

Irréductible fraternité

Catherine Chalier

Le vocable de fraternité apparaît souvent dans les livres de Levinas ce qui, à première vue en tout cas, s'avère paradoxal puisqu'il semble devoir faire surgir un point commun entre autrui et soi –la fraternité donc– dont on pourrait penser qu'il s'avère incompatible avec la tonalité générale d'une œuvre tout entière vouée à penser autrui comme autre ou encore comme étranger, et cela dans une relation asymétrique indifférente au souci de réciprocité ou de reconnaissance. En effet, si autrui est mon frère ou ma sœur, ne perd-t-il pas quelque chose de son altérité ou de son étrangeté vis-à-vis de moi ? Que signifie l'abord d'autrui comme frère ou comme sœur s'il est vrai, au même instant, qu'il « demeure infiniment transcendant, infiniment étranger » (1) ? Comme le vocable de fraternité n'a évidemment pas, dans cette philosophie, une signification d'ordre uniquement privé, malgré les propos sans ironie de Levinas sur « la merveille de la famille », la question se pose alors de savoir pourquoi il insiste tant sur ce vocable.

L'idée de fraternité induit souvent des discours relatifs à la générosité et au partage, des appels aux sentiments nobles et désintéressés envers autrui, voire des propos passionnés et ardents sur la solidarité humaine. À la manière de certains moralistes ou de certains révolutionnaires, on en appelle alors à la fraternité comme à l'objet d'une conquête morale et politique. Or Levinas ne plaide pas la cause spirituelle, morale ou politique de la fraternité –même si, comme il faudra le montrer, ses analyses reçoivent tout leur sens de la perspective spirituelle, morale et politique dessinée par la qualité du lien humain qualifié de fraternel– il assure en effet de façon plus radicale que la fraternité est constitutive de l'ipséité de chaque homme, sans que cela relève d'un choix de sa part. « Ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité » (2), écrit-il, en ne laissant aucunement à ce « moi » la possibilité de se penser sur un registre différent, égoïste et indifférent au sort de ses frères par exemple. Davantage, si l'on considère que, selon Levinas, « l'humanité de l'homme est fraternellement solidaire de la création » (3), il faut envisager que cette fraternité ne se limite pas à dévoiler ou à tisser une certaine qualité de relations entre les hommes, elle aurait une portée par-delà le lien humain lui-même, elle concernerait la création dans son ensemble.

Dans les limites de cet exposé, j'examinerai donc les trois points suivants :

1. *Pourquoi la fraternité doit être pensée par-delà l'idée de genre humain ;*
2. *Quelle politique découle de cette fraternité ;*
3. *Enfin, je me demanderai de quelle paix cette fraternité est porteuse.*

1. Fraternité et genre humain

Levinas soutient que « l'essence de la société » n'est en aucune façon réductible « au genre qui unit les individus semblables ». Il reconnaît certes qu'il existe « un genre humain comme genre biologique » et il admet que « la fonction commune que

les hommes peuvent exercer dans le monde comme totalité, permet de leur appliquer un concept commun ». Mais, soutient-il, « la communauté humaine qui s'instaure par le langage – où les interlocuteurs restent absolument séparés – ne constitue pas l'unité d'un genre. Elle se dit comme parenté des hommes. Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance – ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées » (4).

Que le genre humain soit ici défini comme un genre biologique n'est pas sans importance politique. En effet, après la tentative des nazis de retrancher de l'humanité certains groupes humains, au premier rang desquels les juifs et les tziganes, cette affirmation doit être réitérée avec force. Elle est exempte de toute ambiguïté, elle ne souffre aucune compromission avec le racisme ou avec l'idée d'une supériorité naturelle de certains hommes sur d'autres, supposés moins bien lotis et dès lors destinés à vivre au rang d'infra-humains ou, de façon encore plus terrifiante, de parasites à éliminer. Dans son admirable livre, *L'espèce humaine*, R. Antelme montre comment l'entreprise pour avilir et pour asservir des hommes, pour leur infliger une intensité de souffrance telle qu'ils en viennent à désirer devenir une bête ou un arbre, est vouée à l'échec. Elle peut tuer mais elle ne peut changer l'homme en autre chose, en bête par exemple, censée différente par essence de son persécuteur qui aurait, lui, l'apanage des caractéristiques humaines. Certes, dit-il, on peut contraindre des hommes à se battre entre eux pour manger des épluchures afin de survivre quelques heures supplémentaires, afin de les faire ressembler à des bêtes, de les tourner en dérision et de justifier le mal atroce qu'on leur inflige, « mais il n'y a pas d'ambiguïté, nous restons des hommes, nous ne finirons qu'en hommes. La distance qui nous sépare d'une autre espèce reste intacte, elle n'est pas historique. (...) La variété des rapports entre les hommes, leur couleur, leurs coutumes, leur formation en classes masquent une vérité qui apparaît ici éclatante, au bord de la nature, à l'approche de nos limites : il n'y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine » (5).

Lorsque Yossel Rakover, dans la nuit du ghetto de Varsovie et après avoir vu mourir tous les siens, écrit qu'il vient de rencontrer un chien malade, affamé et peut-être fou de douleur lui aussi, qu'ils ont l'un et l'autre immédiatement reconnu la ressemblance de leur condition, il se refuse tout aussi fermement qu'Antelme à assimiler cette condition à un genre commun. Il dit en effet qu'il a pris ce chien dans ses bras et qu'il l'a même envié, mais il précise également qu'il a alors éprouvé un sentiment de honte – lui le paria de l'humanité, voué à périr comme une bête nuisible – il a eu « honte devant ce chien, d'être non un chien mais un homme » (6). C'est-à-dire d'appartenir à la même espèce humaine que ses persécuteurs.

Toutefois si le qualificatif « humain » ne peut être attribué qu'à un unique genre ou à une unique espèce biologique, aux victimes de la haine raciale comme à leurs bourreaux, cela ne signifie évidemment pas que ce genre ou cette espèce, biologique donc, épuise la signification d'un tel qualificatif. Levinas cherche dès lors à penser l'humain autrement encore et il introduit ainsi le concept de fraternité. Mais une fraternité qui, selon lui, ne peut, sans dégradation ou déchéance, être partagée avec les animaux, c'est-à-dire avec ceux des vivants qui appartiennent à un autre genre que les hommes, même si, comme les exemples ci-dessus le montrent, il arrive que cette étrange fraternité soit l'unique bien qui demeure dans la nuit des désastres subis par les hommes. Levinas lui-même évoque d'ailleurs avec gratitude le « chien chéri » appelé Bobby qui, dans le camp de prisonniers juifs où il se trouvait pendant la guerre, était le seul être vivant à reconnaître des hommes dans ces prisonniers (7). Mais, malgré l'émotion que cette reconnaissance suscitait chez les prisonniers, et chez Levinas lui-même puisqu'il lui consacre un article, cette reconnaissance ne transformerait Bobby en frère des prisonniers que sur un mode avilissant. En effet, dans un autre texte, à propos cette fois d'une catastrophe naturelle et plus précisément d'un tremblement de terre, Levinas écrit : « Pendant quelques instants – où une *fraternité humiliante* rattachait les hommes aux animaux qui crient et, de quelques

instants, pressentent la catastrophe– il n’y a pas eu de politique » (8).

Dans sa noblesse donc la fraternité serait exclusivement un phénomène humain dont la politique, j’y reviendrai, constituerait un corollaire obligé ou encore un des plus sûrs garants. Cette fraternité humaine ne désignerait aucune ressemblance, fût-elle d’ordre seulement biologique, elle poserait au contraire chacun dans une irréductible différence face à son frère. Elle ne s’expliquerait pas, par ailleurs, en référence à une cause commune dont chaque homme, à sa façon, serait un effet, elle résulterait du caractère inouï d’un acte créateur, le seul qui soit susceptible de donner l’être à des créatures insubstituables les unes aux autres. Il semble en effet, sur ce point, que l’allusion faite par Levinas à l’idée de « médailles » qui « renvoient au même coin qui les a frappées », fasse très précisément écho à un passage du Talmud où une image presque identique est employée. Ainsi, dans le Traité Sanhédrin (38a), les sages se demandent pourquoi l’homme a été créé unique et ils proposent diverses réponses. L’une d’entre elles soutient l’opinion suivante : « C’est pour proclamer la grandeur du Roi de tous les rois, le Saint, béni soit-Il. Car l’homme frappe maintes et maintes pièces de monnaie du même sceau, et toutes se ressemblent, mais le Saint, béni soit-Il, frappe chaque homme du sceau d’Adam et aucun d’entre eux n’est semblable à un autre ».

Selon le mythe biblique, l’homme, *Adam*, est en effet la seule créature qui ne soit pas créée collectivement, selon le genre ou l’espèce (*leminehem*), contrairement aux animaux et aux végétaux. *Adam* ne provient pas d’un genre commun dont il serait un exemplaire parmi d’autres, il est la seule créature dont l’unicité et l’individualité ne relève pas d’une différenciation au sein d’un genre qui lui préexisterait, logiquement et chronologiquement. Il est également la première et l’unique créature à qui Dieu parle. Or Levinas se réfère, explicitement cette fois, à l’idée de création et à l’idée de paternité divine quand il pense la fraternité. Créer équivaut, selon lui, à donner la vie à des personnes humaines absolument irréductibles les unes aux autres mais, loin de faire obstacle à la fraternité, la foncière non-coïncidence entre elles de ces personnes atteste de sa plus haute signification. Elle témoigne de la grandeur d’un Dieu capable, en vertu de son amour souvent pensé sous les traits d’une paternité, de créer des singularités liées les unes aux autres par le désir et par les affects, mais aussi par la liberté et par la responsabilité. Cette non-coïncidence inciterait enfin à penser que la « communauté de père » est nécessaire à l’idée de fraternité « comme si la communauté de genre ne rapprochait pas assez ». « Le monothéisme signifie cette parenté humaine » soutient ainsi Levinas, il « consiste concrètement dans ma position de frère » et il « implique d’autres unicités à mes côtés »⁽⁹⁾. Ce serait en outre, pour cette raison, parce que, selon le mythe biblique en tout cas, les animaux et les végétaux sont créés « selon le genre » et non « selon l’unicité » que la fraternité avec eux s’avérerait problématique. Ce qui ne signifie évidemment pas qu’il faudrait les maltraiter, on sait d’ailleurs qu’il y a dans la Bible de nombreux préceptes visant à les protéger⁽¹⁰⁾. Mais cette précision biblique inciterait à veiller sur une distinction que, dans son souci de soustraire la fraternité à ses sources juives et chrétiennes, la modernité est souvent encline à effacer : la distinction entre la solidarité et la fraternité. Or, dans l’optique de la lecture de Levinas, que les hommes soient appelés à veiller sur la vie de toutes les créatures –y compris animales et végétales donc– qu’ils en soient solidaires au point même, comme le soutient R. Haïm de Volozin, que chacun de leurs actes, de leurs paroles ou de leurs pensées ait des conséquences pour elles⁽¹¹⁾ et qu’il marque leur destinée présente puis ultime, ne signifie pas pour autant qu’ils en sont frères. La fraternité ne se pourrait qu’entre personnes humaines, non pas parce qu’elles seraient douées de logos et supérieures aux animaux – le Talmud soutient que si l’homme a été créé le dernier c’est pour lui rappeler que le moucheron le précède dans l’ordre de la création– mais parce que seules elles seraient des uniques *avant* d’appartenir à un genre, des uniques à qui Dieu s’adresse pour leur confier la création. La sollicitude révélée par le bestiaire d’un François d’Assise⁽¹²⁾ évoquant ses frères et sœurs d’en bas, « nos frères les bœufs et les ânes » ou encore « nos sœurs les alouettes », serait sans doute précieuse dans le souci qu’elle manifeste de l’égale dignité

de toutes les créatures mais, selon Levinas, elle porterait un nom usurpé. La solidarité et la sollicitude devraient certes concerner toutes les créatures mais elles ne pourraient, sans abus de langage et de pensée, se nommer « fraternité ».

Le statut d'humain impliquerait donc la fraternité et l'idée de genre humain dans une précédence de la première sur la seconde. Un individu ayant seulement commun avec un autre ne pourrait nouer de liens fraternels avec lui car il n'en différerait pas assez, il serait trop semblable à lui pour être son frère. Idée déroutante à première vue car elle prend évidemment à rebours bien des discours anciens et modernes sur la fraternité, sur la quête de communion, voire de rêve fusionnel qu'elle serait censée charrier. Idée étonnante donc et qui oblige à se demander ce que signifie exactement cette précédence de la fraternité sur le genre humain ?

À deux reprises au moins, Levinas oppose la Bible au mythe grec de Deucalion pour soutenir que le lien fraternel est irréductible à un lien entre personnes semblables. La fraternité s'opposerait radicalement à une conception de l'humanité unie par la ressemblance, « d'une multiplicité de familles diverses de pierres jetées par Deucalion derrière son dos et qui par la lutte des égoïsmes aboutit à une cité humaine ». Elle demanderait au contraire de penser « individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut de différences ultimes dans un genre », des individualités dont la singularité « consiste à se référer chacune à elle-même »⁽¹³⁾. Il y aurait pourtant un point commun entre ces singularités, un point qui, de façon immémoriale, en ferait des frères et des sœurs les uns les autres. Un point qui préviendrait la tentation de penser la fraternité comme le simple résultat d'un contrat ou d'un serment entre les hommes dans l'effacement de toute transcendance, à la façon dont Sartre soutient que « nous sommes frères en tant qu'après créateur du serment nous sommes nos propres fils, notre invention commune »⁽¹⁴⁾. Mais le point commun et immémorial pensé par Levinas ne se laisserait jamais décrire par un discours cherchant à trouver des qualités communes à toutes ces individualités –toutes capables de logos par exemple, ou encore toutes guettées par la souffrance et la mort car toutes vouées à une irrémédiable finitude. Ce point commun qui ferait de ces singularités *essentiellement* différentes les unes des autres, des frères et des sœurs, ne relèverait pas d'une thématique ontologique, il renverrait à une extériorité nommée « père » par le philosophe. « La communauté de père » ferait de la multiplicité de ces singularités, uniques et in substituables, fraternité.

Ce double aspect de la fraternité –radicale différence de chacun vis-à-vis de chacun, l'altérité donc, et père commun– aurait des conséquences sur le plan éthique et politique. Elle serait évidemment incompatible avec le racisme ou encore avec le nationalisme et, prenant à rebours l'ordre de la devise républicaine, elle impliquerait de poser la fraternité comme source de l'égalité et de la liberté.

2. Une politique fraternelle

Levinas remarque que, dans la Bible, les prescriptions relatives au souci de l'étranger sont extrêmement nombreuses (selon le traité Baba Metsia 59b du Talmud de Babylone, on en recense 36 occurrences), elles sont en outre renforcées par l'idée qu'une loi commune doit régir l'étranger et l'autochtone : « Une seule et même loi (*torah ara*) régira le citoyen (*ezrah*) et l'étranger (*ger*) demeurant au milieu de vous » (Ex 12, 49). Le philosophe explique alors que cela se justifie « à la fois par la fraternité humaine et par la communauté de la misère humaine » et il en déduit que « le monothéisme juif annonce le droit naturel »⁽¹⁵⁾.

Deux raisons sous-tendent donc selon Levinas le fait qu'une même loi s'applique à l'étranger et à l'autochtone, une loi qui leur enjoint, à l'un et à l'autre, un nombre de devoirs mais aussi de légitime attente vis-à-vis de l'autre. Je commencerai par la seconde justification qu'il présente : la communauté de misère humaine. Elle se trouve en effet plus simple à élaborer et est explicitement mentionnée dans la Torah. Le souci

de l'étranger, qu'il soit donné sur un mode positif par l'appel à le respecter et même à l'aimer (Lv 19, 34), ou sur un mode négatif, par l'injonction de ne pas l'attrister (Ex 22, 20) et de ne pas l'opprimer (Ex 23, 9), se voit en effet constamment justifié par le fait qu'ayant été étrangers au pays d'Égypte, les Hébreux connaissent de l'intérieur la souffrance de l'étranger et qu'ils ne peuvent donc pas l'infliger à leur tour à ceux qui se trouvent en situation d'étrangers dans le pays de Canaan. Il n'y aurait aucune différence entre la misère de l'un et de l'autre, entre l'aliénation à la puissance de Pharaon et celle qui résulterait d'une volonté de la part des Hébreux, une fois parvenus sur la terre promise à leurs ancêtres, d'asservir les étrangers qui vivent parmi eux. Levinas écrit : « Echo du *dire* permanent la Bible : la condition – ou l'incondition – d'étrangers et d'esclaves en pays d'Égypte, rapproche l'homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi. Le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité » (16).

Evidemment s'il faut, si souvent, rappeler aux Hébreux leur devoir vis-à-vis de l'étranger, c'est qu'il ne va aucunement de soi car il ne suffit pas d'avoir souffert sous un joug redoutable pour être exempt de la tentation d'opprimer à son tour quand l'occasion se présente. L'impératif du souci de l'étranger –et de ces autres figures bibliques de la faiblesse humaine que sont la veuve et l'orphelin– n'a donc rien de spontané ou de naturel, il ne relève pas davantage d'une règle qu'on se donnerait à soi-même en toute autonomie d'homme ou de femme raisonnable à la manière kantienne par exemple. Il est exigé par le Dieu qui a libéré les Hébreux de leur servitude en Égypte. Cet appel inscrit donc l'hétéronomie à la source de la responsabilité pour autrui, mais cette hétéronomie est à celle, avilissante car aliénante, qui consiste à se soumettre à Pharaon, par peur, voire terreur, pour soi. Une telle « servitude volontaire » provient d'une crainte qui, souvent même, fait disparaître en l'homme la conscience qu'il se soumet au tyran puisqu'il en vient à obéir « par penchant » (17) et elle est aux antipodes de l'hétéronomie évoquée dans la Bible. Non seulement parce que cette dernière provient du Dieu qui libère du joug du tyran mais aussi parce qu'elle permet d'advenir à son unicité de personne humaine. De quelle façon ?

Il faut, pour répondre, réfléchir à la seconde justification donnée par Levinas au souci de l'étranger : la fraternité. Il soutient en effet que l'impératif d'aimer l'étranger en provient. C'est parce que, immémorialement, l'étranger est mon frère qu'il m'assigne à la responsabilité. Cette fraternité non familiale ne résulte d'aucun contrat décidé en toute autonomie, précède même toute possibilité de contrat avec autrui, elle consiste à mettre en relation des uniques sans qu'ils aient choisi d'être des uniques les uns pour les autres. Or, comme expliqué précédemment, l'unicité de chaque homme prend sens au regard d'une paternité divine dont Levinas estime qu'elle constitue une catégorie constitutive du sensé et non une aliénation comme le voudrait une certaine vulgate relative au complexe d'Œdipe qu'il décrit comme fondamentalement païenne et à courte vue. Irréductible à la logique du genre, l'altérité de l'unique ne signifie pas, comme le soutient une modernité empressée à oublier ou à tourner en dérision une telle paternité, « un droit à la différence », mais « un droit de l'aimé », sa « dignité » d'unique ou encore son « visage humain dissimulé sous les identités de citoyen » (18). Tel serait en effet la caractéristique du droit naturel annoncé par la Bible selon Levinas. « D'unicité à unicité », écrit-il encore, « en dehors de toute parenté préalable et de toute synthèse *a priori* –amour d'étranger à étranger, meilleur que la fraternité au sein de la fraternité » (19). Droit naturel indissociable dès lors aussi de la responsabilité de chaque unicité envers chaque autre unicité, comme si l'existence de l'une dépendait de celle de l'autre. Dans la *Michna* (37a) qui précède le passage déjà mentionné du traité Sanhédrin relatif aux raisons pour lesquelles Adam fut créé unique, *Michna*, qui attire l'attention des témoins sur la gravité de leur responsabilité lors du procès où le sort de personnes est en jeu (*diné nefachot*), on lit ceci : « Adam fut créé unique, pour t'enseigner que celui qui fait périr une seule âme en Israël, l'Écriture lui en tient compte comme s'il avait fait périr un univers entier (*olam malé*), et celui qui a sauvegardé une seule âme en Israël, l'Écriture

lui en tient compte comme s'il avait sauvegardé un univers entier (*olam malé*) ». Face au tribunal qui juge une personne humaine, le témoin doit donc peser ses paroles, se garder de tout faux-témoignage et savoir que chaque homme, dans son unicité irréductible à tout autre, constitue « un univers entier ». La fraternité humaine qui, de façon immémoriale et hétéronome, lie les juges, les témoins et l'accusé, est donc une fraternité qui oblige les uns – ici le juge et les témoins – et qui donne des droits à l'autre – ici l'accusé. « Hétéronomie parmi les conditions de l'autonomie dans la fraternité humaine, pensée dans le judaïsme avec acuité à partir de la catégorie de la paternité divine, la justice divine se revêt de fraternité en se manifestant dans un tribunal humain » (20).

Lorsque Levinas parle du droit naturel il l'associe, de façon classique, à l'idée de droits qui appartiennent *également* à tous les hommes – aux citoyens et aux étrangers – par delà leurs différences, physiques ou mentales, personnelles ou sociales. Or, pour co-exister sans violence, ces droits impliquent une limitation dont la source, selon la philosophie politique issue des Lumières, serait la raison et le *libre* exercice de la volonté, que Levinas juge insuffisant, voire tragiquement illusoire. Il propose alors de penser la fraternité – et non l'égalité ou la liberté – à la source du droit naturel et, analysant le lien humain à l'aune d'une asymétrie dont ce passage du Talmud donne une idée très précise, il soutient que cette fraternité impose à l'homme des obligations avant de lui conférer des droits, comme s'il était toujours dans la position d'un témoin face au tribunal, un témoin dont le sort d'autrui dépendrait. « Originellement », dit-il en effet, les droits de l'homme sont « ceux de l'autre homme et (...) ils expriment par-delà l'épanouissement des identités dans leur identité même et leur instinct de libre conservation, le *pour l'autre* du social, du pour-l'étranger (21).

Selon le philosophe la fraternité précède donc l'égalité et la liberté, elle leur donne en outre leur juste signification : l'ordre de la devise républicaine ne serait dès lors probablement pas le bon. Avant lui d'ailleurs certains révolutionnaires, tel l'Abbé Grégoire en 1791, avaient soutenu cette thèse. Pour ces révolutionnaires en effet, la fraternité « est à retrouver à la source non à inventer. Loin d'être volontaire, éprouvée dans la construction commune de la Nation, elle est un don, immédiatement reçu de Dieu. Comme telle, elle n'est pour l'homme l'objet ni d'un contrat ni d'une conquête mais d'un assentiment. À l'évidence elle précède la liberté » (22). Toutefois, alors que ces révolutionnaires pensent la fraternité comme un don immédiat de Dieu, un don à éprouver en soi, à partager avec autrui et à célébrer, Levinas en parle comme d'une obligation « pour l'univers », c'est-à-dire pour chaque frère humain, sans s'enquérir d'une contre-partie éventuelle. En outre, il ne décrit pas sa priorité sur l'égalité et sur la liberté comme une antécédence ontologique, factuelle ou encore chronologique, il la considère comme la trace d'un appel irréductible et immémorial qui s'adresse à l'unicité de chacun afin, précisément, de faire émerger son unicité de personne responsable.

Dans la Bible cet appel s'impose à tous, y compris au roi qui doit écrire pour son usage personnel une copie de la Loi et y lire toute sa vie, « pour que son cœur ne s'enorgueillisse pas à l'égard de ses frères (*ehav*) » (Dt 17, 20). Levinas, en proximité cette fois d'une certaine critique socialiste de la devise républicaine (23), exclut que la fraternité puisse *résulter* du postulat que les hommes seraient *d'abord* des individus libres et égaux en droit, des individus qui devraient *ensuite* fraterniser. Une telle déliaison initiale lui semble incompatible avec une fraternité dont il soutient qu'elle habite le psychisme sous la forme de cet appel : « qu'as-tu fait de ton frère ? », appel qui s'adresse à chacun, au roi comme au peuple, aux élus d'une démocratie comme à chaque citoyen. « Etre gardien de son frère, contrairement à la vision caïnésque du monde, définit la fraternité » (24), dit-il en effet. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit un fait empirique : le roi peut oublier de méditer la loi, le citoyen peut se contenter de revendiquer ses droits et la tentation du meurtre et de la guerre s'insinuer dans les psychismes et déchirer les peuples. Comment entendre dès lors la fraternité au sein d'un état démocratique, en vue de quelle paix ?

3. La paix inquiète de la fraternité

Levinas rappelle souvent à ceux qui manifestent de la condescendance à l'égard de sa soi-disant « naïveté » face à l'emprise de la haine sur les psychismes, qu'il n'a jamais prétendu décrire la réalité humaine dans son apparaître immédiat « mais ce que la déprivation humaine elle-même ne saurait effacer : la vocation humaine à la sainteté » (25). Or cette vocation qui consiste à accorder au souci d'autrui une priorité sur ses intérêts propres, serait indissociable de cette « irréductible fraternité » qui déchire la tranquillité des personnes, voire des institutions. La fraternité ne provient pas en effet d'une décision volontaire, elle habite le psychisme, sous la forme d'une inquiétude irrépressible face à la fragilité d'autrui toujours menacé par la violence et la mort : or c'est très précisément en cela qu'autrui est mon frère ou ma sœur et qu'il ou elle me relie aux autres. Levinas parle en effet de « la relation au visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres ». Cette relation, dit-il, « constitue l'ordre social » (26). La fraternité serait donc bien à la source de la société elle-même, avant l'égalité et la liberté. Loin de consister à célébrer le lien humain sous la forme d'une compassion « qui tente de rendre heureux les malheureux au lieu d'établir la justice pour tous » (27), comme H. Arendt le reproche à Rousseau, cette fraternité imposerait au *politique* le souci de justice ou un « *surcroît* de socialité et d'amour » (28), comme dit encore Levinas à propos de la fraternité. Mais celle-ci n'a rien de sentimental ce faisant, elle ne consiste aucunement à se serrer « les uns contre les autres » pour « compenser l'irréalité mystérieuse qui affecte les relations humaines » en situation d'oppression ou d'humiliation, comme le soutient encore Arendt pour dénoncer la fraternité et lui substituer l'amitié (29) seule capable, selon elle, d'ouvrir au monde commun, c'est-à-dire au monde politique. Levinas s'inscrit en faux contre ce procès basé sur une idée discutable de la fraternité : elle ne consiste aucunement chez lui en effet à abandonner le monde au profit d'un sentimentalisme compassionnel et elle a bel et bien une dimension politique. Elle se vit comme une inquiétude, comme une violence même, ce qui est dire, comme un irrépressible appel à subordonner vitalité ou indifférence égoïstes à la considération d'autrui. Elle rappelle au politique que la violence présente dans des institutions qui oublient le visage humain, celle qui grandit dans l'exaltation des guerres, justes ou barbares, comme celle qui anime un quotidien enclin à faire de la compétition son maître-mot, ne constituent pas une fatalité à « gérer » comme on dit maintenant, en signifiant par là combien le politique a renoncé à sa vocation propre, baissant les bras devant une soi-disant fatalité économique. L'exigence de fraternité ou de responsabilité pour autrui ne se réduit donc aucunement à un additif sentimental : il s'agit d'un contre-poids décisif à cette violence, d'un rappel au politique de sa vocation de justice qui ne se peut sans prendre en compte le visage humain.

La fraternité demande de penser comment le psychisme humain se trouve d'ores et déjà, immémorialement, sans libre décision de sa part, habité par « la trace de l'infini » ou encore commis avec l'appel à veiller sur son frère. Cette trace trouble ceux qui seraient enclins à se contenter d'une simple coexistence humaine, elle expose la subjectivité à la proximité de l'un *pour* l'autre. Levinas écrit en effet : « la proximité ou la fraternité n'est ni la tranquillité troublée dans un sujet se voulant absolu et seul, ni le pis-aller d'une confusion impossible », elle expose à autrui en faisant passer sur la vie le souffle du désintéressement. Souffle qui ne transforme évidemment pas les hommes en saints et qu'il ne faut pas interpréter de façon sentimentale, mais souffle qui, parfois, introduit un éclat de sainteté dans l'humanité et qui, loin de l'aliéner, fait advenir celui qu'il anime à son unicité la plus irrépressible. Malgré tous les désastres où ils se perdent, les hommes n'auraient pas encore pu éliminer ce souffle totalement, absolument, et le peu de bien qui existe en ce monde en proviendrait. La responsabilité *pour* autrui, telle en serait la signification ou encore le « *pour* de la fraternité humaine en dehors de tout système établi » (30). Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que ce « *pour* autrui » ne concerne pas les systèmes politiques et le souci de faire advenir la paix par le biais du droit et des institutions, mais ce qui signifie que ceux-ci dépendent, primordialement et ultimement, de l'existence de ces psychismes ouverts sur autrui, au plus vif d'eux-mêmes.

On voit donc que l'interrogation initiale de cet exposé, interrogation relative à la nécessité de penser un point commun entre autrui et soi pour sens à l'idée de fraternité reçoit une réponse paradoxale. Ce « point » n'a en effet de commun que la capacité d'autrui à se laisser par du « pour autrui ». Or, selon Levinas, ce n'est là en rien une question importante pour soi car la fraternité excède toute attente de réciprocité ou d'égalité. Ce qui constitue d'ailleurs le signe par excellence de son éminence et de son irréductibilité à persévérance des étants dans leur être. La fraternité comme façon de se tenir dans la trace de l'infini assigne à une responsabilité pour autrui qui précède l'essence et les engagements de la liberté. Elle témoigne de la bonté du bien au-delà de l'être en « dénudant » sous le moi de chacun, non pas un point commun, mais un point d'extrême vulnérabilité à la souffrance d'autrui, du frère donc, un point d'où sourd, sans se tarir, l'exigence de la responsabilité *pour* lui.

(Conférence prononcée à Lima le 12 octobre 2006 dans le cadre de la Chaire Andine de Philosophie Française Contemporaine)³¹

Notes

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, in *Biblio essais*, p.211.

² *Ibid.*, p.313.

³ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.205.

⁴ *Totalité et Infini*, p.235.

⁵ R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, Tel, p. 228-230.

⁶ Zvi Kolitz, *Yossel Rakover s'adresse à Dieu*, trad. J. Marcou, Paris, Maren Sell et Calmann-Levy, 1998, p. 15.

⁷ *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p.202.

⁸ *Les imprévus de l'histoire*, « *L'esprit de Genève* », Montpellier, Fata Morgana, 1994, p.164 (je souligne).

⁹ *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p.236.

¹⁰ Je me permets de renvoyer sur ce point au chapitre de mon livre sur l'animalité dans *L'Alliance avec la nature*, Paris, éditions du Cer, 1989.

¹¹ Rabbi Haïm de Volozin, *L'âme de la vie (Nefech haHaïm)*, trad. B. Gross, Lagrasse, Verdier, 1986, p.11.

¹² Voir, H. et J. Bastaire, *Le chant des créatures*, Paris, éditions du Cerf, 1996, p.53. Thomas de Celano, pour François d'Assise « tout être recevait le nom de frère ; l'intuition pénétrante de son arrivait à découvrir d'une manière extraordinaire et inconnue d'autrui le mystère des créatures ». On voit ici la quasi-synonymie entre créature et frère ou sœur, ce que Levinas oblige à distinguer.

¹³ *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 236. Voir également *Les imprévus de l'histoire*, *op. cit.*, p. 185. Sur ce mythe, voir N. Loraux, *Né de la terre*, Paris, Seuil, 1996, p.13.

¹⁴ *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p.453.

¹⁵ *Les imprévus de l'histoire*, *op. cit.*, p.186. Je traduis *ezrah* par « citoyen » comme c'est le cas en hébreu moderne, en étant bien consciente que l'idée de « citoyenneté » dans le sens moderne n'est pas biblique.

¹⁶ *Humanisme l'autre homme* Montpellier, Fata Morgana, 1972, in *Biblio essais*, p.108.

¹⁷ *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p.32.

¹⁸ *Entre nous*, *op. cit.* p.214 et p.216. Sur la critique du complexe d'Œdipe, voir *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, note 2, p.129.

¹⁹ *Entre nous*, *op. cit.*, p.251.

²⁰ *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p.129.

²¹ *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p.155.

²² Mona Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité » in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, t.3, p. 4363. Grégoire écrit : « la religion nous apporte la fraternité, l'égalité, la liberté ».

²³ Voir E. Cabet, *Le voyage en Icarie* (1842), cité par M. Ozouf, *art. cit.*, p.4366.

²⁴ *L'au-delà du verset*, *op. cit.*, p.128.

²⁵ *Altérité et transcendance, op.cit.*, p.181.

²⁶ *Totalité et infini, op.cit.* p.313.

²⁷ H. Arendt, *Vies politiques*, « *De l'humanité dans de 'sombres temps' Réflexions sur Lessing* », trad. B.Cassin et P.Levy, Paris, Gallimard, 1974, p. 23.

²⁸ *Altérité et transcendance, op. cit.*, p.144.

²⁹ H. Arendt, *Vies politiques, op. cit.*, p.25.

³⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de savoir*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, Biblio essais, p.148 et p.154.