

Vulnérabilité de l'humain, précarité du politique

Hourya BENTOUHAMI

On aurait tort, selon M. Abensour, de ne voir en Levinas qu'un penseur de l'éthique qui ne se serait jamais réellement interrogé sur la communauté politique. Car il est aussi un penseur de l'émancipation, qui a poursuivi, avec une certaine radicalité, le travail de l'École de Francfort.

Recensé : Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Éditions Hermann, 2012, 122 p.

Judith Butler, dans *Vie précaire*¹, (recueil d'articles consacrés au 11 Septembre 2001), avait trouvé en Levinas une pensée de la relation mettant en question la représentation commune de la souveraineté. Ce recueil considérait également ce qui fait la fragilité du politique et le mode de l'adresse qui est à l'origine de la sortie de soi, de l'exacerbation de la sensibilité morale et politique. On retrouve ce même cheminement chez Miguel Abensour. Ses entretiens avec Danielle Cohen-Levinas permettent de mettre à jour ce qui constitue un parcours théorique, dont on voit bien déjà qu'il a en commun avec Judith Butler d'avoir repris à son compte la catégorie arendtienne de la pensée politique comme fragilité de l'expérience du commun. La politique ne relèverait pas de la seule rationalité des agents, ni de la logique agrégative des intérêts, mais du rapport conflictuel témoignant d'une résistance à la domination des corps susceptibles d'être fragilisés par leur exposition dans l'espace public.

L'utopie comme lieu du politique

La question formellement posée à la fin du recueil, « Pourquoi Levinas ? », permet de restituer le cheminement intellectuel de Miguel Abensour et de souligner la cohérence de sa pensée. C'est en effet dans la lignée des théories de l'émancipation qu'Abensour choisit d'inscrire Lévinas en continuant le projet qui a toujours été le sien : considérer la persistance de l'utopie, contre ceux qui considèrent qu'elle est définitivement dépassée. De telles critiques furent le fait aussi bien d'Habermas commentant l'ère postfordiste des sociétés du travail occidentales à la fin des années 1970² que de ce que la doxa tient pour être le résultat de l'effondrement des grands blocs idéologiques avec la fin de la guerre froide.

Découpé selon six orientations thématiques qui vont de la « rencontre » (chapitre I), à la « Justice, le tiers et l'État au-delà de l'État » (chapitre VI), l'ensemble des entretiens donne

¹ Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

² Jürgen Habermas, « La crise de l'État-providence et l'épuisement des énergies utopiques », in *Écrits politiques*, Paris, Champs-Flammarion, 1990, p. 139-167.

lieu à une conversation qui a pour but de rappeler ce qui dans la politique doit être radical, non pas au sens de la pureté innocente de l'engagement mais au sens de l'occupation chronique d'un espace public par des corps qui refusent leur invisibilisation. Telle est la thèse principale de cet ouvrage, s'il fallait véritablement réduire celui-ci à une cohérence thématique clairement identifiable : la possibilité de penser la politique à partir du rêve d'une libération de la domination qui refuse de souffrir le moindre ajournement. Sont égrenés au fil des pages les noms de ces « guetteur(s) de rêves » qui ont permis d'émanciper la philosophie politique du carcan de la nature, du droit et de l'individualisme possessif : More, Machiavel, La Boétie, Saint-Just, Leroux, Marx, Benjamin, Adorno, Arendt, Buber, Levinas, etc.

Mais comment concilier Saint-Just et Levinas ? C'est précisément la revendication anarchique du « délire », contre la tradition occidentale du principe, de l'*archè*, qui permettrait de rendre raison de rencontres que l'on aurait pu croire inopportunes (p. 79). Levinas serait alors pour Abensour celui qui à l'instar des théoriciens de l'École de Francfort aurait insisté sur cette dialectique de l'émancipation (p. 81) :

« Le vrai problème pour nous autres Occidentaux – écrit-il – ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étioler dans la non-résistance au Mal – puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même. La guerre à la guerre ne perpétue-t-elle pas ce qu'elle est appelée à faire disparaître pour consacrer, dans la bonne conscience, la guerre et ses vertus viriles ? » (« Judaïsme et révolution », in *Du sacré au saint*, Minuit, 1977, p. 223, cité par M. Abensour, p. 83).

Mais la filiation secrète avec l'École de Francfort ne s'arrête pas là, il y a également chez Levinas une pensée de l'aliénation réinterprétée comme vision de l'altérité puisque c'est paradoxalement lorsque l'homme se fait étranger à soi qu'il contribue à sa propre désaliénation (p. 97) : n'est-ce pas en effet dans l'acceptation de la rencontre avec l'altérité que l'homme en devenant lui-même autre, accomplit sa véritable nature ? Abensour voit ainsi en Levinas le promoteur d'une radicalité de la révolte, de l'impossible institutionnalisation définitive de la justice, laquelle trouverait son véritable mouvement dans la coprésence de cet autre qui dépasse la connaissance que je peux en avoir. L'inconnu serait alors celui qui ouvre une brèche dans l'ordinaire du pouvoir et des savoirs : « Levinas invite à découvrir l'extravagante étrangeté de l'humain : ni essence, ni substance, pas davantage destination, mais aventure, intrigue qui conduit à l'extraordinaire » (p. 95). D'où une morale humaniste qui se caractérise avant tout par l'hétéronomie, l'étrangeté, le délire (au sens de l'excentricité, du décentrement de soi) plutôt que l'autonomie, l'identité, la rationalité et la volonté, en somme ce qui relèverait d'une théorie de la conscience.

Se profile, derrière cette morale humaniste, l'idée que la politique elle-même est chose fragile, ce qui permet à Abensour de lier sa lecture d'Arendt et celle de Levinas : contre les tentations de la philosophie politique de faire de l'héritage platonicien de la totalité fermée une vision idéale de la politique, Abensour rappelle au contraire que ce qui fait la vigueur du politique c'est précisément sa dissonance, sa fragilité, son impossible immunisation dans une volonté de puissance, ou de savoir. En ce sens le politique n'est pas tant affaire de salut public, de sauvetage du monde que d'instauration de la communauté, dont la seule commensurabilité reposerait en réalité sur une démesure toujours résiduelle, celle de la possibilité pour l'homme d'habiter ce monde : c'est en accomplissant son *vivere civile*, son animalité politique, telle que Machiavel l'entendait dans une tradition républicaniste mettant l'accent non pas tant sur la revendication de droits, les demandes institutionnelles, que sur la conflictualité politique, que les hommes réalisent l'excellence de la vie proprement humaine.

« Contre Hobbes »

En mettant l'accent sur la politique comme action de la pluralité des hommes, et sur ce qui reste étranger à toute constitution, il s'agit en outre pour Abensour de clarifier ce qui dans la pensée de Levinas relève authentiquement d'une pensée politique qui ne saurait être réduite à celle de l'éthique. C'est pourquoi Abensour explicite clairement dès le début de cet entretien qu'il s'est intéressé au Levinas lecteur de Ernst Bloch et de Martin Buber, à un Levinas fournissant un « Contre Hobbes », à un Levinas capable de rendre raison de la pluralité relationnelle de la communauté politique au sein de laquelle, pour reprendre les termes de Buber que Levinas lui-même emploie, « l'éthique commence dans le Je-Tu du dialogue en tant que le Je-Tu signifie le valoir de l'autre homme... ». Si l'éthique est politique – et réciproquement –, selon une modalité anarchique (puisque le devoir moral ne repose pas sur une déduction à partir de principes mais sur la rencontre imprévisible d'autrui), c'est qu'il y a dans la pluralité humaine et dans les multiples rencontres possibles une rencontre non médiée par l'introduction d'un tiers, du droit. Le propre de la rencontre est d'échapper aux lois d'associations et de prédiction (l'évènement n'a pas plus d'antécédent qu'il ne ressemble à quoi que ce soit qui le précède). La rencontre est en soi désordre, ou pour parler comme Abensour, « contre-ordre ». C'est ce qui arrive sans être attendu, ni prévu, ce qui constitue alors la *vis utopica* chez Levinas : « celui-ci en effet arrache l'utopie à la science, à la connaissance des « lois de l'histoire » ou de la société, à ce qui relève de la compréhension, pour la situer désormais du côté de la rencontre » (p. 53). C'est la suspension de l'ordre de la causalité.

C'est donc doublement en raison de son refus de l'idéalisme et de son refus de la juridicisation et de la technicisation simplificatrice des rapports sociaux, que l'éthique lévinassienne peut tendre selon Abensour à une forme de dialectique non ontologique, non historique, mais qui incarne dans sa dimension dialogique la socialité même, la capacité de saisir ce qui au cœur du politique constitue son salut : à savoir le rapport à l'autre, la possibilité d'une intrigue humaine qui rende aux vaincus une partie de leur puissance de composition. La rencontre autorise la composition qui elle-même permet de « lutter contre la faiblesse d'appétence, de rendre vie aux impulsions utopiques qui ont conduit à la révolte ; n'a-t-elle pas pour objet de ranimer à son tour l'exigence d'égalité qui traverse l'histoire et de rejeter l'intolérable division entre 'maître et esclave' ? » (p. 55). Ce qui est utopique, c'est l'homme, non seulement comme être de croyance, mais comme être de communauté, comme appétit politique, contre Hobbes et sa logique de l'hostilité, contre le pessimisme anthropologique.

Et de fait, l'ambition d'une telle philosophie politique est de « détrôner la mort » (p. 46), tel est le véritable sens à la fois d'une pensée de l'utopie et d'une théorie de l'émancipation qui ne s'inscrit plus dans une eschatologie, fût-elle sécularisée. La seule destination de l'homme étant celle du politique, quel besoin alors de parler de métapolitique ? Toute pensée de la politique en termes d'ordonnement, d'ontologie n'a-t-elle pas été disqualifiée ? C'est que la métapolitique loin de renvoyer à un au-delà métaphysique idéal, intemporel renvoie plutôt dans l'esprit d'Abensour à une figure de la temporalité, qui permet de penser l'utopie non plus en terme de topique, d'espace insulaire comme certaines interprétations réductrices de More ont eu tendance à le faire, mais en terme de temps et de contretemps, hors de toute philosophie de l'histoire à la Hegel. C'est dans les termes de la critique de la tyrannie et de la domination qu'il faut entendre l'utopie et donc, dans « le pas-encore » d'un Bloch, qui n'est pas avenir radieux, mais réinvention dans les interstices de ce que pourrait être une vie digne. L'utopie, c'est donc l'oblique, le passage de biais, ce qui permet à l'altérité sociale d'opposer un contretemps aux logiques de pouvoir coercitives.

Peut-être Abensour pense-t-il à ces mouvements de réappropriation anarchique de la ville, comme les squats qui deviennent des lieux de résistance et qui, en cherchant à gagner du temps, perturbent l'application de politiques urbaines spéculatives. Il s'agit de toute façon pour Abensour de distinguer l'utopie du mythe irénique de la réconciliation finale ou de la réalisation achevée de l'idéal : ce qu'aurait bien saisi Levinas, selon Abensour, c'est précisément que l'utopie relève de la temporalisation du temps, c'est-à-dire de la contemporanéité, et non de l'arrachement au temps. Le hors-de-soi politique, cette capacité que l'on a à se dessaisir de soi, loin de correspondre à une sortie toujours différée dans un temps futur, qui serait plus mûr, participe au contraire du virage, du réveil de la bataille qui gronde, et ceci à travers l'éveil de la « sensibilité qui est à la fois jouissance et exposition à autrui, les deux étant étroitement liés, sensibilité qui est partagée par tous les êtres de chair et de sang » (p. 99).

On peut se demander toutefois en achevant la lecture de ce livre d'entretiens, dans quelle mesure la politique radicale doit effectivement consister dans ce refus du tiers que serait l'institutionnalisation de la justice. En effet, même chez Machiavel dont Abensour considère qu'il est un penseur de la « démocratie contre l'État » on retrouve bien au cœur du conflit, du tumulte, le désir d'acquérir des statuts institutionnels chez un peuple qui veut justement se préserver de la domination des grands. Penser le droit, les institutions ne relève donc peut être pas nécessairement de la trahison de l'utopie. Au contraire, comme l'ont bien compris les études critiques du droit initiées aux États-Unis, on ne peut mettre la revendication de droits par les « vaincus » sur le seul compte de la fausse conscience, au risque sinon de revenir à cette division pourtant tant décriée par Abensour : la politique serait affaire de conscience juste, que seuls ceux qui savent pourraient être autorisés à pratiquer. Le radicalisme politique ne serait pas, par conséquent, dans le refus du droit mais au contraire dans la réappropriation du droit et des institutions qui est de fait au cœur des luttes politiques.

Publié dans laviedesidees.fr, le 17 janvier 2013

© laviedesidees.fr