

## INTRODUCTION

Il n'est pas rare de voir les pensées d'Hannah Arendt et d'Emmanuel Levinas rapprochées. Elles sont toutes deux très fortement marquées par l'empreinte indélébile du totalitarisme et de l'entreprise génocidaire du régime nazi, par la volonté de ne jamais oublier, de comprendre, mais surtout de répondre à l'enjeu moral sans précédent qui en découle. Pourtant, bien que tous deux nés en 1906, les deux philosophes semblent avoir conduit leur chemin parallèlement, sans interagir<sup>1</sup>. De plus, il paraît au premier abord peu aisé d'imaginer concilier la pensée politique d'Arendt et son refus de toute transcendance avec l'éthique d'Emmanuel Levinas, précisément nouée dans l'hétéronomie d'une altérité transcendante et pré-politique qui me commande et m'appelle à la responsabilité. Mais outre cette volonté commune de répondre à l'enjeu moral qui découle de la Shoah, Arendt et Levinas s'inscrivent dans un même cadre théorique post philosophie critique, et dans une certaine continuité avec les travaux phénoménologiques d'Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger. De sorte que ces deux chemins

1. Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a politics of relationality*, Rowman and Littlefield, 2015, p. 9. Pour l'auteure, le fait qu'Arendt écrive en Anglais et Levinas en français explique en partie leur relative ignorance mutuelle. Elle signale tout de même l'exception d'une note de bas de page des *Origines du Totalitarisme*, ainsi qu'une participation commune à la revue *Deucalion* de Jean Wahl. Finalement, les deux auteurs ne se seraient croisés qu'une seule fois, très tardivement, à l'occasion d'une rencontre organisée par l'institut Jésuite de Chicago, à la fin des années 1970. Aucune mention n'a été faite d'une discussion. Emmanuel Levinas se serait contenté d'exprimer un léger scepticisme face à l'enthousiasme peu éthique à son goût témoigné par Arendt pour l'hymne national. Mais il n'aurait été que peu au fait de son œuvre, notamment parce que ses ouvrages n'étaient alors quasiment pas traduits en français.

si diamétralement opposés se dessinent en réalité au sein d'un périmètre commun, dont les contours sont d'une part définis par cet enjeu moral, et d'autre part, par ce que nous pourrions nommer la « règle du jeu » postcritique, celle d'une pensée soumise à la disparition de toute possibilité d'une fondation *a priori* et apodictique du politique ou de la morale mais guidée par la volonté de ne pas en rester à ce constat d'échec. Comment — depuis ce désert moral et dans le cadre prescrit par cette règle — penser un monde capable de résister à son retour potentiel ? Comment préserver la singularité humaine face à l'empire de la totalité, tout en la rendant indissociable d'une responsabilité de l'homme pour l'autre homme ou pour le monde ?

C'est précisément là que se fait jour une première raison de se pencher sur la question du jugement, car la conjonction de l'enjeu éthique et de cette règle du jeu postcritique rend indissociables la théorie et la pratique. Or, le jugement constitue l'opérateur par excellence de leur mise en relation. Et son fonctionnement est particulièrement mis en question par ce contexte d'éclatement des valeurs et de disparition des critères, même si nous verrons que le thème ne va pas de soi pour ce qu'il s'agit d'Emmanuel Levinas. La notion elle-même couvre une pluralité d'acceptions qui participent de la difficulté à l'appréhender. Elle peut porter sur les activités les plus courantes comme le travail, le sport, les loisirs, mais s'étend jusqu'aux sphères juridique, philosophique et morale. En usage courant, le jugement évoque une sorte d'opinion évaluative, teintée d'approbation ou de condamnation. Pour Pascal Quignard, il a toujours plus ou moins affaire à l'*habitus* social. Il exerce une contrainte tyrannique du *nous* sur le *je*<sup>2</sup>. Pour lui, « juger c'est toujours, surveiller, distinguer les bons des mauvais, débusquer les *bandits*<sup>3</sup> ». Il s'agit pourtant d'un acte

2. Pascal Quignard, *Critique du jugement*, Galilée, Paris, 2015, pp. 25, 26.

3. *Ibid.* p. 34.

éminemment subjectif : le positionnement personnel de celui qui juge. La contradiction se résout sans doute en ceci que tout acte de jugement témoigne d'un schéma commun : subsumer le particulier sous une catégorie générale : concept, loi, principe, valeur, etc. Comme l'indique Denis Seron, avant même toute notion d'évaluation, le jugement est un acte thélique de liaison prédicative. Il vise à relier l'existence d'un *ceci* particulier à un *cela* plus général, par exemple « cette table est jaune<sup>4</sup> ».

Mais notre travail pose la question du jugement dans une perspective morale. Dans ce cadre, l'acte de subsomption vise classiquement à relier le particulier à une valeur ou un principe. Il s'agit de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste, etc. Il intègre donc d'emblée la liaison prédicative à l'enjeu d'évaluation et vise bien, en ce sens, à « débusquer les bandits ». Mais en quoi peut-on parler d'un problème du jugement ? Denis Seron attribue cette formulation à Franz Brentano, chez qui elle s'inscrit dans le cadre plus général d'une théorie de la connaissance. Et pour lui, il s'agit « moins d'un problème unitaire que d'un ensemble de problèmes en apparence plus ou moins hétérogènes, qui demandent à être autant délimités que rapportés l'un à l'autre, dans la mesure du possible, à la lumière d'une question directrice<sup>5</sup> ». Et en effet, son activité s'étend sur la totalité du spectre reliant le particulier au général, de sorte qu'il peut se voir confronter à l'ensemble des difficultés susceptibles de s'y présenter et agir comme un révélateur. Dans ces conditions, comment déterminer cette ligne directrice ? Tout d'abord, il s'agit sans doute de relier cette pluralité d'obstacles ou de questions à la « nature » du lien opéré entre les deux pôles. Ensuite, nous notions qu'une autre particularité du jugement tient dans le fait que la liaison prédicative est établie par la

4. Denis Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, J. Vrin, 2003, p. 49.

5. *Ibid.*, introduction, p. 7.

subjectivité. C'est elle qui juge et s'engage en le faisant. Denis Seron évoque à ce titre la distinction opérée par Bolzano entre jugement et proposition qui permet justement de ne pas réduire l'opération à son seul contenu. Pour Bolzano la proposition constituerait plutôt le « corrélat de l'intention significative ». Mais c'est bien cette intention qui marquerait la spécificité du jugement comme acte psychologique<sup>6</sup>. Le problème consiste alors dans le fait de pouvoir dépasser cette seule dimension psychologique pour la relier à la vérité de la proposition, du moins à une certaine objectivité ou extériorité. Si nous nous replions dans l'idée de Pascal Quignard, nous pourrions ainsi considérer que le jugement recherche (par nature) la tyrannie du « nous ». Il n'existe qu'à travers sa tendance à se fondre en elle. C'est en cela que tiendrait cette ligne directrice et c'est en ce sens que la phénoménologie interroge le degré d'objectivité auquel peut prétendre l'acte de remplissement d'une intention significative<sup>7</sup>. Mais, ainsi défini, le problème du jugement se réduirait donc à cette seule dimension épistémologique. Or, suffit-il de le transposer tel quel pour cerner la manière dont il se pose sur le plan moral, et spécifiquement chez Arendt et Levinas ?

Tout d'abord, ce problème épistémologique prend naturellement sa place dans le travail des deux auteurs. Tous deux ont à se débattre avec l'impossibilité d'une adéquation certaine entre l'acte subjectif du jugement et la vérité objective de sa liaison prédictive. Et tous deux se situent dans le prolongement direct d'une phénoménologie née de cette nouvelle règle du jeu. Arendt médite une pluralité qui procède du donné phénoménal et écarte toute référence possible à un quelconque « arrière-monde ». Elle s'inscrit ainsi dans une méthodologie assez proche de l'époche husserlienne, laquelle préconise la suspension « de

6. *Ibid.*, p. 70.

7. *Ibid.*, pp. 16/17.

toute thèse judicative relative aux objets transcendants<sup>8</sup>. C'est dans ce cadre qu'elle substitue par exemple l'idée de condition humaine à celle d'essence ou de nature. Et toute sa pensée du jugement s'inscrit dans ce contexte qu'elle décrit souvent à l'aide d'un aphorisme de René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament <sup>9</sup> ». De son côté, si Emmanuel Levinas a pu donner l'impression à certains commentateurs de vouloir s'affranchir de cette règle en s'orientant vers la transcendance de *l'autrement qu'être*, toute son œuvre ne cesse au contraire de méditer les conditions de sa compatibilité avec la philosophie et le discours critique, cela y compris dans les lectures talmudiques. En second lieu, cette posture méthodologique n'est absolument pas indépendante du questionnement éthique. Chez Arendt comme chez Levinas celui-ci y est immergé, de sorte que là aussi — et peut-être plus dramatiquement encore — le jugement semble faire face à l'impossibilité d'établir la vérité de la proposition morale dont il produit la liaison. Ainsi, à l'instar de ce que Denis Seron évoque au sujet des sciences, le jugement éthique paraît condamné à considérer les valeurs ou principes depuis lesquels il se détermine comme des « présuppositions idéalisantes <sup>10</sup> ». Mais il ne suffit pas de s'en tenir à cette transposition du problème théorique. Nous verrons par exemple qu'une des spécificités de l'enjeu éthique est qu'il le redouble d'autres difficultés, comme par exemple celle de l'inclination à juger. En effet, avant même de savoir si l'on peut espérer juger le bien, le mal, le juste ou l'injuste, il s'agit de savoir

8. *Ibid.*, pp. 36/37.

9. *La crise de la culture*, Folio essais Gallimard, Ed. 1954, 1972 pour la présente traduction, pp. 11 et 14. L'œuvre citée est celle de René Char, *Feuillots d'Hypnos*, Paris, 1946 dont la note d'Arendt précise qu'il s'agit d'écrits produits pendant la dernière année de la résistance 1943 à 1944.

10. Jean-François Lyotard, notamment dans *Au juste*, discussion avec Jean-Loup Thébaud, Bourgois, Paris, 2006, deuxième journée, p57, pose ce problème comme celui de l'impossibilité de juger en termes platoniciens, c'est-à-dire de pouvoir se référer à un critère de jugement a priori et infaillible comme le Bien ou le juste *en soi*.

ce qui me pousse à le faire. Pourquoi serais-je incliné à évaluer la moralité d'un acte, d'une décision, etc.? Et pourquoi juger en justice ou en valeur devrait-il inéluctablement me pousser à agir en conformité avec ce jugement? Quel lien établir entre cette délibération et le passage à l'acte? Ainsi, la question éthique du jugement paraît inséparable de celle de l'obligation, de même qu'elle s'avère difficilement séparable de son lien au passage à l'acte. Mais avant d'en venir à ces questions, une autre concerne tout simplement la pertinence de ce thème pour ce qu'il s'agit de relier les deux auteurs, car s'il est assez évident chez Arendt il pose davantage question chez Emmanuel Levinas.

Chez Arendt, le jugement est omniprésent. Il l'est pour la compréhension et l'évaluation des événements, des actes, des ordres ou des lois, laquelle conditionne et détermine la résistance individuelle ou tout agir responsable<sup>11</sup>. Mais il l'est également sur l'aspect plus positif de construction d'un monde commun à même de résister au mal et de préserver la liberté et la dignité de l'homme. En outre, il est indissociable de part en part de sa dimension critique. À ce titre, il ne se réduit pas à cet asservissement de l'individu à un *habitus* social arbitraire que décrit Pascal Quignard. Tandis que pour ce dernier la liberté requiert de se déprendre du jugement, de « découdre

11. *Responsabilité et Jugement*, Payot, 2009 pour la présente édition, p. 86, *Responsabilité personnelle et régime dictatorial*: « Je voudrais maintenant poser deux questions : premièrement, comment ont fait les quelques personnes différentes qui, dans tous les secteurs de la vie, n'ont pas collaboré et ont refusé de participer à la vie publique, bien qu'elles n'aient pu se révolter et ne l'aient pas fait ? Deuxièmement, si l'on convient que ceux qui n'ont pas servi à quelque niveau que ce soit et en quelque capacité que ce soit n'étaient pas simplement des monstres, qu'est-ce qui les a conduits à se comporter ainsi ? Sur quels fondements moraux, et non juridiques, ont-ils justifié leur conduite après la défaite du régime et la chute du « nouvel ordre » et de son nouvel ensemble de valeurs ? La réponse à la première question est relativement simple : les non-participants, qualifiés d'irresponsables par la majorité, ont été les seuls à oser juger par eux-mêmes, et ils ont été capables de le faire parce qu'ils disposaient d'un meilleur système de valeurs ou parce que les vieux standards sur ce qui est juste et ce qui est injuste étaient encore fermement implantés en leur esprit et leur conscience ».

l'homme du tissus dans lequel il est pris<sup>12</sup>», pour Arendt celui-ci conditionne au contraire la liberté. Il permet de résister aux injonctions arbitraires d'un régime tyrannique, mais également d'affirmer la singularité d'un « qui ». Enfin, son importance est donc accrue par ce contexte postcritique où rien ne peut plus se tenir pour acquis, qu'Olivier Dekens décrit comme le « paradoxe postmoderne<sup>13</sup> » : celui d'une conjonction entre la nécessité morale de juger et l'impossibilité de la faire à l'aune de critères universellement reconnus<sup>14</sup>. Là se tient sans doute l'enjeu principal qui sous-tend notre questionnement. Nous l'aborderons en détail, l'interprétation arendtienne du comportement d'Eichmann crie de manière incessante cette injonction à penser et à juger. C'est dans son absence qu'elle repère une clé de compréhension de ce qu'elle nomme « banalité du mal ». Et sa réflexion ne se réduit pas au cas extrême de la résistance. Lorsqu'elle déplore par exemple « ce phénomène moderne très courant : la tendance généralisée à refuser complètement de juger<sup>15</sup> », c'est parce qu'elle considère qu'il peut ouvrir une brèche par laquelle le pire pourrait de nouveau s'engouffrer. Bien qu'il soit principalement guidé par un souci de tolérance, ce refus dévoie selon elle le criticisme en relativisme. Il porte ainsi un risque comparable à celui invoqué par Dostoïevski dans cette fameuse phrase des Frères Karamazov : « Que faire si Dieu n'existe pas ? [...] », alors tout

12. Pascal Quignard, *Critique du jugement*, op. cit., p. 125.

13. Olivier Dekens, *Lyotard et la philosophie du politique*, Ed. Kiné, Paris 2000, p. 11.

14. *Ibid.* : « Il faut juger, mais comment juger ? ».

15. *Questions de philosophie morale*, in *Responsabilité et jugement*, 2009, Payot, p. 198.