou le souci de la sécurité qui mène à la méfiance des autres, et la quête de la gloire, du moins de la reconnaissance – et à défaut d'instance supérieure qui a autorité sur tous, la guerre de chacun contre chacun est inévitable.

Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir, que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales [...]. Justice et injustice [...] sont des qualités relatives à l'homme en société, et non à l'homme solitaire [...]. Enfin cet état a une dernière conséquence : il n'y existe pas de propriété, [...] pas de distinction du mien et du tien [...]. Cela suffit comme description de la triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature²⁴⁶.

Cette observation hobbesienne met en exergue la nécessité de la justice pour une société viable. L'absence de la notion de justice et d'injustice ainsi que celle de la propriété brillent à l'état de nature où règne le désordre, l'anarchie, la guerre de chacun contre chacun. Sans lois il n'y a évidemment pas de notion de justice ou d'injustice ; et sans justice, soit la société n'existe pas, soit elle ne cessera pas de se dégénérer et à la fin elle sera détruite ! Le vivre ensemble y est impossible puisque chacun y fait tout pour sauvegarder et promouvoir sa vie quitte à ne pas respecter, pis à tuer la vie des autres.

C'est dire que la société humaine n'est pas naturelle comme celle des abeilles et des fourmis. Contrairement à ces animaux dont les

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

règles de coexistence ou de collaboration sont immanentes à leurs sociétés ; en revanche, les individus humains sont naturellement en désaccord entre eux dès lors qu'il leur faut cohabiter et partager un territoire. Ils s'y entredéchirent, chacun d'entre eux y usera de ses pouvoirs pour dominer les autres, et en éprouvant que de la crainte pour ses derniers. Personne n'est épargné de cette peur d'être tué par son prochain ; même ceux qui ont moins de pouvoir, avons-nous vu auparavant, peuvent tuer ceux qui en ont plus. Pour sortir de cet état de nature qui n'est à l'avantage de personne, pour sortir de cette peur des uns des autres, l'institution de l'État doté d'un plus grand pouvoir est nécessaire.

2.2 L'institution du pouvoir absolu de l'État se justifie par sa protection de la vie et de la propriété de chaque individu

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres [...] c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée²⁴⁷.

Hobbes jette en effet les bases de la raison d'être de l'État et de l'attribution du plus grand pouvoir à celui-ci dans ses propos qu'il développe tout au long du chapitre XVII du *Léviathan*. C'est à partir de son projet de sortir son pays de la guerre civile, de la guerre de tous contre tous qu'il explique le fondement de la construction ou de la reconstruction d'une société humaine. Cette sortie de la guerre de chacun contre chacun suppose la sortie de l'état de nature. En d'autres termes, elle suppose l'institution d'un plus grand pouvoir capable d'empêcher – par la peur des châtiments sévères – les uns des autres de s'entretenir.

Cette institution se réalise par la soumission de la volonté de chaque individu à l'État – ou plus précisément à une personne ou une assemblée désignée ou élue par la majorité des membres de la société – en échange de sa protection. C'est pour dire que le pouvoir absolu de l'État n'est pas naturel mais construit conventionnellement. Par peur de sa vie, chaque individu accepte de céder une partie de sa liberté – en d'autres termes, de son pouvoir – à l'État ; en contrepartie, celui-ci a le

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 177.

devoir de protéger sa vie et, par extension, ses propriétés. Telle est la justification de l'exercice du pouvoir absolu de l'État : protéger la vie des personnes et leurs biens contre à la fois les menaces intérieures dont la pire est la guerre civile et les ennemis extérieurs !

Ce pouvoir absolu et artificiel réside dans la force de contrainte qu'exerce l'État pour faire respecter les lois qui rendent possible la société : sans lois, avons-nous déjà vu, il n'existe ni de société ni de vivre ensemble. Par conséquent, avec ses appareils ou ses pouvoirs, l'État est le garant de la justice puisqu'il n'y a pas de justice sans l'accomplissement des lois ; et les lois ne sont que des paroles ou du pur verbiage sans le pouvoir de l'État !

[...] là où nulle convention n'est intervenue antérieurement [...] chacun a un droit sur toute chose. En conséquence, aucun ne peut être injuste. Mais quand une convention est faite, alors il est injuste de l'enfreindre. Car la définition de l'injustice n'est rien d'autre que la non-exécution des conventions. Est juste tout ce qui n'est pas injuste²⁴⁸.

Nous trouvons dans ces propos une définition claire de ce qu'est la justice ! Celle-ci se définit par rapport aux lois – fruits des pourparlers, des conventions, des compromis, des contrats, bref des paroles échangées et convenues entre les individus voulant vivre ensemble ou n'ayant pas d'autre choix que de vivre ensemble ! Elle est l'application de ces lois. Étant donné que celles-ci n'ont pas de pouvoir en elles-mêmes, c'est précisément en vue de leur donner des moyens de contrainte que le pouvoir absolu de l'État a été créé ! Ainsi, faire régner la justice, autrement dit appliquer les conventions, les contrats ou les lois, est la raison d'être du pouvoir absolu de l'État. C'est cela qui fait sortir de la guerre civile, ou qui évite ce pire danger pouvant se produire à tout moment, et qui protège les uns des menaces des autres.

Le pouvoir absolu de l'État est justifié en effet par son rôle primordial qui est de garantir la sécurité civile et sociale de tous les individus ! Sans ce pouvoir créé rationnellement, l'insécurité totale advient naturellement. Il suffit d'un manquement des forces de l'ordre, ou d'absence de lois respectées par tous dans un lieu où il y a multitudes d'individus pour qu'une forme de violence s'y installe !

Sous cette protection du pouvoir absolu de l'État, dans le respect des lois, chaque individu peut vivre ainsi librement sans avoir peur des autres ; et peut s'occuper de ses affaires privées ! Aussi, ses propriétés qui le protègent de la peur du lendemain et des aléas de la vie – tels les accidents, la perte du travail, la maladie – sont assurées par ce pouvoir de l'État. Autrement dit, la peur de celui-ci libère chaque individu

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 143.

de la peur des uns des autres. Cela veut dire encore que, le pouvoir absolu de l'État permet à chacun de faire ce qu'il veut sans avoir peur des autres et sans faire peur aux autres. Par sa force de contrainte, l'État protège la vie et les propriétés de chacun contre les menaces et les violences des autres. Dès lors, chacun peut promouvoir ses intérêts personnels, ou mieux vivre les uns pour les autres, sous la protection de l'État.

2.3 Le pouvoir absolu de l'État ne permet pas à chacun de s'intéresser à la chose publique

Doté du plus grand pouvoir délégué par chacun, l'État assure en effet la sécurité de tout le monde et de la société. Il garantit la sécurité de la vie et des biens de chacun, c'est la condition pour chaque individu de pouvoir développer ses intérêts personnels et ses affaires privées. Par contre, ce dernier n'a plus le droit de s'occuper de la vie publique puisque, sur cette question, il a déjà délégué tout son pouvoir à l'instance de l'État. Tel est le prix de sa protection.

Aujourd'hui, compte tenu de la recrudescence de la délinquance, de l'explosion du terrorisme, du fléau de la corruption, bref de l'insécurité galopante qui hante nos sociétés, cette thèse de Hobbes exerce un attrait de plus en plus grand. Face à cette insécurité, l'attribution de plus de pouvoir, voire du pouvoir absolu à l'État est souvent sollicitée pour assurer la protection de la vie et les propriétés de chacun. Et ce, puisqu'au sein d'une multitude d'individus, personne ne peut garantir sa propre sécurité : même ceux qui ont plus de pouvoir tels les riches, les forts y sont susceptibles d'être victimes de cette insécurité, a fortiori ceux qui ont peu de pouvoir comme les faibles et les pauvres.

Effectivement, la protection absolue suppose le pouvoir absolu. Si chaque individu veut être protégé, il doit se soumettre totalement à l'État. En d'autres termes, il doit sacrifier sa liberté pour sa sécurité ! Dans cette perspective, s'il tient à sa liberté, sa sécurité n'est plus garantie puisque le pouvoir de l'État ne serait plus absolu. Ce qui fonde celui-ci c'est le pacte de soumission de chaque individu ; et en tant qu'absolu, l'État n'est pas tenu par cet accord : il est au-dessus et est la force de contrainte sur cet accord constitué par les lois. Étant absolu, il a le pouvoir sur tout et ne tolère pas l'existence d'autres pouvoirs que le sien, sinon cela l'affaiblirait et, en conséquence, porterait atteinte à la sécurité de chacun et de tous.

Cette pensée de Hobbes permet de mieux comprendre encore l'attitude des dirigeants actuels des États avides de pouvoir qui ont du mal à accepter que chacun puisse exprimer librement ses points de vue sur la vie commune, sur la vie politique puisque cela est considéré par eux comme l'expression de la volonté de faire la justice par soi-même et sape le pouvoir de l'État.

Aussi la lecture du *Léviathan* de Hobbes nous aide-t-elle à avoir une appréhension plus claire de la justification habituelle du régime autoritaire – ou d'un dirigeant d'État désirant avoir plus de pouvoir – de ses actes ne tolérant pas l'expression de la liberté individuelle dans les affaires publiques.

En temps de guerre ou d'insécurité totale, l'attribution de plus de pouvoir voire du pouvoir absolu au dirigeant de l'État s'impose facilement à chacun. La peur de la mort oblige ! Mieux vaut être protégé de la menace des autres que d'être en liberté dans l'insécurité totale. Cette pensée de Hobbes trouve encore échos aujourd'hui dans les sociétés qui ont besoin de plus de sécurité ou qui tiennent la sécurité comme primordiale. Plus le pouvoir de l'État est grand, plus il y a de sécurité et chacun peut vaquer à ses affaires privées quotidiennes. Évidemment, seul, ne tolérant pas l'existence d'autres pouvoirs, le risque des dérives du pouvoir absolu du dirigeant est immense pour ne pas dire inévitable. Si dans un État, bien que détenant le pouvoir absolu, chaque individu vit encore dans l'insécurité totale, c'est que l'État ne remplit pas son rôle ! Chez Hobbes, le dirigeant de la République ou le monarque a le pouvoir absolu et règne à vie ; de ce fait, il est comme un Dieu, mais un Dieu mortel ! Cela semble être aussi l'aspiration dans le for intérieur de certains dirigeants actuels désirant avoir plus de pouvoir et qui font tout – quitte à opprimer, pis à tuer des citoyens qui sont pourtant sous sa protection – pour sauvegarder et faire perdurer autant que possible son pouvoir.

2.4 Entre le Royaume de David et le Léviathan de Hobbes

Lévinas, nous l'avons vu, ne s'est jamais posé en maître-penseur de la philosophie politique. Comme le remarque Joëlle Hansel :

Cette attitude ne ressort pas d'une indifférence à l'égard des affaires humaines, ou d'un mépris pour l'action collective dans l'espace de la Cité. Elle s'explique par l'orientation majeure qui domine sa pensée : à l'heure du « tout politique »²⁴⁹.

Lévinas a œuvré patiemment pour le renouveau de l'éthique, « affirmant le droit de la subjectivité de juger l'histoire, plutôt que d'être jugée par elle »²⁵⁰. Dès la moitié des années trente il rédigea, dans la

²⁴⁹ Joëlle HANSEL, « Paganisme et philosophie de l'hitlérisme » *Cités*, n° 25, Paris, P.U.F., 2006, p. 25

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 25-39.

revue *Esprit*²⁵¹ et chez d'autres éditeurs²⁵², une série d'articles sur les dangers des idéologies qui faisaient florès à l'époque.

À ce propos, faisant référence aux événements qui se préparaient en Allemagne, il n'hésite pas à parler de l'hitlérisme comme d'une philosophie. Pourquoi ? Parce que les idées du nazisme ne visent pas seulement une certaine conception de la gouvernance ou du primat de l'économie sur d'autres dimensions de la société, mais cherchent à faire prévaloir une nouvelle conception de l'être humain qui, précisément, lui ôte toute humanité. Nous ne dirons rien, dans cette étude, sur les arguments développés par Lévinas, pour contrer le phénomène de l'hitlérisme, et de l'antisémitisme qui, à cette époque, se répand comme la peste sur toute l'Europe. Il ferait dévier notre problématique, centrée sur la justice et le langage, vers de toutes autres considérations, en elles-mêmes passionnantes pourtant, à savoir celle de la spiritualité du judaïsme et de ce qu'il nomme le paganisme intrinsèque au christianisme européen. Nous ne mentionnons cette partie de son œuvre que parce qu'elle témoigne très tôt de l'intérêt de notre auteur pour les débats autour du libéralisme et du marxisme qui ne sont pas étranger à l'attraction qu'il manifesterait plus tard pour l'œuvre de Hobbes. Notons cependant qu'à la différence de la priorité de l'éthique qui domine ses œuvres de maturité, Lévinas adhère encore, durant cette période, à une vision strictement religieuse du judaïsme et a une vocation universaliste de l'État d'Israël.

Bien que ses allusions à la Shoah ne prennent guère de place dans ses écrits, Lévinas en retiendra des leçons importantes sur les thèmes de la violence, du mal, et de la nature ambivalente de l'homme dans ses réflexions sur la nécessité de redéfinir la tâche de l'État et de sa souveraineté. Encore très attaché, dans ses *Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*²⁵³, à la conception juive de l'État, héritée du Talmud, le choix du judaïsme comme premier modèle de l'idéal de liberté peut paraître déroutant. Lévinas, durant ces années d'avant-guerre, était déjà un lecteur attentif de Maïmonide. Sa description, opérée dans l'article *Paix et Droit*²⁵⁴ promeut le judaïsme à l'une des sources majeures de l'esprit humaniste légué par l'esprit humaniste de la *techouva*²⁵⁵ acte de

²⁵¹ Voir E. LÉVINAS, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, 1934, n° 26, p. 199-208.

²⁵² De 1935 à 1939, Lévinas publie une série d'articles à caractère politique dans *Paix et Droit*, revue de l'Alliance israélite universelle.

²⁵³ Emmanuel LÉVINAS, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *op.cit.*

²⁵⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Paix et Droit*, n° 8, octobre 1935.

²⁵⁵ J. HANSEL, *Paganisme et philosophie de l'hitlérisme*, *op. cit.*, p. 31. L'auteur précise : « la techouva, acte de « retour » qui tient une place centrale dans le rituel et la liturgie des fêtes du Nouvel An juif. Fidèle à la ligne suivie dans son article, Lévinas s'attache plus à la signification spirituelle de cet acte qu'à ses implications religieuses. Ses trois

« retour » à la Révélation originelle qui occupe une fonction significativement décisive lors des fêtes du Nouvel An Juif. Le « retour » désigne concrètement le moment du processus de l'âme humaine qui réfléchit sur elle-même, en traversant les étapes du remords, décrit comme une forme encore imprécise de la faute, du « repentir », conscience mais aussi action par laquelle le juif réalise son infidélité par rapport à son Dieu et s'engage à y porter remède pour se délivrer de ce qu'elle a d'aliénant. Sans renier le rôle joué par le pardon chrétien dans l'accès à la liberté, il considère celui-ci comme une sorte de prolongement du judaïsme, puisqu'il permet lui aussi de s'affranchir de l'emprise du passé pour affirmer la capacité de renouvellement de l'âme humaine.

Mais la forme la plus étonnante de ces affinités avec sa propre tradition, Lévinas la situe dans l'avènement du libéralisme. Sous cette étiquette, il inclut les diverses revendications de l'esprit des Lumières en tant qu'elles précèdent « l'idéologie démocratique et de la Déclaration des droits de l'homme »²⁵⁶. Non sans prendre certains risques au niveau d'une analyse philosophique rigoureuse, Lévinas présente le libéralisme, héraut de la laïcité et dans le matérialisme athée de cette époque comme un écho de la conception judéo-chrétienne de la liberté. Au marxisme, auquel il reproche de ne pouvoir prendre ses distances à l'égard de l'histoire et de substituer à une liberté purement spirituelle une forme de liberté matérielle et collective, il accorde le mérite, contre un certain ascétisme chrétien, la conviction que le corps fait partie de notre être et que nous sommes liés à lui par un sentiment d'identité ; alors que l'hitlérisme, pour revenir un instant à lui, réduit le corps à sa vie biologique, à son essence pseudo- raciale qui servirait de norme à la dignité de l'individu.

Ces préliminaires ne nous disent pas encore si le passage à la réflexion politique chez Lévinas ne serait pas autre chose qu'une concession à la logique du mal nécessaire. Nous avons vu auparavant²⁵⁷ que le philosophe n'était pas entièrement indifférent, dans *Totalité et Infini*, aux arguments de Hegel qui soulignait le fait que la liberté vraie devait impérativement se réaliser dans des institutions politiques et sociales. À cela s'ajoute le fait que l'anarchie – entendue au sens étymologique, d'absence de principe – là où la passivité radicale consiste à se laisser saisir par le Bien qui, au nom d'une responsabilité qui déborde la liberté, exige une obéissance antérieure à la réception d'ordres et de décrets, et donc une révolte qui, sur le plan éthique, n'a pas d'autre choix que de contrevenir à l'autorité de la police et des représentants de l'État qui les

aspects – le « remords », le « repentir », le « pardon » – sont les moments du processus de libération de l'âme humaine ».

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁵⁷ Voir *supra* p. 71.

dirigent²⁵⁸. Ainsi en va-t-il du citoyen qui cache un exilé dans la détresse et qui, au moment où les forces de l'ordre découvrent par qui il est protégé, s'interpose entre la victime et les agents venus l'arrêter pour faire valoir son droit à vivre dans une société où l'humanité de l'homme a encore un sens.

Mais l'on se situe ici en deçà de la liberté, sur un plan qui lui est pré-original, parce que cette humanité échappe à tout système. Elle affecte le sujet (le moi), le persécute, le harcèle et insiste jusqu'à ce que sa passivité redevienne soudain active et se mue en initiative que le cynisme pur est seul en mesure de contrer. Néanmoins, l'homme responsable d'une vie exposée à sa vulnérabilité, n'est pas nécessairement seul. Il est entouré de personnes qui le jugent, et qui décident librement de le soutenir – fût-ce à plus long terme – ou de se joindre d'emblée au bourreau. C'est à cet endroit que nous retrouvons le Tiers qui corrige incessamment l'asymétrie du seul à seul de la proximité. À l'anarchie de la révolte suit immédiatement la recherche de la justice, l'appel d'une loi de la société et de l'État qui exige de leur part un ordre fondé sur une idée de la justice qui rende à chacun ce qui lui est dû, en proportion de l'abandon dont il est victime de la part d'un ordre injuste.

Certes, l'institution de la justice procède par comparaison et non en fonction d'une équité qui tiendrait compte des dommages subis au cas par cas. Dans l'hypothèse contraire, le système deviendrait intelligible. En effet, la justice instituée par la politique implique une collectivité plurielle qui obéit à des règles de vie qui rendent possible la coexistence de ses membres, et ne concerne par conséquent qu'une partie de l'humanité circonscrite par le territoire d'une nation. Ainsi, éthique et politique consistent en deux sphères à la fois complémentaires et souvent opposées, ainsi que l'illustrent, dans notre culture héritée des Grecs, la tragédie d'Antigone jusqu'aux dilemmes soulevés par la question de l'application des Droits de l'Homme. Lorsque les deux sphères sont considérées comme identiques, elles conduisent à des impasses comme celle de l'intégration de la charia (ou loi islamique) dans la constitution républicaine.

Toutefois, la question de la rivalité entre l'éthique et l'institution de la justice ne se pose avec acuité que dans les sociétés modernes, c'est-à-dire à partir de Machiavel qui, dans le *Prince*²⁵⁹, introduit une séparation de principe entre l'ordre de la morale et celui de la politique. C'est effectivement Machiavel qui enseigne au chapitre XV de cet ouvrage que celui qui gouverne doit « apprendre à pouvoir ne pas être bon » ; à la différence des Grecs pour lesquels l'ethos désigne à la fois la

²⁵⁸ Voir aussi Emmanuel LÉVINAS, « Judaïsme et Révolution », *Du Sacré au Saint*, Paris, Les éditions de Minuit, 1977, p. 20.

²⁵⁹ MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. d'Yves Lévy, Paris, Flammarion, 1992, p. 131.

vie bonne, et conforme à la nature de l'être humain et à la Cité où se réalise la vie au service d'une humanité soumise à un régime particulier. Dans la conception moderne de cette dualité, c'est à l'histoire que revient la tâche d'accomplir une synthèse entre l'éthique et le droit administratif, ainsi que Kant en propose la finalité dans *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite de 1785*²⁶⁰.

C'est ici qu'il convient de rappeler que l'éthique de Lévinas ne peut être purement et simplement séparée de la dimension politique de l'existence. Pour cette raison que son éthique ne se fonde pas sur un sujet autonome et maître de soi, mais sur la pluralité originaire de la relation à autrui incarnée par le Tiers.

C'est dans un article écrit en 1971 « État de César et État de David »²⁶¹, que Lévinas propose de façon plus explicite un modèle politique inspiré du judaïsme, pour le rapprocher, mais aussi pour l'opposer au modèle politique du *Léviathan*, conçu en 1651 par Hobbes. L'État de David tel que Lévinas le décrit, semble se fonder entièrement sur l'expérience originaire de l'éthique exposée dans *Totalité et Infini*. En revanche, l'État de César, inspiré par la pensée de Hobbes, repose sur l'adage bien connu depuis lors, *Homo homini lupus* : l'homme est un loup pour l'homme. Le rôle de l'État consiste alors, en premier lieu, à empêcher cette tuerie par un appareil policier efficace et, de ce fait même à pourvoir à la satisfaction des besoins élémentaires des citoyens, à la construction des infrastructures, au développement de la technique et à la maîtrise de la violence sous toutes ses formes²⁶².

Dans la suite de ce chapitre, nous n'allons pas approfondir ce qu'il est advenu de ce messianisme juif dans la réalité. Non seulement parce que celui-ci ne concerne qu'une petite région du monde qui ne sert de modèle à aucune autre, et ne le prétend pas vraiment, mais aussi en raison des controverses idéologiques pro ou contre engendrées par cet État à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même. Ce qui nous importe, c'est la référence ambivalente et hésitante à Hobbes, qui réapparaît par ailleurs comme un serpent de mer dans d'autres ouvrages de Lévinas. Les motivations de ce rapprochement ne sont pas, comme on le pense spontanément, strictement négatives. Certes, il est aussi l'occasion de mettre en garde contre la tentation des systèmes totalitaires. Mais ce faisant, Lévinas ne vise pas exclusivement les régimes non démocratiques, comme la monarchie par exemple, que David et Salomon incarnaient à

²⁶⁰ Emmanuel KANT, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, trad. de Stéphane Piobetta, Paris, Denoel et Gonthier, Médiation, 1983.

²⁶¹ E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, op. cit., p. 209.

²⁶² « Aussi longtemps que les hommes vivent sans pouvoir commun qui les maintienne en respect – aussi longtemps qu'il n'existe pas de puissance coercitive, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre et cette guerre est de chacun contre chacun » (T. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., p. 124).

leur manière, mais contre les régimes où toute forme de législation se confond avec un ordre dont l'immanence découle entièrement d'une autorité humaine et dont toute relation à l'extériorité est exclue, que ce soit celle de la transcendance de Dieu ou celle d'un Droit naturel. Or, si nous lisons Hobbes soigneusement, nous ne pouvons l'accuser d'éliminer le recours à une éthique qui excède le règne du souverain de ce monde²⁶³. D'autre part, comme nous le verrons plus en détail, on ne peut non plus prétendre que la pensée de Hobbes fait table rase de toute liberté.

Dans une large mesure, cette pensée tend à défendre les libertés les plus chères de l'humanisme libéral, pour lequel Lévinas, ne cache pas sa sympathie.

Cette articulation de l'éthique et de la politique implique un conservatisme certain dans la hiérarchie des autorités. D'une part, tout comme chez Hobbes, mais sans la solidarité interne aux sociétés organisées est pour une bonne part tributaire d'un mal, enfoui dans les profondeurs de l'homme, qui le dispute à sa bonté originaire. Lévinas affirme : « L'humain commence là où la vitalité, en apparence innocente mais virtuellement meurtrière, est maîtrisée par des interdits »²⁶⁴.

Chez Hobbes, le Souverain en exerçant son pouvoir par l'application des lois, garantit la sécurité de tous et rend possible l'un pour l'autre, qui est le commencement de l'humain, à l'opposé de la guerre de l'un contre l'autre à l'état de nature. Ce faisant il pense aussi faire la volonté de Dieu, ce qui n'est pas sans lien avec la conception médiévale de l'ordre séculier. Le hobbesianisme de Lévinas est donc apparenté à un absolutisme spiritualiste. Sa critique de Hobbes introduit en effet une conception du politique qui contraste avec celle de la plupart des théoriciens modernes ; mais elle ne se confond pas avec celle du philosophe anglais, dans la mesure où le politique s'avère pluriel chez Lévinas : une affirmation qui, sans être très développée, n'en est pas moins déjà présente chez Hobbes lui-même. Dans tous les cas, cette pluralité des régimes est fondée sur un choix : soit sur la compétition, la concurrence, la guerre généralisée et le calcul de sa postposition possible, soit sur la limitation du principe selon lequel l'homme est un loup pour l'homme. Si Lévinas ne néglige pas cette alternative, c'est parce qu'il sait fort bien qu'Israël, qui se veut soudé par une fraternité irréductible, est tenté lui aussi par la guerre de tous contre tous.

Examinons donc le modèle de Hobbes, en prenant trois de ses traits en considération.

L'égalité : nous le sommes d'abord en ceci que nous sommes tous potentiellement des meurtriers, habités par une *libido dominandi*

²⁶³ Thomas HOBBS, *Léviathan*, trad. par François Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971.

²⁶⁴ E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, op. cit., p. 131.

qui nous fait irrésistiblement aspirer au désir de l'emporter sur les autres et d'en faire les sujets de notre pouvoir.

L'état de nature :

Aussi longtemps que les hommes vivent sans pouvoir commun qui les maintienne tous en respect, aussi longtemps qu'il n'existe pas de puissance coercitive, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre et cette guerre est de chacun contre chacun²⁶⁵.

Cette guerre illimitée ne laisse plus aucune place aux activités créatrices ou productrices, qu'il s'agisse d'objets de consommation, d'œuvres d'art ou d'institutions. Le retour à la vie animale se profile comme son dénouement probable

La crainte : c'est en effet à partir de la peur de la mort violente que se pose l'alternative entre la naissance d'un État naturel qui consacre la victoire des puissants sur les plus démunis, soit la création d'un compromis autour d'un État despotique pour conjurer la progressive destruction de l'espèce humaine :

La cause finale, le but, le dessein que poursuivent les hommes c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation... de s'arracher à ce misérable état de guerre, conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir en respect. Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt, pour en parler avec plus de révérences, de ce dieu mortel, auquel nous devons sous le dieu immortel, notre paix c'est notre protection²⁶⁶.

Néanmoins, comme un tel État échappe lui-même à tout autre contrôle que le sien, il ne résiste pas longtemps à l'adoration de sa propre force de coercition qu'il exerce alors sur ses membres jusqu'aux subalternes qui se situent à proximité de la source de tous les commandements. Il succombe à la tentation de la tyrannie d'un seul. La seule issue possible pour échapper à cette triste dégénérescence consiste à faire une expérience de la responsabilité pour autrui qui prête l'oreille à son invocation, à donner la préséance à la mort d'autrui sur sa propre mort. Au lieu donc d'aborder autrui comme un agresseur, le moi subvertit la crainte que Hobbes situait au principe de la genèse du Léviathan, pour approcher autrui comme celui dont la mort a priorité sur celle qui nous menace de façon immédiate et évidente. Pour le dire autrement, c'est ici qu'il advient au sujet de se destiner au sacrifice, ce que Lévinas nomme l'extravagante générosité. À ce moment, ce n'est plus la violence qu'il convient de limiter, mais l'infini de l'exigence éthique qu'il convient

²⁶⁵ T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., p. 124.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 173-178.

à l'homme d'action de reconduire à des proportions praticables. C'est aussi à cet endroit que ce que Lévinas décrit comme étant une subversion anarchique d'un ordre établi trouve toute sa légitimité : « En présence de certains actes de résistance et du martyre osés dans notre monde au nom de l'humain pur contre l'efficacité des pouvoirs, cette éthique fait montre de sa réalité objective, de sa Wirklichkeit »²⁶⁷, et ne se laisse plus dénigrer comme vaine utopie.

En fait, nous voyons à présent pourquoi Lévinas s'est si souvent référé au modèle de Hobbes pour tenter d'articuler la dimension politique à la dimension éthique. Il ne le fait pas seulement au nom d'une infirmité de l'éthique à faire face à la violence effective qui condamnerait l'appel à la Bonté à n'avoir de place que dans les illusions de la « belle âme ». Il le fait parce que ce modèle justifie pleinement le geste qui consiste – si l'on veut sortir du cercle de la violence qui justifie la tyrannie pour neutraliser la violence chaotique des factions multiples qui peuvent à tout moment se dresser l'une contre l'autre dans une société non hiérarchisée – à superposer à toute forme d'État violent, une autorité plus haute qui exige de la politique autre chose que de la stratégie machiavélique ; afin que le critère de la justice ne soit point nécessairement trahi à chaque fois que l'intersubjectivité s'organise collectivement. Et si Lévinas oscille à une certaine étape de son itinéraire entre l'exemple du royaume de David et l'alternative, au premier regard plus risqué, de Hobbes, c'est parce que la deuxième lui permet, d'une part d'esquiver le soubassement théologico-politique qui les conditionne et, partant, de l'articuler plus aisément aux sociétés occidentales qui excluent explicitement ce soubassement.

3. Contrer et prévenir les dérives et l'abus de pouvoir par la rationalité

Ce détour par Hobbes nous a permis d'appréhender la nécessité du pouvoir de l'État dans une société. Comme nous l'avons vu l'État assure la protection de la vie et de la propriété de chaque personne. Cela veut dire que plus il y a d'insécurité, plus l'État, plus précisément son dirigeant, a besoin de pouvoir pour résoudre ce problème. Mais la réalité nous enseigne que le pouvoir concentré et attribué à une seule personne ou à une seule instance qui dirigent la société mène souvent, pour ne pas dire inévitablement à l'abus de pouvoir, aux dérives du pouvoir, c'est-à-dire à l'inverse de ce qui est attendu de lui, en dehors de ce qui a été convenu.

²⁶⁷ Préface d'Emmanuel Lévinas à Martin BUBER, *Utopie et socialisme*, trad. de l'allemand par Paul Corset et François Girard, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 10-11.

Afin d'éviter cet écueil ou prévenir les dérives du pouvoir ou les abus de pouvoir du despote que nous avons décrit à travers notre lecture du *Léviathan* de Hobbes, il est en effet plus judicieux de penser à la finalité du pouvoir lui-même.

En bref, la finalité du pouvoir – sa justification – c'est de servir l'intérêt commun, en d'autres termes, l'intérêt de tous les membres de la société. Et, dans les sociétés démocratiques, le pouvoir du dirigeant provient de chaque individu par le biais de l'élection. Cela veut dire que le peuple est la finalité du pouvoir dans la société ; et dans les sociétés démocratiques, il est aussi la source qui le légitime.

Évidemment, le risque ou le danger potentiel à tout moment et en toute circonstance consiste, en substance, pour le dirigeant à prendre son intérêt particulier pour l'intérêt général ou de se servir du bien commun pour son profit personnel.

Pour lutter contre le danger permanent des individus, et notamment des dirigeants qui confondent souvent leurs intérêts particuliers et les biens communs, il faut logiquement, d'une part repenser et rétablir le lien entre l'État et tous les individus membres de la société qui le font exister par le contrat social. Contrairement au contrat de soumission de chacun au dirigeant, considéré comme un Dieu mortel, tel que Hobbes l'a décrit ; le contrat doit être conditionnel, afin de prévenir les dérives du pouvoir. Autrement dit, le dirigeant du pays doit être lié comme tous ses concitoyens au contrat à travers les lois qui fondent la société et qui émanent de la constitution et d'une assemblée. Au cas où il ne respecte pas ce contrat, le peuple – à qui il doit son pouvoir – a le droit de le rompre. C'est en résumé les propos du *Contrat social* de Rousseau.

D'autre part, toujours dans cette perspective de lutte contre l'abus de pouvoir, les pouvoirs de l'État ne doivent plus être concentrés en une seule instance, encore moins une seule personne, mais plutôt à une assemblée d'experts dans toutes les matières qui concernent la gestion des besoins de la collectivité, de sa prospérité et de sa paix intérieure.

3.1 Que comprennent Rousseau et Lévinas sous le terme de « Démocratie » ?

3.1.1 Le véritable modèle de gouvernement de Jean-Jacques Rousseau

Rousseau représente une rupture par rapport à Hobbes, mais elle est plus discutable qu'il n'y paraît au premier regard. Ses thèses directrices sont en effet bien connues, c'est la volonté générale issue de la volonté populaire à qui revient la tâche d'orienter le gouvernement de

la collectivité²⁶⁸. Cette souveraineté est inaliénable et, en principe elle se doit d'être unanime : ce qui permet de généraliser toutes les voix en une seule, c'est l'intérêt générale dont elles sont toutes censées avoir conscience. C'est pourquoi, puisque c'est la volonté générale qui doit prévaloir dans la promulgation des lois, Rousseau fait une nette différence, lors d'une décision d'une assemblée, entre « voter, opiner, proposer, diviser et discuter »²⁶⁹. Dans l'idéal, Rousseau ne concevait l'exercice d'un tel modèle que dans le cadre d'une démocratie directe, mais celle-ci n'est praticable qu'au sein d'un État relativement petit, car le lien social y est plus solide et n'incline pas à se relâcher²⁷⁰. Rousseau prend comme exemple la cité de Sparte, la Suisse, la Hollande et la Corse²⁷¹.

Ce qui dément la conformité de la plupart des démocraties contemporaines à celle prônée par Rousseau, c'est entre autres la pensée suivante du *Contrat social* : « Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit nombre soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques »²⁷². Nous réalisons ainsi que la démocratie comme modèle de gouvernement ne jouit auprès de ce philosophe que d'une faveur relative, en raison de son caractère, non pas utopique, mais le plus souvent éclaté et divisé. C'est pourquoi, Rousseau lui préfère une assemblée de sages législateurs, choisis parmi les citoyens les plus érudits – une forme élitiste d'oligarchie en quelque sorte. Ce modèle offre l'avantage de la distinction des pouvoirs : assemblée populaire et assemblée législative. Celle-ci permet en effet de choisir ses membres en toute connaissance de cause.

En vérité, il en ressort que la légitimité d'un gouvernement s'évalue par l'intelligence et la sagesse de ses décisions et non par l'égalité de ses membres. Tout gouvernement qui fait preuve de ces qualités, plutôt que de l'égalitarisme grégaire est digne d'être considéré comme républicain. Rousseau définit effectivement ce terme ainsi : « Je n'entends pas par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi »²⁷³.

²⁶⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social, op. cit.*, p. 135.

²⁶⁹ *Ibid.*, livre IV, ch. 1, p. 364.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 362 : « Quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants : l'unanimité ne règne plus dans les voix ; la volonté générale n'est plus la volonté de tous ; il s'élève des contradictions, des débats ; et le meilleur avis ne passe pas sans dispute ».

²⁷¹ *Ibid.*, p. 198.

²⁷² *Ibid.*, livre II, ch. 3, p. 275 et suivantes.

²⁷³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Textes politiques. Du contrat social ou principes du droit politique. Projet de constitution pour la Corse. Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réforme projetée*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2007, p. 84.

3.1.2 Rousseau, Hobbes et Lévinas

Situer la pensée politique de Rousseau dans le prolongement de celle de Hobbes paraît au premier regard n'être qu'une gageure. Chacun sait que l'état de nature – dont la société organisée a pour ambition de libérer l'être humain – est on ne peut plus paisible, dans les représentations que s'en fait Rousseau, à l'opposé du tableau que Hobbes nous présente où l'humanité est irrévocablement vouée à l'autodestruction.

Le « mythe du bon sauvage », bien que souvent exposé de manière simpliste, propose une image entièrement opposée à celle que Hobbes n'a cessé de peindre dans la quasi-totalité de son œuvre. Sur la base de pareilles prémisses, l'organisation rationnelle de la société, quelle que soit son attraction ou sa répulsion pour la démocratie, ne peut aboutir à des résultats comparables.

Nous l'avons dit précédemment, le *Léviathan* est presque toujours reçu par ses commentateurs comme l'embryon de toutes les théories totalitaires sous-jacentes aux pratiques despotiques ou tyranniques de certains systèmes politiques modernes, mais, en raison du refus de son instance dominante à conclure le moindre compromis avec ses contradicteurs, il est également taxé de cruauté et de monopole absolu de la violence.

Très curieusement, Lévinas ne partage que partiellement ce point de vue mais, dans le développement de sa propre pensée, il ne présente pas la pensée de Hobbes et celle sur la démocratie dont Rousseau, en est un des théoriciens modernes, comme inconciliables. Interrogé sur sa préférence en matière de régime politique aujourd'hui, il n'hésite pas à proclamer son enthousiasme pour ce qu'il nomme « l'excellence de la démocratie »²⁷⁴ ; Rousseau étant l'un des fondateurs de la démocratie moderne. Est-ce là une incohérence à mettre au compte de la distraction ou faut-il en rechercher les motivations en modifiant les pôles de cette contradiction ?

Peut-être faudrait-il commencer par Rousseau. Son homme sauvage, « n'ayant ni prévoyance, ni curiosité »²⁷⁵ n'est évidemment pas en mesure d'anticiper sur ce que pourrait être sa condition une fois dépassée la quiétude supposée de son état²⁷⁶. Il n'en voit probablement pas

²⁷⁴ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 260.

²⁷⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, p. 183.

²⁷⁶ Précisons que l'État de nature est simplement cet état neutre dans lequel l'homme sans être encore perfectionné, n'est pas encore perverti : tout est encore possible pour le meilleur ou pour le pire. L'homme à l'état de nature est perfectible mais aussi dégradé. L'avantage de cet état par rapport à l'état social actuel, c'est que l'homme à l'état de nature n'a pas encore été dégradé ; le désavantage par rapport à l'état social idéal (celui du contrat) est que l'homme à l'état de nature ne s'est pas encore perfectionné.

l'intérêt, puisqu'il vit une existence paisible et pacifique. Toutefois, cette hypothèse est bien plus invraisemblable que celle qu'imagine Hobbes à propos de l'état de nature. La sienne repose à tout le moins sur un minimum d'observation ; celle de Rousseau s'éloigne du monde réel. Son imagination est aussi fortuite que l'existence de l'Atlantide. Le primitif de Hobbes est au moins doté de facultés analogues aux nôtres, telles la curiosité et la perception d'un avenir à inventer. S'il souffre de l'état de guerre permanent causé par une hostilité sans frein, il est simultanément capable de rêver d'une forme d'existence commune où la médiation et la négociation mettraient fin à cet enfer. Alors que la décision des citoyens de Genève de se lier par un contrat où toute aliénation de la liberté implique une aliénation réciproque surgit comme un *deus ex machina*, chez Hobbes elle s'opère sous la pression de mettre fin à un état de malheur. La différence est de taille puisque Rousseau pense que la société corrompt l'homme qui est naturellement bon.

Hobbes fait au contraire de la sociabilité quelque chose de désirable, favorisant la vertu et la sympathie grâce au contact que les citoyens sont amenés à développer entre eux. Sans être dupes de la fourberie humaine, il sait cependant que la guerre et toute autre espèce de conflit ne sont pas pour autant exorcisées et que seule une autorité d'ordre supérieur pourra les convaincre à respecter le pacte qu'ils avaient initialement établi entre eux. C'est une perception identique du bien et du mal dans les collectivités humaines effectives qui nous permet de rapprocher Lévinas de Hobbes et de Rousseau, quoi qu'il découvre chez ce dernier d'autres avantages propres à conférer une certaine actualité à son éthique du politique.

Pour ne pas nous égarer dans des domaines conceptuels complètement étrangers à ce que Lévinas aurait pu concevoir pour prolonger l'éloge succinct qu'il fait de la démocratie dont Rousseau étant un des fondateurs modernes – nous n'allons évoquer ici, à titre d'hypothèses que quelques traits fondamentaux de ce dernier, qui auraient pu consolider sa remarque.

Seule une bonne socialisation devrait permettre à l'être humain d'épanouir ses dons potentiels, Ainsi, comprendre à la fois ce qu'est l'état de nature et ce qu'est l'état social pour Rousseau, c'est comprendre cette conviction de Rousseau lui-même que le perfectionnement de l'homme relève à la fois de l'éthique et de la politique.

3.1.3 Élire les plus capables et les plus intègres pour administrer la justice et gouverner l'État

Quand Rousseau parle de démocratie, il n'envisage pas d'élaborer une théorie qui en viendrait à légitimer la concurrence électorale, composée de factions, aussi changeante et aussi polarisée que celle qui a surgi de l'opposition des Whigs²⁷⁷ et de Tories²⁷⁸ dans l'Angleterre du XVII^e siècle, dont l'alternance fut peu à peu confondue avec le libre choix du peuple, pour s'étendre quasi partout en Europe sous la dichotomie que nous identifierons un peu grossièrement à celle de la gauche et de la droite. D'une part, Rousseau exige l'unanimité. D'autre part, il conçoit cette unanimité, non comme le fruit d'une majorité d'opinions semblables – ou si l'on préfère comme la pression exercée par le plus grand nombre de têtes qui opinent du bonnet – mais comme le résultat d'une association de citoyens libres qui argumentent, qui délibèrent et qui cherchent à définir un Bien commun stable et l'ensemble des lois qui en découle. C'est ce qui lui fait dire dans sa Lettre aux citoyens de Genève :

Je choisirais une République où les particuliers... éliraient d'année en année les plus capables et les plus intègres de leurs concitoyens pour administrer la justice et gouverner l'État, et où la vertu des magistrats portant ainsi témoignage de la sagesse du peuple, les uns et les autres s'honoreraient mutuellement²⁷⁹.

Ainsi que nous pouvons également le constater, dans le *Contrat social*, la démocratie délibérative n'épouse pas les conceptions contemporaines qui font reposer la solidité du régime démocratique sur la rivalité de partis politiques, censés offrir le choix aux individus de se prononcer en faveur de celui qui défend le mieux les intérêts de leur profession, de leur appartenance idéologique ou des revenus dont ils tirent leur subsistance. Autrement dit, la majorité des voix ne suffit pas, comme aux États-Unis, à élire un parlement ou un président. Il faut que la volonté politique soit unanime.

La différence majeure d'avec Hobbes tient en ceci que la souveraineté populaire et la liberté individuelle doivent se concilier d'emblée et que le recours à la contrainte de la part de la première ne peut figurer que comme une exception appliquée à ceux ou celles qui refusent de respecter les lois. À l'inverse, les lois promulguées par une assemblée représentative présupposent l'accord de tous les citoyens sur la nature du bien commun, lequel ne souffre en principe aucune fracture entre l'autonomie individuelle et la souveraineté de l'État. Cependant, Rousseau

²⁷⁷ Ils militaient en faveur d'un parlement fort.

²⁷⁸ Ils étaient favorables à un pouvoir royal fort.

²⁷⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre à la République de Genève*, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 66.

exprime sa réticence à l'égard des délibérations publiques qui se déroulent dans ces assemblées représentatives. La raison en est, une fois de plus, le fait que s'y glissent d'habiles orateurs, usant de toutes les espèces de stratégies rhétoriques existantes, pour créer des alliances qui dévient la discussion de la recherche du bien commun. Pourtant, Rousseau se rétracte assez rapidement, déclarant que « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique, alors qu'il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude »²⁸⁰.

Rousseau se situe dans la même ligne que Hobbes lorsqu'il déclare son hostilité à la présence d'habiles orateurs dans les débats publics, susceptibles d'utiliser des stratégies rhétoriques pour persuader le peuple à se prononcer contre son propre intérêt. Dans le *Discours sur l'économie politique*, Rousseau écrit :

Que le peuple soit séduit par des intérêts particuliers, cela n'arrivera jamais qu'avec le crédit et l'éloquence que quelques hommes adroits sauront substituer aux siens. Alors autre chose sera la délibération publique, et autre chose la volonté général²⁸¹.

C'est parce qu'il se souvient de l'opposition de Platon et des Sophistes, qu'il ajoutera :

Qu'on ne m'oppose donc point la démocratie d'Athènes, parce qu'Athènes n'était point en effet une démocratie, mais une aristocratie très tyrannique gouvernée par des savants et des orateurs²⁸².

Si dès lors, la délibération s'avère exclusivement conduite par des individus qui n'ont d'autre compétence que leur propre expérience de citoyen, comment éviter que ceux-ci ne soient dans l'erreur lorsqu'il s'agit de se mettre d'accord sur la nature du Bien commun ? Déjà dans la *Lettre aux citoyens de Genève*, Rousseau s'indigne de ces plébiscites semblables à ceux des Romains :

où les chefs de l'État les plus intéressés à sa conservation étaient exclus des délibérations dont souvent dépendait son salut, et où, par une absurde inconséquence, les magistrats étaient privés des droits dont jouissaient les simples citoyens²⁸³.

²⁸⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, op. cit., p. 145.

²⁸¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. III, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 246.

²⁸² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social - Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 114.

²⁸³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à la République de Genève*, op. cit., p. 44.

Dans le *Contrat social*, Rousseau tente de conjurer l'égarément de l'Assemblée délibérative : d'une part en limitant sa compétence à des questions de morale collective, d'autre part en confiant la formulation des lois à un législateur éclairé²⁸⁴. Et il précise ailleurs :

Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à se conformer à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ; de là l'exact concours des parties, et, enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur²⁸⁵.

Rousseau incline toujours davantage à restreindre la souveraineté du peuple à l'expression de sa volonté et à confier la compétence d'administrer légalement le corps social aux membres accrédités du gouvernement.

Il n'y a là, de la part de Rousseau, aucun reniement, mais tout au plus une autocorrection de sa perception idéalisée du peuple, toute catégorie de classe sociale étant mise hors circuit dans pareil cas. Il savait en effet fort bien, que les individus obtus se rencontrent tout aussi bien dans les couches aisées de la population que dans celles qui en apparence sont dépourvues en matière d'éducation et de faculté de jugement. En réalité, cette intervention d'un législateur éclairé, censé protéger les citoyens contre les décisions du peuple qui, faute d'analyse, vont à l'encontre de ce qu'il souhaite sans pouvoir le dire, fait clairement ressortir le fossé existant entre la masse populaire et une certaine élite d'érudits dont Rousseau fait lui-même partie.

Ce qu'il importe de retenir, de cette brève synthèse des principes fondateurs de la pensée politique de Rousseau, c'est que celui-ci ne limite pas son aspiration à la liberté à l'exercice du libre arbitre. Pas plus que chez Kant, l'autonomie ne peut être confondue avec l'arbitraire d'une volonté strictement subjective mais, que quand bien même elle ne serait plus soumission à la Raison pratique, elle reste soumise à la volonté générale qui revendique elle aussi sa descendance de la Raison. Lévinas n'éprouve donc aucune gêne en souhaitant que l'État soit élitiste – du moins ne soit pas dirigé par des ignorants – conformément aux vœux de Hobbes, plutôt qu'inévitablement inclusif, ainsi qu'il est de mode aujourd'hui de n'accorder de la dignité aux individus que s'ils sont considérés comme égaux. Si l'éthique lévinassienne sous-tend effectivement l'exercice du pouvoir de l'État, ses sujets seront fondamentalement dans une position de hauteur, comme porteurs d'une requête, et

²⁸⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, op. cit., p. 179.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 173.

inférieurs sur le plan de la compétence juridictionnelle et administrative. C'est d'ailleurs une nouvelle forme de maladie qui sévit dans nos cultures que ce rejet de toute autorité et de toute hiérarchie fondée sur la compétence. L'on se demande parfois pourquoi les passagers d'un avion rechigneraient à monter à bord d'un Easy Jet piloté par un cuisinier.

Parcourir à nouveau l'élaboration de la théorie politique de Rousseau dans toutes ses applications concrètes nous conduirait fort au-delà du champ d'investigation que nous nous étions prescrits. Il n'y a pas lieu ici de défendre un appareil politique contre une autre, puisque tel n'a jamais été le but recherché par Lévinas lui-même. Ce qui lui tenait à cœur, pour que sa pensée puisse bénéficier du plus grand retentissement universel possible, c'est d'esquisser une éthique de la politique qui puisse s'appliquer à la plupart des régimes, qu'ils soient monarchiques, aristocratique ou démocratique – au sens faible du mot comme nous l'avons souligné plus haut.

Nous ne vivons plus à l'époque des années quatre-vingt où l'apologétique de la démocratie tournait à plein rendement : depuis les années où Fukuyama déclarait *la fin de l'histoire*²⁸⁶ sur le sol même du « rêve américain », jusqu'à Habermas, les choses ont bien changé. Et l'on peut se demander, à cet égard, si Emmanuel Lévinas ne possédait pas, à l'instar de l'Ecclésiaste, une veine prophétique. Tout se passe en effet, chez lui, comme s'il fallait en revenir aux principes fondamentaux de toute civilisation humaine, si nous ne souhaitons pas chuter dans cet « état de nature » dont Hobbes et Rousseau ont souhaité nous arracher, voire pour nous éviter de purement et simplement nous autodétruire²⁸⁷.

Dans cette perspective, il convenait d'abord de définir ce qui, à ses yeux, constitue le noyau le plus radical de l'homme. Sans être très éloigné de Paul de Tarse qui rappelait aux chrétiens de son temps que la foi sans la charité est privée de consistance, Lévinas nous rappelle que la vérité et la solidarité sans la responsabilité infinie pour autrui ne sont que des mots creux.

Dans le registre du langage, une lucidité éthique à l'égard des vocables les plus utilisés pour qualifier ce qui est bien ou mal s'avère tout aussi urgente. Un brouillard lexical s'interpose toujours davantage entre nous et la réalité concrète : que ce soit pour hurler sa haine ou pour encenser des fantasmes qui n'éblouissent l'opinion publique qu'un court moment, une pléthore de substantifs et d'adjectifs se pressent sur nos lèvres, a fortiori dans le domaine politique : réactionnaire,

²⁸⁶ En 1992, Fukuyama a annoncé dans son fameux livre la fin de l'histoire et prédit la victoire de la démocratie et du capitalisme dans tous les pays du monde après l'effondrement de l'Union soviétique. Voir Francis FUKUYAMA, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

²⁸⁷ Voir *supra* p. 111.

homophobe, antisioniste, pétainiste, islamophobe, complotiste, etc. Si nous voulions être exhaustif, la liste serait quasi interminable, tant les mots les plus courants deviennent ambigus ou suspects à l'oreille de ceux et celles qui sont éduqués à l'aide du langage convenu.

Au niveau de la politique proprement dite, Lévinas fait montre d'un scepticisme comparable envers toutes les formes de tiédeur, d'indolence et d'apathie relatives à la formation des citoyens, et plus encore aux exigences que nous formulons à l'égard de ceux et celles qui se tiennent pour responsable de leur destin collectif. Que signifie, en effet, cette préférence, timide mais néanmoins perceptible de Lévinas pour une gouvernance des « sages » ? Elle signifie d'abord que ce sont les hommes qui fondent une société et en édictent les lois, et non des échafaudages institutionnels, aussi nécessaires soient-ils. Ces hommes ne doivent être ni des experts au sens étriqué du mot, ni des mandarins, ni des rhéteurs ou des propagandistes, aptes à parler de tout, mais incapables d'accoucher une idée neuve, mais des scientifiques appartenant à de multiples disciplines... et des philosophes assez imaginatifs pour dépasser leur temps. Telle est, en effet, la qualité de ceux et celles qui font œuvre, non pour eux-mêmes seulement, pour leur renommée fugace, ou pour un commerce dont les gains enflent quelques sujets jusqu'à l'obésité mais, écrit Lévinas, citant Nietzsche, de ceux « dont l'avenir et les choses les plus lointaines soient la règle de tous les jours »²⁸⁸.

Ainsi, la pensée de Lévinas « pour l'autre » prend en compte aussi la dimension temporelle.

Il y a une vulgarité et une bassesse dans une action qui ne se conçoit que pour l'immédiat, c'est-à-dire, en fin de compte, pour notre vie. Et il y a une noblesse très grande dans l'énergie libérée de l'étreinte du présent. Agir pour les choses lointaines au moment où triomphait l'hitlérisme [...] c'est, sans doute, le sommet de la noblesse²⁸⁹.

En effet, agir pour l'autre veut dire : agir et pour l'autre homme en face et pour l'avenir à construire dans le présent. Et cela relève de la responsabilité de tous. Mais afin d'éviter que cette exigence de la responsabilité de tous ne se perd dans la généralité où tout le monde *dit* qu'*on* est tous responsable alors qu'en fin de compte personne ne l'est, nous partageons la conviction du philosophe d'insister sur la responsabilité de chacun, plus précisément, sur la responsabilité du moi sans attendre l'autre, c'est-à-dire, sans attendre qu'autrui fasse la sienne – certes, il est aussi responsable, mais « ceci est son affaire »²⁹⁰ affirme

²⁸⁸ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p. 43.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁹⁰ E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, op. cit., p. 94.

Lévinas – et sans attendre du temps pour agir de façon responsable. « Nous sommes tous [responsables] de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres »²⁹¹, dit-il souvent.

La réalisation de cette responsabilité de tous requiert, en effet, la nécessité et la responsabilité de l'État, ainsi que la responsabilité de chacun, plus précisément, du moi. « Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres »²⁹².

L'un des points forts de la démocratie est justement de rendre possible les relations avec les autres, en d'autres termes, les réunions même de bon nombre de personnes – ce qui n'est pas évident dans une société moins démocratique – et par la suite, de permettre voire d'inciter chaque individu et citoyen à être responsable envers tous, en d'autres termes, à s'intéresser aussi aux affaires publiques. « Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire »²⁹³.

3.2 Une lecture de la démocratie à partir de Lévinas

En effet, même au niveau de l'État, la relation avec l'autre, en d'autres termes, la relation entre tous les membres de la société est plus qu'importante pour le vivre ensemble dans la société. Elle est le gage du respect de l'unicité de chaque individu et par conséquent de la pluralité, ou de la diversité des êtres humains qui vivent en son sein. Une société qui ne considère pas l'individualité de chacun est effectivement totalitaire. La qualité du vivre ensemble, où chaque individu est considéré pour ce qu'il est en propre, dépend de la richesse des relations interpersonnelles et de la qualité des relations entre les membres de la société. La parole et l'écoute y sont évidemment fondamentales, non seulement pour mieux comprendre, mais surtout afin de répondre et d'agir pour la justice. C'est à partir de Lévinas que nous appréhendons que la vérité ultime de la condition humaine est à chercher dans le lien qui nous lie à autrui et non pas dans l'isolement du moi à lui-même ou dans une égologie où la personne est exclusivement centrée sur son propre bonheur. Au niveau social, la justice est également née de cette relation à l'autre et au tiers !

Je l'ai dit : c'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre homme que tout le discours de la justice se met en mouvement, quelles que soient les limitations et les rigueurs de la dura lex

²⁹¹ *Ibid.*, p. 95.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 123.

qu'il aura apportées à l'infinie bienveillance envers autrui [...]. Justice toujours à parfaire contre ses propres duretés. C'est peut-être là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l'incessant remords profond de la justice : législation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouverte au mieux. Elle atteste une excellence éthique et son origine dans la bonté [...] ²⁹⁴.

La lecture de Lévinas nous expose ainsi que l'amour, la vérité et la justice sont tous à chercher et à exercer dans la socialité, dans la relation avec les autres. La responsabilité du moi, ou de chacun, et de l'État envers tous doit être mue par la bonté de l'un pour l'autre afin que puisse régner la justice. Il en est de même, par extension, des lois qui régissent le vivre ensemble. Telle est l'excellence de la démocratie comme Lévinas l'a précisée, cette société y est ouverte à l'amélioration constante, puisque les lois dont leur imperfection y sont toujours susceptibles d'être amendées – voire abrogées – pour que d'autres lois puissent être créées dans une plus grande conformité avec la justice. Ce qui n'est pas évident dans toutes les sociétés !

Dans la société démocratique, c'est la possibilité des relations – par les paroles et l'écoute mutuelle – entre les individus qui fait naître les *inter-dits* ou les lois qui régissent la coexistence réciproque. Quand une loi n'est pas juste, en d'autres termes n'est pas en faveur de tous ou ne profite qu'à quelques membres de la société et s'exerce au détriment des autres ou du tiers, elle doit être modifiée, voire abrogée ! À partir de Lévinas, nous découvrons qu'une loi juste doit être au service de tous, à plus forte raison des faibles et des plus vulnérables.

Ainsi, au-delà du rôle de l'État dans le *Léviathan* décrit par Hobbes dont le but est d'empêcher les uns et les autres de s'entretuer, l'État – en d'autres termes, le pouvoir public – dans la démocratie a l'obligation de ne laisser personne mourir de faim ni vivre dans la précarité.

Lévinas mesure le danger d'un régime par rapport à l'exposition d'un individu, à fortiori, d'un peuple à la mort. Un des dangers de la démocratie précise-t-il en partageant l'idée de Paul Ricœur, c'est l'oubli des pauvres qui risquent de mourir de faim.

On ne peut pas souhaiter l'existence des pauvres pour assurer une place à la charité ! [...] Ricœur, dans le Monde, parlant des élections anglaises récentes, se désole qu'en Angleterre une majorité de gens, ayant ce qu'il leur faut, vote en propriétaires et que personne ne s'occupe ainsi des pauvres. Ricœur voit là un des

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 259-260.

dangers de la démocratie : exclusion à jamais d'une minorité qui existe toujours²⁹⁵.

La démocratie a en effet ses points forts, mais Lévinas n'oublie pas non plus qu'elle contient des dangers, et il en a cité ici un exemple qu'est la pauvreté tuant bon nombre de personnes. Nourrir ceux qui n'arrivent pas à manger à leur faim relève ainsi premièrement du devoir de l'État. Et ce, afin que chacun puisse être responsable pour l'autre, puisque rappelons encore ce que nous avons découvert à partir de Lévinas : « seul un sujet qui mange peut être pour l'autre »²⁹⁶.

Un des rôles primordiaux de l'État aussi est de garantir la justice. Étant donné qu'elle est, selon Lévinas, impossible à l'ignorant²⁹⁷. L'État doit également offrir de l'éducation à tous, afin que chacun soit à même d'agir pour la justice, autrement dit, d'être responsable envers tous : envers l'autre et le tiers. Ce qui suppose le savoir, la pensée, la mesure !

Tel est aussi le rôle que l'État ne peut pas refuser : car s'il ne peut pas être juste lui-même, il ne peut espérer avoir des citoyens responsables se souciant de la justice. « L'État juste sortira des justes [...] plutôt que de la propagande et de la prédication »²⁹⁸, affirme Lévinas.

De cette affirmation du philosophe, il s'avère que le meilleur vivre ensemble, autrement dit, la société juste dépend des individus – a fortiori des dirigeants – qui se soucient et agissent pour la justice. Celle-ci étant la responsabilité à l'égard de tous dont le mobile est de servir le visage comme expression de l'humanité ; sa réalisation appelle la remise en question, la pondération, la réflexion et la science. Ce qui implique qu'elle est toujours à faire ou à parfaire et n'est jamais accomplie ! Et c'est précisément lorsqu'il convertit la justice en une réalité concrète, que le vivre ensemble – où chaque individu est effectivement responsable envers tous – construit une paix qui soit davantage qu'une quiétude insouciant ! « La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme »²⁹⁹. La paix ne signifie donc pas la tranquillité de chaque individu dans son confort d'être. Elle est la responsabilité incessante envers tous, notamment envers les faibles, les démunis, les vulnérables.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁹⁶ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 119.

²⁹⁷ Voir E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, op. cit., p. 18.

²⁹⁸ E. LÉVINAS, *Entre Nous*, op. cit., p. 139.

²⁹⁹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 342.

Conclusion générale

« Langage et pouvoir ». Le « et » n'est pas seulement un opérateur logique de conjonction. Il désigne une intrication de plus en plus profonde qui se love au cœur de l'usage de la parole et de l'écriture. Le langage devient de moins en moins apophantique et de plus en plus traversé par la visée de dominer ou de manipuler ceux et celle à qui il est adressé. Le premier signe de cette évolution réside dans l'instabilité des mots et leur polysémie incontrôlée qui en justifie leur emploi abusif. Nous n'en avons pas étudié systématiquement les causes qui se situent vraisemblablement dans les déficits de la culture contemporaine. Mais il en est une, éthique celle-là, qui nous a tout particulièrement préoccupés : la perversion ! La plupart des mots qui exigeraient de n'être utilisés que dans des circonstances exceptionnelles font l'objet d'une banalisation inquiétante : quand évident équivaut à facile, quand la liberté est synonyme d'un pouvoir faire arbitraire, quand la vérité sur la sexualité humaine n'est plus qu'un parti pris subjectif, quand l'amour lui-même est employé pour nommer le plaisir libidinal, quand le délinquant est jugé d'office comme un « terroriste », quand être « catholique » s'entend d'entrée de jeu comme « réactionnaire », quand rejeter la sodomie revient ipso facto à se déclarer homophobe... Et la liste deviendrait vite interminable, il y a lieu de s'interroger sur la rigueur du vocabulaire à l'aide duquel nous pensons et communiquons.

Les mots sont usés ou alors ils servent à dissimuler, sous le couvert d'une familiarité d'usage, le contenu d'un autre mot. Ils peuvent être utiles également pour faire bifurquer la conversation vers un sujet non controversé. Bref, l'on parle et l'on écrit toujours davantage sans préalablement réfléchir à la portée exacte de nos énoncés et, ce faisant l'on précipite autrui dans la confusion. L'autorité d'un catéchisme qui fait fi de toute définition rigoureuse, et bourré de stratagèmes diffusant une sorte de gargouillis consensuel, fait obstacle au travail intellectuel authentique et condamne d'emblée celui-ci à n'être plus qu'un bric-à-brac d'opinions sans fondement.

Le même état de fait peut être observé à un niveau plus complexe : celui du jugement élaboré. Quand un politicien, chargé non plus de gouverner, mais de faire régner une euphorie factice, déclare, sur la base de quelques indices boursiers, que la « reprise » est enfin au rendez-vous, alors que le standard de vie ne cesse de baisser, que fait-il d'autre sinon de mentir, en profitant de l'insignifiance de ses prémisses pour leur faire dire ce qu'il veut ? Quand un résident vante le pacifisme de son pays, alors qu'il autorise son armée à pilonner des régions entières de l'Afrique pour y garantir la sécurité de ses amis investisseurs

et y maintenir un régime colonial, comment le simple citoyen peut-il se faire une idée correcte de la politique étrangère de la nation qu'il est censé servir ? La misère et la pauvreté des populations de ce continent croissent lentement et sûrement, menaçant l'avenir des générations montantes ; et durant cette même période, des élus appartenant à toutes les factions des pays industrialisés, se livrent à une corruption comparable au grand banditisme, et puisent dans les ressources publiques auxquelles tant de gens ont contribué afin de venir en aide à ces populations. Pour nommer leurs larcins, s'il leur arrive de comparaître en justice, ils possèdent le talent prodigieux de les recouvrir d'euphémismes, que les juges s'empressent de confirmer, trop contents de n'avoir pas à assumer le poids de sentences trop lourdes, dont le prononcé suffirait à les faire passer dans la presse comme des fanatiques. Car tout jugement demande le courage de tenter de rester le plus juste possible, que ce soit en annonçant de mauvaises nouvelles ou en dénonçant les crimes perpétrés par des dignitaires assermentés qui intimident plutôt que de protéger ceux et celles qui leur font confiance. La couardise, la veulerie, la rapacité sont les qualités dont la plupart des dirigeants font montre face à leurs populations désorientées qui très souvent ne trouvent d'autre solution que de les imiter³⁰⁰.

Tout ceci entretient donc un rapport étroit avec le pouvoir réel ou imaginaire que certains individus exercent sur d'autres, trop exposés à un mode de violence qu'ils pressentent lorsqu'ils ne le connaissent pas ou tout simplement incapables de ferrailer verbalement avec lui. Parler n'est donc pas une chose innocente et comporte un enjeu éthique dont il est impossible de faire l'économie. Cet enjeu consiste en la justice dont on fait preuve en s'adressant à autrui. Qu'il s'agisse d'une vérité que l'on ne peut lui dissimuler sans lui faire du tort, qu'il s'agisse du respect qui lui est dû en raison de son expérience et de son savoir, ou tout simplement de l'accueil auquel il nous oblige, parce que nous sommes, comme le souligne Lévinas, toujours déjà son obligé.

Voyons à présent en quoi cette éthique du discours contraste avec celle qui a cours à notre époque et qui relève le plus souvent de la

³²⁷ Ajoutons à ce constat celui de Natacha Polony, qui explique l'absence totale de ferveur à mettre leurs compétences en œuvre pour servir ceux et celles qui les ont mandatés : « Osons une remarque : la baisse du niveau culturel des politiques est un des phénomènes indiscutables de ces dernières décennies. Connaissances littéraires, historiques, philosophiques et même politiques quasi nulles. Les représentants n'incarnent absolument pas une élite intellectuelle qui traduirait en concepts la volonté du peuple. En revanche, ils incarnent une élite sociologique et matérielle. Une caste. Une classe sociale. Pas plus cultivés que la moyenne des citoyens, mais plus aisés et largement éloignés des aspirations d'une grande part de la population. Bref, l'inverse exact de la tradition républicaine des grands défenseurs de la classe ouvrière. » Natacha POLONY, *Sommes-nous encore en démocratie ?*, Paris, L'Observatoire, 2021, p. 35.

manipulation pure et simple, avant de s'inspirer du « politiquement correct ».

L'éthique dominante de notre époque s'applique essentiellement à nous propulser vers une mutation de la condition humaine où l'humanisme encore en vigueur dans la période d'après-guerre semble définitivement révolu. Les normes les plus fondamentales de notre comportement, tel le souci de notre habitat terrestre, le respect de la vie d'autrui, la déférence envers le grand âge, l'aspiration à un pacifisme partagé par tous les peuples, l'éradication de la pauvreté, ne sont plus que chimères, tout comme la mise à profit des leçons du passé aujourd'hui supplantées par les recettes de la technoscience. Dans un avenir proche, si ce diagnostic se vérifie et se confirme, l'humanité à venir ne pourra plus rien comprendre ni aux questions existentielles qui nous préoccupent aujourd'hui, ni encore moins aux émotions que nous éprouvons à l'égard des actions que nous considérons comme nobles ou sublimes. En effet, ce que nous appelons « progrès » ne concerne plus en premier lieu l'évolution plus ou moins rapide de notre savoir-faire, mais un arrachement exorbitant aux bases intuitives de la vie quotidienne, lequel relègue les évidences de notre monde et des œuvres qui témoignent de notre attachement à lui dans un passé inintelligible.

Pourtant, l'être humain est loin d'adhérer sereinement et inconditionnellement à ces altérations brutales, dont les deux guerres mondiales ont entamé l'inexorable processus. Le subtil mélange de la technoscience et d'un charlatanisme brassant l'astrologie, les missels du bien-être et ceux qui prêchent l'opinion normalisée, extraite d'une connaissance prétendue des arcanes du cerveau, a balayé toute inclination vers une spiritualité authentique. Au niveau collectif en effet, un nouvel obscurantisme s'est substitué à la religion, au point de convertir en croisade, sous la bannière de la laïcité, son élimination pure et simple, prenant prétexte de la violence perverse des ramifications de certaines de ses confessions pour la désigner comme la monstruosité par excellence. Amputée de toute source d'inspiration spirituelle, c'est toute notre civilisation qui se dessèche : il n'y a qu'à contempler les déchets exposés à titre d'œuvre d'art dans les grandes galeries de vente internationales comme Sotheby's pour se rendre compte que les créateurs supposés être à la pointe de l'art de vivre sont littéralement à bout de souffle. Toute transcendance en est exclue. Et si la création artistique en est victime, que dire de la morale ou de l'éthique. Substituée sans cesse par une mentalité judiciaire et policière, qui s'immisce publiquement dans l'intimité du sujet, l'éthique est réduite à n'être plus qu'un prêt-à-porter comportemental qui se confond d'ailleurs de plus en plus avec les standards d'une psychologie enfin devenue scientifique : plutôt que de condamner les actes d'un délinquant, on condamne l'éducation de ses parents, plutôt que d'écrouer les escrocs qui ruinent les finances

publiques, l'on dénonce le système économique dans lequel ils évoluent ; plutôt que de souligner l'incompétence et l'immoralité d'un président, il est lavé de tout reproche, disculpé en tant que « moindre mal », etc.

En l'occurrence, il ne s'agit pas de laxisme mais d'une incapacité foncière à porter un jugement, car chacun se sent complice, à tort ou à raison, des désastres dont il est témoin. Nous préférons laisser aux règles de droit le soin de décider de ce qui est bien et de ce qui est mal. Le risque de passer pour intolérant ou rigoriste est ainsi évité. Le Droit s'acquitte d'ailleurs au mieux de cette fonction, mais il est affaire de spécialistes. « Laissons les juges faire leur travail », les actions répréhensibles, voire criminelles, ne relèvent pas de notre responsabilité. Et la messe est dite. De quoi serions-nous responsables d'ailleurs ? Si la jeunesse est moins studieuse qu'autrefois, et moins désireuse de se charger d'une profession où il faut à tout prix décider et prendre des initiatives, c'est parce qu'elle est possédée par la fascination magique du smartphone. Les parents et les éducateurs n'y peuvent rien. D'ailleurs, ceux et celles qui se risquent à assumer des fonctions exposées à la critique, tel le métier d'enseignant ou de politicien, peuvent presque toujours se retrancher, lorsque le risque d'un écart se fait jour, derrière le paravent des règlements et des formulaires administratifs qui les disculpent dans presque toutes les circonstances. Dans les professions auxiliaires, l'on dispose souvent de la ressource qui consiste à prétendre que les services demandés excèdent ce pour quoi ils sont payés, et que leur statut de subalterne – donc de victime – leur octroie des droits que leurs supérieurs violent à l'envi. Bref, dans nos sociétés, les dérobadès se multiplient au point que presque chacun jouit du privilège de se soustraire à son « devoir ».

Le « devoir ». Avons-nous choisi Lévinas comme maître à penser parce que nous serions des kantien^s camouflés ? En aucun cas. Le devoir kantien, sur lequel nous reviendrons plus loin, n'épuise nullement le sens du concept de responsabilité tel que notre auteur en fait usage. Ce n'est pas un hasard si nous avons inauguré cette conclusion par une réflexion sur l'éclipse des religions. Lévinas n'a jamais renié sa tradition judaïque, bien qu'il ne suive pas nécessairement l'enseignement rabbinique, ni n'adhère à la kabbale ou à un mouvement dissident de la religion hébraïque. Il a toujours souhaité que sa philosophie soit porteuse d'un enjeu universel, et donc indépendante de toute confession. Pourtant, il lui fut reproché de n'être qu'une taupe chargée de confisquer la phénoménologie au profit d'un retour à la Bible. Ce reproche est d'autant plus déplacé que Lévinas a déclaré à maintes reprises vouloir rompre avec toute ontothéologie – c'est-à-dire avec toute démarche réflexive qui viserait à démontrer, d'une manière ou d'une autre, l'appartenance de Dieu à l'être – et qu'il s'est toujours démarqué des

penseurs qui prenaient appui sur un Dieu présent, alors que son absence énigmatique est pour lui équivalente à une évidence phénoménologique. La seule trace dont nous possédons de lui est notre aspiration au Bien, au Bien comme transcendance inépuisable, non comme essence acquise sur le chemin du savoir. D'où la reconnaissance de sa dette envers Platon : « La place du Bien, au-dessus de toute essence, est l'enseignement le plus profond - l'enseignement définitif - non pas de la théologie, mais de la philosophie »³⁰¹. Sans pour autant ôter à la Raison la prérogative d'en redécouvrir la cohérence, l'éthique du Bien est donc avant tout l'affaire de la sensibilité : sensibilité à la souffrance, à la vulnérabilité et, de façon plus générale, sensibilité à l'état de manque de l'être humain et de tout être vivant sur cette terre.

Nous avons montré que notre aptitude à répondre à la détresse d'autrui, en se préoccupant d'abord de combler sa faim et ses besoins les plus élémentaires – c'est-à-dire ceux qui le contraignent à ne s'occuper que de lui-même – dépend d'une vertu souvent mal comprise : l'insoumission à l'injustice et le courage de la traduire en action.

L'inévitable objection consiste à réduire cet impératif à l'expression rhétorique de bons sentiments, et à le déclarer impraticable. Pour commencer, cette disqualification de l'éthique lévinassienne s'inscrit en faux contre la revendication de l'auteur à se soustraire à toute forme d'irrationalisme. S'il est vrai que les notions de traumatisme, de substitution, de prise en otage font davantage appel à la sensibilité, celle-ci n'est pas privée de raison pour autant, ni de motif rationnel au sens pratique du terme. Lévinas est très proche de Kant sur ce point : l'obligation de donner la priorité à autrui ne vise aucune fin déterminée, aucun objectif hypothétique. Elle a sa nécessité en elle-même. En d'autres termes, elle est catégorique. À ceci près qu'elle ne procède pas d'une subjectivité autonome, maîtresse d'elle-même et de sa fidélité de soi à soi, mais de la rencontre d'un autre homme, de chair et de sang, d'un individu concret qui lui non plus n'est pas entièrement raisonnable.

Un monde peuplé d'entités humaines formelles serait absolument neutre, impersonnel et sans voix, dépourvu de tout problème éthique qui ne puisse être résolu par la pure et simple logique cognitive. Or, c'est bien Kant qui nous a appris à penser hors des catégories de l'entendement, donc hors de la sphère du connaissable. N'oublions pas que nous nous situons ici à un niveau strictement transcendantal. Or, précise Kant, ce qui peut être pensé, parce qu'appartenant au régime philosophique du transcendantal, ne peut être connu. Il s'ensuit dès lors, pour répondre à l'objection énoncée plus haut, que se sentir affecté par le visage d'autrui et être par là même appelé à le secourir n'est donc pas seulement une affaire de sentiment,

³⁰¹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 106.

D'autre part, Lévinas ne cesse de parler de cet équivalent de l'impératif kantien comme d'une dette impayable. Ce qui est une autre manière de dire que sa liquidation est différée à tout jamais. Le qualifier d'impraticable supposerait que rien ne puisse être accompli dans la direction qu'il indique. Ce qui reviendrait à un aveu d'impuissance qui ne peut, le plus souvent, s'appuyer que sur des prétextes fallacieux. À l'inverse, affirmer qu'il peut être assumé sans faille serait mentir par présomption, et nier la finitude de notre condition. En définitive, l'idéal de l'intelligence éthique ressemble de fort près à ce que Kant appelait le « sublime » et n'est pas loin d'évoquer la formule du même auteur : « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi »³⁰². Bien entendu, cette formule ne rend pas vraiment compte de l'hétéronomie de l'éthique propre à l'éthique de Lévinas. La responsabilité inassumable qui découle de l'Épiphanie du visage singulier d'autrui ne s'opère d'ailleurs pas dans l'espace-temps prévisible où l'on pourrait calculer les effets positifs de l'action. S'il est permis de le dire ainsi, l'injonction éthique n'appartient pas à ce monde, et il est donc vain de supputer ses bénéfices ou ses échecs dans le langage d'une anticipation stratégique. Tout ce qui ressemble à celle-ci est rompu d'emblée au profit d'un ordre – celui de la bonté ou de sa défaite qui se tisse en deçà des superstructures de la vie intentionnelle, telle qu'elle se manifeste dans les codes de la bonne conduite, charriés par l'éducation, dans le règlement des institutions et, de façon générale, dans la cohérence d'une culture. Si ce que l'on nomme « conscience morale » sous-tend la conscience explicite d'une loi ou d'une maxime, intériorisées par un apprentissage, c'est parce qu'elle relève avant tout d'une affinité passive et indécidable pour le Bien ou pour sa négation. Lévinas laisse ainsi intact et hors de portée des pédagogues et des psychiatres le mystère de ce que Kant désigne par « bonne volonté ». Que l'on ne puisse expliquer le comportement d'un sadique ou d'un terroriste, mais qu'on puisse le comprendre intuitivement, appartient à cette sphère inviolable de l'âme humaine où la bonté et la méchanceté, la sensibilité au sort d'autrui ou l'indifférence à celle-ci, sont autorisées de pénétrer, ou sont au contraire refoulées. Le monde n'est plus dès lors ce bel ordre cosmique susceptible d'édifier le sujet et de servir d'exemple à son comportement. En apparence, il se profile comme un chaos de souffrances et d'injustices, dans lequel, il est vrai, et très discrètement, luisent des éclairs de bonté.

Mais sur bien des points, sur le plan éthique, Kant peut être considéré comme le précurseur de Lévinas.

Kant avait davantage confiance dans la possibilité de la rationalité des institutions juridiques et politiques de prolonger, du moins en

³⁰² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. de F. Picavet, Paris, Felix Alcan, 1921, p. 291.

esprit, le chemin tracé par la Raison pratique. Plusieurs facteurs permettent de l'expliquer, mais leur exposition excéderait les limites de cette étude. Lévinas est un homme du XX^e siècle, dont la biographie qu'il n'est pas indispensable de rappeler, l'a motivé à se méfier de l'anonymat des autorités collectives qui fait souvent violence à la rationalité incarnée de l'action que nous avons mentionnée plus haut. Certes, quand la défense de la justice passe par l'intransigeance des lois et la dureté des tribunaux, l'éthique de premier rang, celle qui procède de la responsabilité individuelle doit passer par le filtre du formalisme. Ce qui n'empêche pas Lévinas de reprocher à Kant d'assimiler le désir de bonté d'autrui à la légitimité du Droit et de l'universalité abstraite et formelle de l'État. Une objection semblable pourrait être adressée à Hobbes bien que celui-ci, tout comme Rousseau d'ailleurs, font plus volontiers appel au « bon sens », c'est-à-dire à une synthèse spontanée de la loi et de la sensibilité accessible à tous. Cependant, Lévinas ne rejette pas le formalisme lorsqu'il configure dans une société, et par-delà tout interlocuteur singulier, le cadre légal et rationnel dans lequel l'être-avec-et-pour-autrui s'accomplit nécessairement.

Quant à savoir si l'éthique de Lévinas est plus ou moins praticable que celle de Kant, la question reste ouverte et, comme nous l'avons montré plus haut, n'est judicieusement posée que dans la perspective d'une évaluation pragmatique. Lévinas a tout au moins le mérite de nous éclairer sur ce qui peut empêcher l'une comme l'autre de le devenir : la perversion du langage. Dans le contexte de ce monde, quel qu'il soit, il est devenu impossible de connaître la vérité quant à l'honnêteté et à la justice des actions commises par les hommes. Lorsque l'on assiste à un litige aujourd'hui banal, comme celui d'un divorce, soumis au jugement des tribunaux, l'on est frappé par ceci que les états de fait n'ont de valeur décisive qu'une fois manipulés par les deux partis, à grand renfort d'arguments juridiques puisés par leurs avocats chargés, non de lutter en vue d'une solution équitable pour cette complicité d'âmes à présent déchirée, mais pour soutirer le maximum d'intérêts des avantages a priori laissés à l'un et l'autre. Dans les affaires publiques, le discours mensonger adressé aux citoyens semble de loin emporter la palme. Les serments portés sur l'honneur sont bafoués au profit d'extorsions considérables faites au détriment de la population. Les lois portant sur les contrats censés réguler les échanges commerciaux les plus sensibles et les plus susceptibles de menacer la paix relative de notre globe sont détournées par des lobbys plus puissants que l'appareil étatique lui-même. Ce spectacle désolant ne contient que quelques promesses fragiles en faveur d'une éthique universelle axée sur la vulnérabilité humaine. Il ne laisse rien espérer non plus quant aux mesures unanimement approuvées pour contrer la désertification de la planète.

Dans *Le Principe responsabilité*³⁰³ publié il y a cinquante ans déjà, Hans Jonas ne se faisait guère d'illusion sur l'aptitude des générations montantes à troquer leur éthique vermoulue contre une compréhension lucide de l'état d'urgence dans lequel se trouvait déjà l'humanité à son époque. Entre temps, cette urgence s'est étendue jusqu'aux moindres recoins des décisions et des activités de nos contemporains. Face à celle-ci, l'on ne cesse de mentir de plus belle et de distordre le langage qui traite des enjeux les plus essentiels pour notre survie et notre dignité avec un luxe d'artifice inouï. Faut-il en conclure que les dernières générations, après le sacrifice absurde de millions d'êtres humains dans des guerres dépourvues de sens n'ont toujours rien appris de ce que ces expériences leur enseignaient, ni sur eux-mêmes ni sur leur responsabilité envers les jeunes générations et sur leur devoir de protection envers les plus anciennes ? L'on ose à peine se prononcer tant l'indifférence à l'égard de ce qui, selon Lévinas, nous définit comme êtres de l'espèce humaine va grandissante. Une seule chose est certaine, par par-delà toutes les idéologies qui entravent notre détermination : c'est que notre génération sera jugée en fonction de l'amour dont elle fut capable de faire la preuve envers les générations qui la suivent.

³⁰³ Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. de Jean Greisch, coll. « Champs », France, Flammarion, 1995 [1990].

Bibliographie

Œuvres citées d'Emmanuel Lévinas

« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, n° 26, nov. 1934, pp. 199-208, Paris, Payot & Rivages, 1997.

« L'inspiration religieuse de l'Alliance », *Paix et Droit*, n° 8, oct. 1935, p. 4.

Le Temps et l'Autre (Montpellier, Fata Morgana, 1948), Paris, Quadrige/Puf, 1991.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 2001 [1949].

« Le moi et la Totalité », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1954.
Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 [1961].

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1976 [1963].

« La signification et le sens », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69^e année, n° 2, avril-juin 1964.

« Énigme et phénomène » *Esprit*, nouvelle série, n° 339, juin 1965, p. 1128-1142.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

« Judaïsme et Révolution », *Du Sacré au Saint*, Paris, Les éditions de Minuit, 1977.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris, Les éditions de Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'Idée, Paris, Vrin, 1982.

Éthique et Infini, Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

« Israël : éthique et politique », entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut), *Les Nouveaux Cahiers*, n° 71, 1983.

Autrement que savoir, Paris, Osiris, 1988.

« Philosophie et transcendance », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I : *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 38-45.

Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991.

Liberté et Commandement, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

Altérité et transcendance, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

Éthique comme philosophie première, Paris, Payot & Rivages 1998.

« Au nom de l'autre », *Philosophie Magazine*, n° 28, avril 2009, p. 64-77.

Œuvres complètes, t. 2 : *Parole et Silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset/Imec, 2009.

Œuvres consultées sur Emmanuel Lévinas

CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

BURGGRAEVE, Roger *et alii*, *Lévinas autrement*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2012.

BURGGRAEVE, Roger *et alii*, *Recherches lévinassiennes*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2012.

DAVID, Alain, « La société à responsabilité illimitée », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 14, automne 2002, p. 33-148.

FERON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du Langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

FINKIELKRAUT, Alain, « Le risque du politique », *Cahier de l'Herne Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 559-571.

FINKIELKRAUT, Alain, « Le souci de l'autre », *Magazine littéraire*, n° 345, 1996, p. 44-46

HAAR, Michel, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », *Cahier de l'Herne Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 530-534.

HAYAT, Pierre, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995.

MESSINA, Aïcha Liviana, *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique*, Paris, CNRS éditions, 2018.

MIES, Françoise & SAUVAGE, Pierre, « Lévinas et le sionisme », *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1998, p. 339-348.

PETITDEMANGE, Guy, « Emmanuel Lévinas et la politique », *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, p. 327-354.

SEBBAH, François-David, « La fraternité selon Lévinas », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 14, automne 2002, p. 45-55.

Autres œuvres philosophiques

ARISTOTE, *Les métaphysiques*, trad. analytique d'André de Muralt, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

BLANCHÉ, Robert & DUBUCS, Jacques, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996.

BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein's lectures*, Oxford, Blackwell, 1980.

BUBER, Martin, *Utopie et socialisme*, trad. de l'allemand par Paul Corset et François Girard, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Préface et commentaires de Pierre Jacerme, Paris, éditions Agora, 1990 [1637].

ENGEL, Pascal, « Qu'est que la vérité », Hors-séries *Sciences et avenir*, déc. 2002/ janv. 2003.

FATTAL, Michel, *Le langage chez Platon. Autour des sophistes*, Paris, L'Harmattan, 2009.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, t. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel, « Radioscopie de Michel Foucault », *Dits et Écrits*, t. I (1954-1975), Paris, Quarto Gallimard, 2001 [1975].

FREGE, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

HANSEL, Joëlle, « Paganisme et philosophie de l'hitlérisme », *Cités*, n° 25, Paris, P.U.F., 2006.

HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité*, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris/Louvain, J. Vrin/E. Nauwelaerts, 1948.

Bibliographie

- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, trad. par François Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971 [1651].
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité*, trad. de Jean Greisch, coll. « Champs », France, Flammarion, 1995 [1990].
- KANT, Emmanuel, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, trad. de Stéphane Piobetta, Paris, Denoel et Gonthier, Médiation, 1983 [1784].
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. de F. Picavet, Paris, Felix Alcan, 1921.
- MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. d'Yves Lévy, Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [1532 – rédigé en 1513].
- MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, trad. d'Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- MONTET, Danielle, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.
- ORIGGI, Gloria, « Pourquoi est-il si grave de mentir ? », *Terrain. Mentir*, n° 57, sept. 2011.
- PLATON, *Cratyle*, trad. de Catherine Dalmier, Paris, Flammarion, 1998.
- PLATON, *Gorgias*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- PLATON, *Gorgias*, trad. de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- PLATON, *La République*, trad. et notes de R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- PLATON, *Ménon*, trad. nouvelle de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Générale Française, 1999.
- PLATON, *Œuvres complètes. Théétète*, t. VIII, 2^e partie, texte établi et trad. par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- PLATON, *Protagoras*, trad. de Monique Trédé et Paul Démont, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- PLATON, *Sophiste*, trad. de Nestor-Luis Cordero, Paris, Garnier-Flammarion, 2007.

- PRADEAU, Jean-François (dir.), *Les Sophistes I. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, Paris, Flammarion, 2009.
- QUINE, Willard, *La poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993.
- REY, Jean-François, « III. État de César et État de David », *Lévinas. Le Passer de justice*, sous la direction de Rey Jean-François. Paris, Michalon, « Le Bien Commun », 1997.
- RICŒUR, Paul, *Discours et communication*, Paris, L'Herne, 2005.
- RICŒUR, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.
- RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, texte original publié avec introduction, notes et commentaire par Maurice Halbwachs, Paris, Éditions Mouton, 1943.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre à la République de Genève*, Paris, Éditions sociales, 1983.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social - Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, t. III, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Textes politiques. Du contrat social ou principes du droit politique. Projet de constitution pour la Corse. Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réforme projetée*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971 [1755].
- SPERBER, Dan & ORIGGI, Gloria, « Pourquoi parler, comment comprendre ? », in Jean-Marie HOMBERT (dir.), *Aux origines des langues et du langage*, Paris, Fayard, 2005, p. 236-253.
- VALAVANIDIS-WYBRANDS, Harita, « Énigme et parole », J. Greisch et J. Rolland, *E. Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, 1993, p. 381-393.
- VERNIER, Miline, « Le silence est-il langage ? », *Esprit Philosophie*, mai-juin 2014.

Autres œuvres

- ARISTOPHANE, *Les Acharniens – Les Cavaliers – Les Nuées*, t. I, texte établi par Victor Coulon et trad. par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- AZOULAY, Vincent, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.
- BRETON, Philippe, *Convaincre sans manipuler*, Paris, La Découverte, 2008.
- BRULÉ, Pierre, *Périclès. L'apogée d'Athènes*, Paris, Gallimard, 1994.
- COMELIAU, Christian, *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2011.
- CRÈVECŒUR, Jean-Jacques, *Relations et jeux de pouvoir*, Orp-le-Grand (Belgique), Le troisième Iris, 1997.
- DE ROMILLY, Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988.
- DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007.
- FINLEY, Moses & PLEKET, H.W., *1000 ans de jeux Olympiques : 776 av. J.-C./261 ap. J.-C.*, trad. de l'anglais par Cécile Deniard, Paris, Perrin, 2008.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, trad. par Nicolas Ruwet, Paris, Les éditions de Minuit, 1963.
- LE BON, Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- MARTINET, André, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1980.
- MARTINET, André, *Langue et fonction*, Paris, Denoël, 1969.
- MULLER, Jean-Louis, *Le pouvoir dans les relations quotidiennes*, Paris, Les éditions d'Organisation, 1988.
- POLONY, Natacha, *Sommes-nous encore en démocratie ?*, Paris, L'Observatoire, 2021.

PINKER, Steven, *L'instinct du langage*, trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux, Paris, Odile Jacob, 2008.

SCHAFF, Adam, *Introduction à la sémantique*, Paris, Anthropos, 1960.

STEINER, Claude, *L'autre face du pouvoir*, trad. de l'américain par Ghislaine Musnil-Smith, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

VICTORRI, Bernard, « Les mystères de l'émergence du langage », in Jean-Marie HOMBERT (dir.), *Aux origines des langues et du langage*, Paris, Fayard, 2005.

Sitographie

GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *One-planet living: Switzerland's next commitment?*, 2016, [en ligne] http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/blog/one-planet_living_switzerlands_next_commitment, (consulté le 22 décembre 2016).

KARPMAN, Stephen, *Fairy tales and script drama analysis*, 1968, [en ligne] <https://www.karpmamdramatriangle.com/pdf/Drama-Triangle.pdf>, (consulté le 19 mai 2017).

KEARNEY, Richard, *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas*, 1981, [en ligne] https://www.jstor.org/stable/24277762?seq=20#page_thumbnails_tab_contents, (consulté le 31 juillet 2019).

Organisation des Nations-Unies pour le développement industriel, *Rapport sur le développement industriel 2016*, Vienne, 2015, p. ix, [en ligne] https://www.unido.org/sites/default/files/2015-12/EBOOK_IDR2016_OVERVIEW_FRENCH_0.pdf, (consulté le 11 octobre 2016).

Conférences des Nations Unies sur les changements climatiques, décembre 2015, [en ligne] <http://www.cop21.gouv.fr/comprendre/10-photos-pour-voir-que-le-monde-change/>, (consulté le 15 février 2016).

Émission de Radio

Entretien, entre Paul Ricœur et Lévinas, extrait de l'émission « Le Bon plaisir de Paul Ricœur » produite par E. HIRSCH pour *France Culture*, le 21 février 1985.

Index des noms

Aristophane.....	31	Jakobson, Roman	13, 15, 16, 17
Aristote.....	18, 25, 52, 59, 60, 106, 119	Jonas, Hans.....	182
Azoulay, Vincent.....	36	Kant, Emmanuel	59, 60, 66, 94, 159, 169, 179, 180, 181
Bourdieu, Pierre	14, 45, 46, 47, 49, 50, 99, 136	Karpman, Stephen	119
Bouveresse, Jacques.....	20	Machiavel	71, 158
Brulé, Pierre	28, 29	Martinet, André	14, 17, 18, 19, 20
Buber, Martin.....	162	Marx, Karl.....	103
Chalier, Catherine	119	Montet, Danielle	43
Comeliau, Christian.....	104	Muller, Jean-Louis.....	125
Crèvecoeur, Jean-Jacques ...	113, 129, 131	Origgi, Gloria.....	21, 23, 47
Derrida, Jacques.....	46, 48	Pinker, Steven.....	20
Descartes, René.....	108, 136	Platon.....	5, 7, 14, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 80, 81, 106, 108, 138, 149, 168, 179
Dufour, Dany-Robert.....	90	Pleket, H.W.	30
Engel, Pascal.....	22, 23	Polony, Natacha	176
Fattal, Michel.....	27	Pradeau, Jean-François	30
Finkelkraut, Alain	77, 91	Quine, Willard	48
Finley, Moses.....	30	Ricœur, Paul.....	17, 22, 25, 70, 95, 173
Foucault, Michel.....	67, 104, 110	Rousseau, Jean-Jacques.....	5, 9, 72, 74, 147, 148, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 181
Frege, Gottlob	14, 18, 21, 22, 24	Schaff, Adam.....	21
Fukuyama, Francis	170	Sperber, Dan	21, 47
Hansel, Joëlle.....	155, 156	Steiner, Claude	114, 115, 116, 126
Heidegger, Martin	5, 8, 14, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 66, 67, 79, 80, 82, 86, 104, 105, 106, 107, 109, 121, 127, 147	Vernier, Miline	17
Hobbes, Thomas.....	5, 9, 40, 70, 72, 73, 74, 77, 100, 110, 111, 125, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 181	Victorri, Bernard.....	18

Table des matières

Introduction générale	5
PREMIÈRE PARTIE : L'essence du langage	11
Introduction	13
CHAPITRE I : Le savoir, au sens courant du terme, n'est pas le critère ultime de la parole sensée ou de sa vérité	15
1. Qu'est-ce qui donne sens à ce qu'on « dit » ou au langage au sens courant du terme ?	15
1.1 Signifiant-signifié	17
1.2 Est-ce qu'une proposition est vraie à cause de sa signification ?	22
2. Le pouvoir du langage pour les sophistes	25
2.1 La conformité du dit avec ce qui est dit est une évidence	26
2.2 Ce qui importe c'est la recherche de l'efficacité non pas la recherche de la vérité.....	27
2.3 La première démocratie et l'institution du pouvoir de la parole	28
3. La sophistique, Socrate et l'interrogation inaugurale sur le rapport du langage à la vérité.....	32
3.1 Le dialogue « Le Sophiste ».....	34
3.2 Le dialogue « Le Cratyle ».....	36
3.3 Le dialogue « Le Gorgias ».....	37
3.4 Le dialogue « Protagoras ».....	39
CHAPITRE II : Considération de la dimension subjective du langage	45
1. La difficulté de l'attribution de la valeur de vérité du langage vient du fait que le langage peut dire tout.....	46
2. L'intention et le statut social du locuteur	47
2.1 La relation entre l'énoncé et le statut social de son locuteur.....	49
2.2 L'efficacité de l'énoncé n'assigne pas sa vérité	51
3. Analyse de la pensée heideggerienne du langage et de la vérité	51
3.1 L'oubli de l'être comme l'oubli de la vérité et de la question fondamentale	52
3.2 Les modes d'être au quotidien de l'homme dissimulent la vérité.....	53
3.3 Le silence comme condition essentielle pour la manifestation de la vérité	56

CHAPITRE III : Quelques concepts fondamentaux de la pensée d'Emmanuel Lévinas	59
1. Le primat de l'éthique chez Lévinas	59
2. L'expérience éthique chez Lévinas.....	60
3. Visage et vulnérabilité	61
4. Asymétrie et pouvoir	63
5. L'asymétrie et le désir de Bonté	64
6. Pour un nouvel humanisme : de Heidegger à Lévinas.....	66
7. La portée politique de la pensée de Lévinas	71
8. La violence, Autrui et le Tiers chez Lévinas.....	74
CHAPITRE IV : Lévinas : Le langage et la responsabilité à l'égard d'autrui	79
1. L'importance du langage pour la relation du moi à l'autre	82
1.1 La singularité du moi n'est pas formelle.....	83
1.2 Au niveau métaphysique l'autre n'est pas une altérité formelle.....	84
2. Le visage est condition de vérité	87
2.1 Définition négative du visage.....	87
2.2 Le visage est le sens de tous les sens, il n'est en rien tributaire du contexte	88
3. Le langage vrai.....	92
3.1 L'autrement que dit	93
3.2 La vérité engage le moi à répondre et d'autrui et du tiers.....	95
DEUXIÈME PARTIE : La relation avec l'autre digne de l'humain se joue au-delà du rapport de pouvoir	97
Introduction	99
CHAPITRE I : La considération primordiale du rapport de pouvoirs dans une relation sociale	103
1. Ce que nous entendons, de façon générale, par la notion de pouvoir	103
1.1 L'argent est devenu le pouvoir tout court.....	103
1.2 Le pouvoir fondamental est issu du savoir	104
2. Le rapport de pouvoir détermine naturellement le rapport social et la relation interpersonnelle.....	110
2.1 L'insécurité produite par les rapports de pouvoir au niveau des relations sociales comportant une multitude d'individus	110

2.2 L'insécurité dans les relations interpersonnelles se manifeste surtout par la présence des jeux de pouvoir et la primauté du moi.....	111
---	-----

CHAPITRE II : De l'amour de soi à l'amour d'autrui 125

1. Comment éviter ou sortir des jeux de pouvoir dans les relations interpersonnelles ?	126
1.1 Le silence comme base de l'écoute et de la compréhension essentielles pour la clarté de la relation interpersonnelle	127
1.2 Connaître soi-même, notamment, ses besoins et ses peurs	128
2. Qu'est-ce qui fait que l'autre m'oblige à être responsable pour lui ?.....	133
2.1 La nudité du visage	133
2.2 L'unicité du moi	136
3. La responsabilité pour autrui est la justification de la liberté.....	137
3.1 L'humain se mesure à l'aune de sa responsabilité pour autrui.....	139
3.2 La relation interhumaine est non symétrique	140
3.3 Sa responsabilité infinie élève le moi comme l' élu.....	140

CHAPITRE III : Prolongement politique de l'éthique de Lévinas 143

1. Le tiers est la source de la justice	143
1.1 L'État considère-t-il l'humain ou ne pense-t-il qu'aux règles formelles ?.....	145
2. Quelle est la contribution de Hobbes aux prolongements politiques de l'éthique de Lévinas ?	146
2.1 Sortie de l'état de nature par la rationalité	150
2.2 L'institution du pouvoir absolu de l'État se justifie par sa protection de la vie et de la propriété de chaque individu	152
2.3 Le pouvoir absolu de l'État ne permet pas à chacun de s'intéresser à la chose publique.....	154
2.4 Entre le Royaume de David et le Léviathan de Hobbes.....	155
3. Contrer et prévenir les dérives et l'abus de pouvoir par la rationalité	162
3.1 Que comprennent Rousseau et Lévinas sous le terme de « Démocratie » ?.....	163
3.2 Une lecture de la démocratie à partir de Lévinas	172

Conclusion générale 175

Bibliographie 183

Œuvres citées d'Emmanuel Lévinas	183
Œuvres consultées sur Emmanuel Lévinas.....	184
Autres œuvres philosophiques	185

Table des matières

Autres œuvres	188
Sitographie.....	189
Émission de Radio	189
Index des noms.....	191