

INTRODUCTION

« le social est l'ordre même du spirituel¹ »

Levinas passe pour un penseur apolitique, c'est-à-dire d'un point de vue marxiste, pour un penseur conservateur. Érigeant l'éthique en « philosophie première² », une éthique dont le sens se révèle avec l'événement intersubjectif du « face-à-face », il n'aborderait la question de la pluralité³ que de manière subsidiaire, comme un prolongement de la réflexion suscitée par le visage de l'Autre. Il est vrai que la position de Levinas détone dans le paysage du XXème siècle français, celui que Michel Winock nomme le « siècle des intellectuels ». Depuis l'affaire Dreyfus domine la tradition de l'intellectuel engagé, mettant son savoir au service de la défense de ses convictions dans la sphère publique et dont Sartre représente la figure type. Levinas se méfie de cette posture, comme de toute forme d'engagement sans distance. Alors que Sartre fait du marxisme « l'indépassable philosophie de notre temps⁴ », que Winock constate la puissance de séduction du communisme sommant

1. Emmanuel LEVINAS, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, La Flèche, le Livre de Poche, 2004, p. 16.

2. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Flèche, le Livre de Poche, 2010, p. 340.

3. Nous reprenons ici la terminologie d'Hannah Arendt qui nomme « pluralité » cet aspect de la condition humaine défini par « le fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde », et qui conditionne la nécessité du politique (Hannah ARENDT, *la Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p.65).

4. Jean-Paul SARTRE, préface de la *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris, Gallimard, 1985, p. 14.

« toutes les forces intellectuelles de gauche » de « se déterminer en fonction du communisme⁵ », lui revendique sa réserve :

Rester non communiste revient à conserver sa liberté de jugement dans un affrontement de forces. Affirmer une telle liberté, signifierait, d'après certains, ne rien comprendre au communisme, postuler une conscience arrachée à la lutte, se plaire dans un idéalisme installé dans l'inaction du désœuvrement bourgeois et dans son unique sécurité. On oublie cependant que la libre pensée se dégage de l'action par l'effort le plus difficile et le plus risqué qui soit, qu'elle se situe parmi les gestes les plus révolutionnaires⁶.

Contre la figure de l'intellectuel engagé, Levinas affirme la supériorité d'une liberté toute autre, celle d'un jugement qui, assumant son retrait, ne se laisse pas embrigader. Il dénonce chez ses contemporains une prise de position hâtive, typique du « café » : « Le café, c'est la maison ouverte, de plain-pied avec la rue, lieu de la société facile⁷ ». Il faut évidemment voir dans cette image une pique à l'encontre du mode de vie existentialiste et de la théorie sartrienne de l'engagement. Le « café » détermine un style de pensée en prise directe avec le monde, qui assujettit ses ressources aux sollicitations de l'actualité. Il est « facile » dans la mesure où, faisant écho sans détour aux problématiques qui traversent la société, il suscite d'autant plus d'audience et de popularité qu'il s'expose aisément sur la scène publique. Là n'est pourtant pas, selon Levinas, le propre de la parole philosophique : « On n'a pas à demander aux intellectuels de réparer en moralistes les malfaçons qu'ils découvrent en guise de structures, ni même à leur impassibilité,

5. Michel WINOCK, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, p. 421.

6. Emmanuel LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire*, La Flèche, le Livre de Poche, 2000, p. 149.

7. Emmanuel LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, les Editions de Minuit, 1977, p. 41.

de les appeler malfaçons⁸ ». À la manière dont Max Weber dénonce les « prophètes de la chaire⁹ », Levinas refuse l'élitisme de ceux qui s'attachent à guider le peuple. Rien moins qu'une démission de la pensée vis-à-vis de son époque, il rappelle que pour répondre à sa manière aux urgences du présent, encore faut-il que la pensée ne cède pas sur ses propres nécessités :

Les intellectuels ont honte de leur propre condition, comme d'une impuissance ou d'une décrépitude. Voilà près d'un demi-siècle qu'ils ont honte de contempler. Les essences éternelles exhalent l'ennui. Ils veulent trancher les noeuds des problèmes dans l'action¹⁰.

Le geste de penser exige un retrait, une mise à distance de l'actualité et des catégories qu'elle commande. Le jugement suppose une extériorité par rapport à son objet, depuis laquelle il est seulement en mesure d'en évaluer le sens. Il tient à une rupture de coïncidence entre la conscience et son époque. Toutefois la situation nous requiert et nous détermine toujours, Levinas ne le nie pas. La question n'est pas pour lui de renouer avec la conception idéaliste de la pensée, celle d'un sujet supposé saisir le monde objectivement depuis sa position de surplomb. Loin d'être une donnée inhérente à la conscience, le retrait essentiel au jugement constitue un enjeu, une position acquise seulement au prix d'efforts sans cesse réitérés que Levinas situe significativement « parmi les gestes les plus révolutionnaires ». On entrevoit d'ores et déjà l'idée particulière de révolution qui anime son propos. À l'effervescence du café, il oppose l'austérité d'un travail intellectuel qui soutient son propre effort et son rythme de déploiement : « L'homme doit bâtir l'univers :

8. Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, La Flèche, le Livre de Poche, 2010, p. 422.

9. Max WEBER, *Le Savant et le politique* (trad. C. Colliot-Thélène), Paris, éditions Le Découvert, 2003, p. 104.

10. E. LEVINAS, *Difficile liberté*, op. cit., p. 237.

on bâtit l'univers par le travail et par l'étude. Tout le reste est distraction. La distraction est le mal¹¹ ». C'est en travaillant à ses œuvres, à la fois philosophiques et talmudiques, de même qu'à l'enseignement, que Levinas inscrit son engagement dans le monde.

De cette valorisation d'un retrait propre à la pensée, il ne faut conclure à aucune indifférence vis-à-vis de la société, de ses développements politiques ou des événements qui la déchirent. On connaît tout le poids de l'histoire dans l'existence de Levinas, la place centrale occupée par la catastrophe de la Shoah dans son itinéraire personnel et intellectuel. Endurant ce qu'il nomme une « tumeur de la mémoire¹² », ou « l'injustifié privilège d'avoir survécu à six millions de morts¹³ », il reste animé d'une espérance que la guerre n'aura pas su entamer : « Malgré l'expérience hitlérienne et les déceptions de l'assimilation, la grande vocation de la vie résonne comme l'appel de la société universelle¹⁴ ». L'espoir tient pour lui à cet appel. Il imprime sa vie d'une responsabilité particulière, celle de l'entendre et d'y répondre. Son œuvre s'inscrit sans nul doute dans cette perspective. Les deux ouvrages majeurs de Levinas, *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, s'ouvrent et s'achèvent précisément sur cette question¹⁵. Dès lors, c'est bien l'exigence

11. E. LEVINAS, *Du sacré au saint*, op. cit., p. 405.

12. Cité par Pierre BOURTEZ, *Témoins du futur*, op. cit., 2003, p. 871.

13. *Ibid.*

14. E. LEVINAS, *Difficile liberté*, op. cit., p. 314.

15. La préface de *Totalité et infini* examine l'hypothèse de la fatalité de la guerre : « La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? » (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 5). Tout l'ouvrage peut être lu comme une mise à l'épreuve et une réfutation de celle-ci, jusqu'à conclure : « L'unité de la pluralité c'est la paix » (*Totalité et infini*, op. cit., p. 342). *Autrement qu'être* se termine par une section intitulée « Autrement dit » (Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Flèche, le Livre de Poche, 2004, p. 269), dans laquelle Levinas explicite les enjeux collectifs des propositions développées dans le reste de l'ouvrage. Le livre s'achève en considérant la manière par laquelle une communauté humaine pourrait être unie, non plus par un principe de violence,

d'une « société universelle » qui paraît englober l'ensemble du projet philosophique levinassien. C'est elle qui motive la nouvelle approche de la subjectivité et de l'éthique qu'il s'efforce de développer.

L'article que Levinas publie en 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, offre une première clef pour comprendre la manière dont la question s'impose à lui. Il cherche à cerner la vision du monde et de l'humain qui commande « la barbarie sanglante du national-socialisme¹⁶ ». Comment cette intuition a-t-elle pu prendre racine dans l'Europe humaniste du XXème siècle? Le post-scriptum que Levinas ajoute à son texte en 1990 suggère, si ce n'est une réponse, du moins ce qu'il considère être le noeud du problème : « On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain¹⁷ ». L'humanisme européen serait sans force contre la barbarie, et Levinas impute cette faiblesse à l'anthropologie libérale qui le soutient.

Dans cette perspective, Levinas ne peut ignorer cette autre tradition qui oppose elle aussi aux tentations du fascisme une approche alternative de la « société universelle » : la tradition socialiste.

La considération des éléments historiques et biographiques qui nourrissent la pensée du philosophe suggère toute l'importance de cette influence. Levinas naît à Kaunas en 1905, dans une Lituanie sous domination russe depuis la fin du XVIIIème. Il grandit dans un milieu qu'il qualifie lui-même de « bourgeois¹⁸ ». Son éducation, au sein de la communauté

mais par la justice : « Pour le peu d'humanité qui orne la terre, il faut un relâchement de l'essence au deuxième degré : *dans la juste guerre menée à la guerre, trembler – encore frissonner – à tout instant, à cause de cette justice même* » (*Ibid.* p. 283).

16. Emmanuel LEVINAS, « Post-scriptum » à *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1997, p. 25.

17. E. LEVINAS, *Quelques réflexions*, *op. cit.*, p. 26.

18. Levinas dit de ses parents : « Ils étaient juifs et ils étaient bourgeois. Ce que représentait la révolution russe les effrayait. Et il y avait dans la famille l'ancienne vision des

juive très vivante de Lituanie, est centrée sur la priorité de l'étude : étude de la Bible d'abord, mais aussi du savoir universel. C'est dans la littérature russe que celui-ci s'incarne en premier lieu pour Levinas. Son œuvre en porte la trace à travers ses références à Dostoïevski, Pouchkine, ou encore Vassili Grossman. Toutefois, ce milieu studieux et relativement paisible s'enracine dans un contexte social révolutionnaire auquel il ne peut rester sourd. La communauté juive lituanienne est celle qui donne naissance au Bund, mouvement juif socialiste et internationaliste, opposé aux sionistes qui prônent le départ en Palestine. Lorsqu'éclate la révolution de 1917, Levinas a intégré le « *gymnase* » russe. Il y fait sa première expérience politique : découverte de la rue « qui devient digne d'intérêt, le lieu des grandes contestations¹⁹ ». Dans un entretien avec François Poirier, il revient sur ce moment : « Je ne suis pas resté indifférent aux tentations de la révolution leniniste, au monde nouveau qui allait venir. Mais sans engagement militant²⁰ ». Lorsque sa famille quitte la Russie en 1920 pour retourner en Lituanie, la période révolutionnaire reste inscrite dans sa mémoire comme une occasion avortée :

Retour à la normale me donnant l'impression que quelque chose d'important a été manqué, que l'Histoire continue sans moi en Russie. Impression qui m'est restée pendant très longtemps [...]. [La Russie] conservait dans mon esprit quelque chose de mystérieux et de privilégié. C'est comme une ère messianique qui s'est entrouverte et qui s'est refermée²¹.

choses : ce qui compte avant tout dans la vie, ce sont les études ! » François POIRIER, *Emmanuel Levinas, essai et entretien*, Paris, Actes Sud, 1996, p. 68.

19. Emmanuel LEVINAS, Entretien du 25.2.1991, cité par Marie-Anne Lescourret, dans *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994, p. 37.

20. François POIRIER, *Emmanuel Levinas, essai et entretiens*, op. cit., p. 68.

21. *Ibid.*, p. 69.

La révolution soviétique de 1917 est le seul événement historique que Levinas cite dans l'inventaire de « Signature²² », autobiographie succincte dans laquelle il liste les rencontres, maîtres et ouvrages qui balisent son parcours intellectuel. Elle figure aussi dans sa lettre à Maurice Blanchot du 31 mai 1948 comme l'une des trois « grosses pierres de base²³ » qui structurent à l'époque son point de vue sur le monde. À ce titre, Levinas mentionne d'abord le judaïsme, « le fait juif et le sentiment d'être né dans l'absolu²⁴ ». Vient ensuite la figure de la France, associée à la philosophie qu'il vient étudier à Strasbourg : la France « des sages qui ne se veulent pas prophètes – un Blondel, un Brunschvicg, un Cavaillès. D'autres²⁵ ». Ces premières références seront sans cesse assumées dans son œuvre comme les deux grandes sources qui l'inspirent. Travaillée par deux modes de pensée, biblique et philosophique, la pensée levinassienne se développe dans la tension entre la rigueur de la philosophie définie comme autonomie de la raison, et la conscience d'une vocation à l'absolu. La troisième référence mentionnée en 1948 semble, quant à elle, passée par la suite sous silence par Levinas comme par ses commentateurs. Il s'agit précisément de la Russie révolutionnaire :

Il y avait ensuite le fait de la Révolution [russe], le sentiment acquis à treize ans et que rien n'a jamais pu déraciner – malgré tout ce que j'ai dû oublier ou apprendre – que la Russie se coule dans le lit de l'Histoire. Alors que l'universalité et le triomphe du christianisme n'ont jamais été pour moi cause de

22. « La bible hébraïque dès le plus jeune âge en Lituanie, Pouchkine et Tolstoï, la révolution russe de 1917 », Emmanuel LEVINAS, « Signature », in *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 433.

23. Emmanuel LEVINAS, Lettre à Maurice Blanchot du 31 mai 1948, in *Être juif. Suivi d'une lettre à Maurice Blanchot*, Paris, éditions Rivages, 2015, p. 72.

24. *Ibid.*, p. 72.

25. *Ibid.*, p. 73-74.

doute [...], la Russie m'apparaît comme une sollicitation et une tentation incessante et apocalyptique²⁶.

En 1948 déjà, cette troisième « pierre » n'est pas tout à fait décrite au même titre que les deux autres. Levinas se rapporte au judaïsme et à l'Occident comme à deux traditions, deux manières de penser dans lesquelles il puise intuitions, méthodes et outils qui nourrissent sa propre réflexion. La Russie prend au contraire la figure d'un événement problématique, « cause de doute ». Il est significatif à cet égard que Levinas décrive son rapport à elle en termes à la fois affectifs et contradictoires. À Philippe Nemo qui lui demande en 1981 « Comment commence-t-on à penser? », il répond :

Cela commence probablement par des traumatismes ou des tâtonnements auxquels on ne sait même pas donner une forme verbale : une séparation, une scène de violence, une brusque conscience de la monotonie du temps [...] C'est à la lecture de livres – pas nécessairement philosophiques – que ces chocs initiaux deviennent questions et problèmes, donnent à penser²⁷.

Si les « deux bibliothèques²⁸ » juive et philosophique permettent à Levinas de donner une forme verbale aux questionnements qui déterminent sa pensée, la révolution russe pourrait bien quant à elle constituer l'un des « traumatismes », des chocs initiaux qui la suscite.

C'est l'influence de cette troisième source, sans doute plus souterraine, que nous souhaitons mettre au jour dans l'œuvre de Levinas. L'étude en passera plus spécifiquement par la

26. E. LEVINAS, Lettre à Maurice Blanchot du 31 mai 1948, *op. cit.*, p. 73.

27. E. LEVINAS, *Ethique et infini*, *op. cit.*, p. 11.

28. Philippe NEMO, *Ibid.*, p. 14.

reconstitution du dialogue qu'il mène implicitement avec Marx.

Levinas connaît bien les écrits de Marx, même s'il est sans doute davantage interpellé par la vision de l'homme que développent les *Manuscrits de 1844* et l'*Idéologie allemande* que par son versant économique du *Capital*. Les références explicites au communisme ne s'inscrivent pourtant que discrètement dans son œuvre, et Marx n'y occupe pas la place d'une référence majeure au même titre que Husserl ou Heidegger par exemple. Plusieurs allusions figurent tout de même dans des articles ou interviews. Dans *Totalité et infini*, la confrontation a lieu en creux à deux reprises : lors de la description du monde de l'économie tout d'abord, puis dans la théorie de la justice qu'appelle le face-à-face éthique.

Si Levinas pose un regard critique sur nombre de propositions marxiennes, il partage avec le théoricien du communisme une intuition commune : l'humanité porte en elle une exigence de justice que l'ordre capitaliste est incapable de prendre en charge. La distance que Levinas entretient vis-à-vis du projet révolutionnaire n'a donc rien d'une posture conservatrice. Au contraire, en étudiant plus précisément les termes, elle trouve un écho au sein d'une constellation de pensées peut-être inattendue : celle qui réunit des auteurs comme Monique Wittig, Jacques Rancière ou Chantal Mouffe et que l'on appelle aujourd'hui la pensée de « gauche radicale ». En choisissant d'inscrire Levinas dans ce champ, il s'agit d'en proposer une lecture qui, au-delà de l'intérêt qu'elle peut susciter pour l'histoire de la philosophie, laisse apercevoir dans son œuvre une nouvelle pertinence politique. Comment les notions levinassiennes, comme celles de visage ou d'Autrement qu'être, peuvent-elles nourrir aujourd'hui la réflexion sur le changement social ?