

Le visage de l'inimitié politique. Notes sur Levinas et Fanon

Micol Bez

École Normale Supérieure de Paris

mmb278@georgetown.edu

Resumé:

Quelles sont les conditions pour une rencontre éthique avec l'autre? Cet article porte sur une question précise, à savoir si les spécificités historiques d'un ordre ontologique donné – comme le colonialisme – peuvent empêcher la possibilité d'une telle rencontre. Est-ce qu'une relation éthique est toujours possible, lorsque l'autre se trouve être réifié, ontologiquement amoindri, voire dépourvu de son humanité? L'auteure propose d'affronter ce problème en instituant un dialogue entre la philosophie de Franz Fanon et celle d'Emmanuel Levinas. Dans un premier temps, l'article explique la difficulté que la pensée de Fanon pose à l'éthique levinassienne; ensuite, il tâche de montrer comment l'éthique levinassienne pourrait fonctionner dans le cadre (ou au-delà du cadre) de l'ontologie négative de Fanon. Dans un troisième temps, une critique de certains aspects de la philosophie levinassienne de l'altérité nous amènera à interroger le problème du tiers et de l'ennemi, afin de réfléchir sur les limites de la réponse éthique au problème proprement politique de Fanon: l'inévitabilité de la cruauté et de la violence politique.

Mots clés: Inimitié, altérité, violence politique, éthique, Franz Fanon, Emmanuel Levinas

Abstract

The face of political enmity. Notes on Levinas and Fanon

Under what conditions do some individuals acquire a face, a legible and visible face, and others do not? This article focuses on a specific question: whether the historical specificities of a given ontological order – such as colonialism – can prevent the possibility of such an encounter, i.e. when the other is reified, ontologically diminished and stripped of her humanity. The author proposes to confront this problem by instituting a dialogue between the philosophy of Franz Fanon and that of Emmanuel Levinas. Firstly, the article explains the difficulty that Fanon's thought poses to Levinassian ethics; then, it attempts to show how Levinassian ethics could function within (or beyond) the framework of Fanon's negative ontology. Thirdly, a critique of certain aspects of Levinas' philosophy of otherness leads us to question the problem of the third and of the enemy, in order to reflect on the limits of the ethical response to Fanon's strictly political problem: the inevitability of cruelty and political violence.

Key-words: Enmity, alterity, political violence, ethics, Franz Fanon, Emmanuel Levinas

eikasía

Le visage de l'inimitié politique. Notes sur Levinas et Fanon

Micol Bez

École Normale Supérieure de Paris

mmb278@georgetown.edu

Dans *Politiques de l'inimitié*, Achille Mbembe pose la question suivante:

Comment reconnaît-on, à travers le visage de l'ennemi que l'on cherche à abattre mais dont on pourrait également soigner les blessures, un autre visage de l'homme dans sa pleine humanité, et donc semblable au nôtre?¹

Nous tâcherons de méditer autour de ce problème dans les pages qui suivent. Reconnaître la valeur et la nécessité d'une rencontre éthique avec l'autre nous conduit nécessairement à nous interroger sur les conditions qui font que certains individus acquièrent un visage visible et lisible, et que d'autres en soient dépourvus. Est-ce que les spécificités historiques d'un ordre ontologique donné – comme le colonialisme, par exemple – peuvent empêcher la possibilité d'une rencontre, en particulier quand l'autre est vraiment et profondément étranger, c'est-à-dire réifié, ontologiquement amoindri et dépourvu de son humanité? Et dans le cas où nous ne classons pas l'autre comme humain, mais comme animal, pouvons-nous en entendre l'appel, le cri éthique que son visage nous impose?

À propos de la pensée d'Emmanuel Levinas, le philosophe mexicain Enrique Dussel a affirmé que l'auteur français «n'a jamais considéré que l'autre dans l'histoire pouvait être l'Indien, l'Africain, ou l'Amérindien»². Cette expression est intéressante, tout à la fois pour sa force critique et pour sa violence herméneutique. En

¹ Mbembe, A., *Politiques de l'inimitié*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, p. 12.

² Dussel, E., «El metodo analectico y la Filosofía Latinoamericana», dans *América Latina, Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Garcia Cambeiro, 1973, p. 111–113.

souçonnant dans l'altérité radicale un acte d'exclusion et de *colour-blindness*, l'interprétation de Dussel semble confondre deux niveaux distincts de l'analyse. Dans cette citation, en effet, l'altérité radicale propre à chaque ego n'est pas bien distinguée d'une altérité qui serait le produit d'une construction socio-politique et historique, dont la généalogie s'enracine dans une histoire de colonisation et d'esclavage. Levinas distingue ces deux niveaux, mais en se consacrant complètement au premier: l'altérité radicale dont il parle précède toute autre distinction ou marque d'altérité, telles que la race ou le genre. Toutefois, je ne pense pas que le questionnement de Dussel puisse être si facilement éludé. Il faut certes éviter de confondre ce que Levinas entend par altérité radicale avec un contenu identitaire ou une marque raciale ; mais il convient de se demander si le fait de donner la priorité absolue à l'éthique de l'altérité radicale ne nous conduit pas à sous-estimer comment et en quelle mesure l'altérité politique intervient dans notre relation à l'autre.

Dans son livre *Les damnés de la terre*, Franz Fanon soutient qu'il n'y a pas d'ontologie pour l'homme noir, ni de relation éthique intersubjective possible entre le colonisateur et le colonisé. Alors, si le colonisé est ontologiquement démuné, s'il n'est même pas un homme, *quel visage pourrais-je rencontrer?* Dans son texte intitulé *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Achille Mbembe écrit à propos de la violence coloniale: «En marquant sa répulsion à l'égard de l'indigène et en l'expulsant dans l'étrangeté la plus parfaite, cette violence ne le révèle pas seulement comme radicalement Autre. Elle le *néantit*»³. Se pourrait-il alors que la priorité éthique défendue par Levinas chancelle dans une société de l'inimitié telle que celle coloniale — fondée sur la distinction schmittienne entre ami et ennemi, sur l'individuation d'adversaires dont la mort physique est justifiée par leur négation existentielle de notre être?⁴ Ou bien, Levinas nous offre-t-il une sortie non-violente du problème fanonien de l'impossibilité de la relation éthique entre le colonisé et le colonisateur, d'une relation entre ennemis? En d'autres termes, pouvons-nous

³ Mbembe, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions KARTHALA, 2000, p. 239. Souligné par l'auteur.

⁴ Cf. Mbembe, A., «The society of enmity», *Radical Philosophy*, 200 (Nov/Dec 2016), p. 6.: «In both body and flesh, the enemy is that individual whose physical death is warranted by their existential denial of our own being».

trouver dans l'éthique levinassienne une réponse à l'appel de Jean Marc Ela, qui nous invite à chercher une alternative à la violence purificatrice de Fanon, étant donné que même après les luttes de décolonisation, comme le dit Ela, la violence n'a pas élevé l'homme africain au statut d'une positivité ontologique?⁵ Tel est le questionnement que nous tâcherons d'affronter dans cet article.

Tout d'abord, nous essayerons d'expliquer la difficulté que la pensée de Fanon pose à l'éthique levinassienne, ainsi que l'impasse à laquelle cette confrontation nous conduit. Ensuite, en lisant Levinas et Fanon l'un à côté de l'autre, nous chercherons à instituer un dialogue productif entre les deux auteurs, et à montrer que l'éthique levinassienne pourrait fonctionner dans le cadre – ou plutôt au-delà du cadre – de l'ontologie négative de Fanon. En outre, dans un troisième temps, nous essayerons de remettre en question certains aspects de la philosophie levinassienne de l'altérité et de l'éthique comme philosophie première. Cette critique nous amènera finalement à interroger une tension qui traverse toute la philosophie de Levinas, le problème du tiers et de l'ennemi, afin de réfléchir sur les limites de la réponse éthique au problème proprement politique de Fanon: l'inévitabilité de la cruauté et de la violence politique.

I. L'impossibilité de la relation éthique

Dans *Peau noire, masques blancs* Fanon présente un compte-rendu autobiographique et phénoménologique de la cruauté raciste et de la réification raciale qui est provoquée, dans la conscience du sujet racisé, par l'interpellation et par le regard de l'homme blanc. Interrompu dans sa formation et dans son développement le plus intime par le regard du colonisateur, le sujet noir ne peut pas se définir de manière autonome, son existence étant toujours remise en question et thématifiée par la présence des blancs⁶. Il est ainsi passivement réduit au statut d'objet dans le monde:

⁵ Ela, J.-M., *Le cri de l'homme Africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 79.

⁶ Gordon, Lewis R. *Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York, Routledge, 2000, p. 33.

«Tiens, un nègre⁷ !» J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets.⁸

Fanon souligne ici la façon dont le sujet noir est formé dans la passivité et l'extériorité ; il est ontologiquement persécuté par le colonisateur blanc parce que la compréhension de son être est toujours problématisée et redéfinie par la présence inéluctable de l'altérité blanche dans la société coloniale⁹. L'ontologie n'est donc, pour le sujet noir, ni une découverte personnelle et intime, ni une réalité affirmative ; c'est au contraire une réalité qui est sans cesse niée et déstabilisée, à cause de son interruption par, et opposition à, l'ontologie dominante du blanc. La culture coloniale nie la pleine humanité du colonisé et le réduit à sa facticité, à son *schéma épidermique*, ce qui génère une destruction et inaugure le manque ontologique du colonisé. Fanon écrit:

Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un *schéma épidermique racial*. Dans le train, il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais *en triple personne* [...] J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres.¹⁰

416

N° 92
Marzo
abril
2020

Cette triplicité illustre ici la façon dont le sujet colonial est réduit à la représentation de sa corporalité et de sa race, aussi bien qu'à un imaginaire et à une histoire, celle de ces ancêtres. C'est pourquoi Fanon soutient que l'ontologie est rendue impossible dans la société coloniale, et que le discours ontologique n'est pas applicable au sujet noir, sauf celui de l'*ontologie négative*¹¹. L'homme blanc ne

⁷ Dans cet essai, j'ai décidé d'éviter le langage inclusif et de maintenir la langue masculine de Fanon pour ne pas effacer le *caractère mâle* de son analyse. J'ai aussi retenu, dans ces citations, le mot *nègre*, bien que je ne pense pas avoir la position épistémologique appropriée pour l'employer, car je ne voudrais pas non plus altérer le texte original.

⁸ Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 107.

⁹ Parris, T., L., R., «Frantz Fanon: Existentialist, Dialectician, and Revolutionary», *The Journal of Pan African Studies*, vol.4, n. 7, novembre 2011, p. 15.

¹⁰ Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p. 90. Je souligne.

¹¹ Renault, M., «Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale», Thèse de doctorat, *Université Paris 7 Denis Diderot*, 17 septembre 2011, p. 106.

rencontre pas, chez le noir, de résistance ontologique, d'où la possibilité de le traiter comme une chose:

L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais à *l'être en face du blanc*. Certains se mettent en tête que la situation est à double sens. Nous répondrons que c'est faux, le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc.¹²

Dans *Les damnés de la terre*, Fanon développe les conséquences de cette négation ontologique, et il soutient qu'étant donné qu'il n'y a pas d'ontologie pour l'homme noir, il n'y a pas non plus d'interaction éthique possible entre le colonisateur et le colonisé ; car la nature même de la colonisation est de nier l'humanité du colonisé au point où il n'est pas un interlocuteur possible dans une relation éthique. La décolonisation aura par conséquent besoin, dit Fanon, d'une transformation ontologique: la création d'un *nouvel homme*¹³, laquelle réintroduirait le sujet noir dans la position d'interlocuteur éthique possible. Ceci, soutient-il, sera seulement possible à travers la violence: «Pour le colonisé la vie ne peut que surgir du cadavre en décomposition du colon»¹⁴. Dans ce contexte, la violence n'est pas uniquement nécessaire pour des raisons politiques ou stratégiques, mais aussi pour des raisons ontologiques et thérapeutiques: la violence est une force purificatrice qui permet au colonisé de rejeter et échapper à l'ontologie négative. La violence libère des illusions: «Le combat que mène un peuple pour sa libération le conduit selon les circonstances soit à rejeter, soit à faire exposer les prétendues vérités installées dans ses consciences...»¹⁵ et guérit le colonisé de son intoxication coloniale:

Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité. [...] Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux.¹⁶

¹² Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, pp. 88-89. Je souligne.

¹³ Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 40.

¹⁴ Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 89.

¹⁵ «Le combat que mène un peuple pour sa libération le conduit selon les circonstances soit à rejeter, soit à faire exposer les prétendues vérités installées dans sa conscience...», Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 284.

¹⁶ Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 90.

L'obligation de lutte post-coloniale de Fanon est d'abord la résistance violente contre le travail de totalisation du colonialisme au nom d'un nouvel humanisme, ensuite la construction de formes culturelles et politiques en dehors de l'héritage colonial – pour un humanisme à venir.

II. Un dialogue possible?

Comme nous l'avons vu, dans *Peau noire, masques blancs*, la négation ontologique de l'homme noir est expliquée à travers la notion d'altérité constitutive, une rencontre primaire avec l'autre dans la constitution même du soi. Ce fondement du soi dans l'altérité inaugure le lieu d'un dialogue, mais aussi d'un contraste et d'une contradiction apparente entre Levinas et Fanon. En effet, les deux auteurs font référence à l'interférence de l'autre dans le processus de la formation du sujet – c'est ce que Levinas appelle la persécution originaire – mais il semble qu'ils en tirent des conséquences antithétiques. D'une part, Fanon souligne la manière dont la compréhension de l'être du sujet noir est toujours médiatisée par le colonisateur, et il en conclut à l'impossibilité de la relation éthique. D'autre part, la phénoménologie de Levinas trouve son origine dans l'altérité constitutive pour y fonder l'éthique.

Levinas commence son analyse avec un questionnement profond de l'égologie husserlienne en expliquant que, afin de fournir un récit de soi, il faut d'abord prendre en compte l'altérité constitutive qui résulte de l'impossibilité d'isoler l'égo de sa compromission par l'autre¹⁷. En d'autres termes, nous ne pouvons pas isoler un niveau égologique primaire, une monade indépendante ou non-affectée par son être au monde avec les autres, c'est à dire par l'émergence d'une «extériorité qui dépasse toujours la monade de l'égo cogito»¹⁸. L'isolement de l'égo est donc pour Levinas impossible. La rencontre avec l'autre est à l'origine de la séparation du soi ; c'est seulement en découvrant l'irréductible altérité de l'autre que je peux comprendre que je ne suis ni solipsistiquement seul au monde ni non-identifiable, perdant ma

¹⁷ Butler, J., *Le Récit de soi*, Paris, Presse Universitaire de France, 2007, p. 87-103.

¹⁸ Derrida, J., «Violence et métaphysique», dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 106.

singularité dans l'intégration dans une totalité à la quelle tous les autres appartiennent¹⁹.

Cette relation passive à l'altérité précède la formation du *moi*, et devient l'instrument à travers lequel une telle formation de l'égo peut avoir lieu:

La condition – ou l'in-condition – du Soi n'est pas originellement l'auto-affection supposant déjà le Moi – mais précisément l'affection par l'Autre – *traumatisme anarchique* [...] Mais traumatisme de la responsabilité et non pas de la causalité.²⁰

Pour Levinas, le «je» n'existe donc pas de manière autonome, mais il est constitué à travers la rencontre avec l'altérité radicale – une altérité qui ne peut pas être thématisée ou subsumée sous un concept. Cette persécution originelle établit l'appel éthique car, dit Levinas, elle m'expose aux besoins de *l'autre*, aux besoins de celui que je ne peux pas m'approprier, et elle inaugure ainsi ma responsabilité envers lui. Pour Levinas, l'autre est la relation constitutive du sujet avec l'éthique, constituant et divisant le sujet dès le début. Cette scission fondationnelle du sujet par l'autre établit le sujet non-unitaire comme fondement de la responsabilité éthique. La tâche de ce sujet fondamentalement blessé est d'assumer la responsabilité de l'autre qui, dans les termes de Levinas, «persécute» ce moi²¹.

Entreprendre un dialogue sur l'altérité entre Levinas et Fanon soulève donc des questions fondamentales: si l'altérité constitutive est une condition universelle de la subjectivité, comme le soutient Levinas, comment pourrait-on rendre compte, dans le modèle levinassien, de la spécificité de la négation ontologique du colonisé et de ses conséquences? Pourquoi cette altérité constitutive – *cette* rencontre avec *cet* autre en particulier – est-elle tellement violente pour Fanon? Notre première hypothèse est-elle correcte, et faut-il dire que les auteurs identifient la même structure de l'altérité constitutive, mais qu'ils en tirent des conséquences opposées? À savoir: ce qui pour Levinas est la condition de possibilité de l'éthique, c'est-à-dire la rencontre avec l'autre, constitue-t-il pour Fanon la condition de son impossibilité?

¹⁹ Davis, C., *Levinas. An Introduction*, Malden, Polity Press, 1996, p. 48

²⁰ Levinas, E., «La substitution», *Revue Philosophique de Louvain*, volume 66, 1968, p. 505

²¹ Butler, J., «Ethical Ambivalence», *Nietzsche and Levinas. After the Death of a Certain God*, Ed. Stauffer, J., and Bergo, B., G., New York, Columbia University Press, 2009, p. 74.

Je pense que cette contradiction apparente peut être résolue si l'on essaie de qualifier rigoureusement les différentes notions de persécution chez Fanon et Levinas. Dans *Peau noire masques blancs*, Fanon écrit:

J'avais créé au-dessus du schéma corporel un schéma historico-racial. Les éléments que j'avais utilisés ne m'avaient pas été fournis par des résidus de sensations et perceptions [...] mais par l'autre, le Blanc, qui m'avait tissé de mille détails, anecdotes, récits.²²

La constitution du sujet noir à travers l'autre pourrait être de prime abord interprétée comme une instance de la même structure d'altérité constitutive dont parle Levinas – même s'il faut d'ores et déjà noter l'introduction par Fanon du niveau psychiatrique et somatique du corps vécu, absent chez Levinas. En effet, Levinas décrit la structure de cette altérité constitutive à travers le concept de la persécution pré-ontologique, laquelle précède et est nécessaire à la formation de l'égo. En d'autres termes, Levinas explique qu'il n'y a pas d'égo autonome délimité, car nous sommes constitués, nous venons au monde à travers une rencontre primaire et originelle avec l'autre.

Je pense cependant que Levinas et Fanon parlent de deux choses différentes, ou plutôt, qu'ils se situent à deux niveaux différents: Levinas postule une rencontre pré-ontologique avec l'altérité radicale qui fonde la responsabilité; tandis que Fanon décrit une rencontre qui a lieu dans le monde social et est médiatisée par ce dernier, par ses normes, son racisme, son histoire et son ontologie coloniale. Dans ce contexte, l'autre – qui n'est pas un autre radical mais le blanc colonisateur: «l'autre, le Blanc», écrit Fanon, toujours subsumé à cette catégorie sociale – envahit le sujet dans la formation de sa compréhension de soi-même à tel point qu'il lui devient impossible de penser à soi-même dans un registre autre que celui de la négation. Pour Levinas, en revanche, l'autre qui persécute ma subjectivité ne peut être ni blanc ni noir, car il précède toute caractérisation ontologique et ne peut donc pas être thématisé ou subsumé sous un concept.

En outre, chez les deux auteurs, la persécution a une structure temporelle différente. Pour Levinas, la rencontre avec l'autre n'est pas un événement qui peut

²² Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, pp. 90.

être situé dans le temps, c'est plutôt une condition structurelle qui précède et rend possible toute expérience²³. C'est synchronique, toujours de retour et toujours déjà arrivé. Autrement dit, en tant que condition de possibilité de l'expérience du *soi*, cette rencontre est toujours préalable et primaire. Comme l'explique Judith Butler, le champ ontologique est synchroniquement traversé par la condition pré-ontologique de la persécution ; elle ne cesse pas d'être à l'œuvre²⁴. Quant à Fanon, il décrit la persécution du sujet noir selon des moments diachroniques. Il explique par exemple que le sujet noir ne doit pas nécessairement découvrir son être négatif s'il reste parmi les autres hommes noirs, et que c'est seulement *quand* il rencontre le regard du blanc²⁵ qu'il «ressent le poids de sa mélanine»²⁶.

Ce que l'ontologie critique de Fanon nous démontre, c'est l'impossibilité d'une *relation* entre le colonisateur et le colonisé. Le régime colonial nie l'humanité du colonisé à tel point qu'il n'est plus un interlocuteur possible dans une relation éthique. Cependant, pour Levinas, *l'autre* n'est pas un interlocuteur non plus, car ce qu'il décrit comme une rencontre avec *l'autre* n'est, paradoxalement, pas une relation: c'est une «relation sans relation»²⁷. C'est à la fois une relation, car une rencontre a lieu, et *sans relation* parce que cette rencontre n'établit ni réciprocité, ni parité, ni compréhension²⁸. L'autre n'est pas quelque chose que je peux subsumer sous mes concepts, et je ne peux donc pas le comprendre – l'altérité reste radicale tout au long de la rencontre. Ce ne peut pas être une relation car dans une relation, qu'elle soit logique ou dialectique, une nouvelle totalité s'établit là où chaque élément dérive son statut de *l'autre* et les deux deviennent ce qu'ils sont en tant que parties de la relation, de laquelle ils dérivent leur vérité relative²⁹. «I'm not a nigger. I'm a man, but if you think I'm a nigger, it means you need him»³⁰, dit James Baldwin en 1963 dans son discours à la télévision publique de Boston. Loin d'avoir une vérité propre, singulière et irréductible, les deux éléments dérivent leur vérité en participant à la

²³ Davis, C., *Levinas. An Introduction*, Malden, Polity Press, 1996, p. 45.

²⁴ Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Paris, PUF: Presse Universitaire de France, 2010, p. 92.

²⁵ Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 108.

²⁶ Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 147.

²⁷ Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Matinus Nijhoff, 1971, p. 80.

²⁸ Davis, C., *Levinas. An Introduction*, Malden, Polity Press, 1996, p. 45.

²⁹ Davis, C., *Levinas. An Introduction*, Malden, Polity Press, 1996, p. 45.

³⁰ Baldwin, J., *I am not your negro. Compiled and edited by Raoul Peck*, London, Penguin Random House UK, 2017, p. 109.

relation totalisante du racisme institutionnel. Celle-ci ne pourrait pas être la relation dont parle Levinas parce que cette relation totalisante réduit de fait l'altérité radicale au même.

Pour Levinas, l'autre est radicalement différent des choses du monde et il apparaît *kath'auto*³¹, avec sa propre vérité, laquelle ne peut être subsumée ou thématisée. Cette rencontre éthique avec *l'autre* n'est donc pas rendue impossible par le genre d'asymétrie ontologique que Fanon décrit, car le visage de *l'autre* ne figure pas une autre liberté au même niveau que la mienne, il m'expose plutôt à un besoin et à une souffrance qui m'appellent et me rendent responsable pour l'autre³². Il y a, selon Levinas, une asymétrie radicale entre l'autre et le *moi* – une asymétrie qui n'a cependant rien à voir avec l'asymétrie ontologique de Fanon – et elle est constituée par le fait paradoxal que l'autre est à la fois vulnérable et supérieur car il a, dit Levinas, «un droit inaliénable sur moi»³³. Le philosophe français explique de manière figurative cette asymétrie en disant que *l'autre* est le pauvre, le faible, la veuve et l'orphelin, là où je suis riche et puissant³⁴. Ces images peuvent sembler violentes et retomber dans le genre d'altérité dont parlent Fanon, Dussel, Mbembe et Baldwin, car elles peuvent être interprétées comme une forme d'ontologisation: si l'auteur réduit l'autre à la veuve ou à l'orphelin, pourrait-on objecter, ce n'est alors plus d'altérité radicale qu'il parle, et l'on pourrait facilement substituer le noir à la veuve, ou le colonisé à l'orphelin. Dans cette direction va en effet l'interprétation de Sarah Ahmed, lorsqu'elle soutient que ces figures signifient que l'autre est toujours marginal, et que la marginalité de l'autre, sa pauvreté, privation et destitution est essentielle à l'altérité levinassienne³⁵. J'interprète l'usage de ces figures de manière différente. Chez Levinas, l'asymétrie n'est pas une condition matérielle ou une structure de l'ontologie sociale, mais une structure transcendantale qui est mise en

³¹ Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971, p. 65.

³² Visker, R., *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 289.

³³ Levinas, E., *Collected Philosophical Papers* (transl. A. Lingis), Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 125.

³⁴ Levinas, E., *Time and its Other*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987, p. 83.

³⁵ Ahmed en parle dans Ahmed, S., *Difference that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 et dans Ahmed, S., *Strange Encounters: embodied others in post-coloniality*, London, Routledge, 2000.

place par notre désir métaphysique pour *l'autre*. C'est à partir de ce désir que, quand je rencontre le visage de l'autre, ses besoins et sa vulnérabilité gagnent une priorité sur mes besoins et vulnérabilités et, par conséquent, je me constitue comme riche et puissant, indépendamment de mon statut matériel ou social. Face aux besoins de l'autre je suis appelé par un ordre supérieur à la responsabilité envers sa vulnérabilité. En d'autres termes, je suis riche parce que l'autre a besoin³⁶. L'autre n'est donc pas riche ou pauvre, noir ou blanc dans le sens commun de ces mots, car l'altérité levinassienne est toujours plus originaire, et elle est irréductible à l'un de ces thèmes ou contenus. De fait, pour Levinas, ce qui me distingue de *l'autre*, ce n'est pas une propriété ni une caractéristique ontologique ou psychologique, mais l'inévitable orientation de l'être à partir du soi envers *l'autre*.

Nous en arrivons à la conclusion, partielle et préliminaire, que Levinas et Fanon ne décrivent pas l'altérité au même niveau: ils travaillent sur deux registres différents – celui, ontologique, de Fanon et celui, pré-ontologique et parfois métaphysique, de Levinas – et ils ne se contredisent pas.

Levinas nous offre dès lors un modèle pour penser la possibilité d'une rencontre éthique dans l'asymétrie, en dépassant le problème de la négation ontologique du colonisé. Les deux auteurs ne sont pas forcément en désaccord sur les conséquences de ces deux niveaux – ou registres – d'altérité constitutive. Nous pourrions alors envisager de suivre le modèle levinassien, fondé sur la rencontre pré-ontologique et pré-phénoménologique avec l'altérité, comme stratégie de rupture du régime de totalité raciale. Levinas se profilerait alors comme la réponse aux prières de Jean Marc Ela, qui nous appelle à chercher une alternative à la violence purificatrice de Fanon³⁷. Cette lecture à deux niveaux nous permet maintenant de reconstruire un dialogue possible entre Levinas et Fanon sur la critique de l'ontologie raciale et de la raciologie, et sur les stratégies possibles pour construire une résistance à ce régime totalisant.

III. Penser *ensemble* la raciologie du colonialisme et de l'hitlérisme

³⁶ Bernasconi, R., «Who is My Neighbor? Questioning the generosity of Western Thought», *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume IV, London, Routledge, 2005, p. 7.

³⁷ Ela, J., M., *Le cri de l'homme Africain*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 79.

Nous pouvons voir les projets philosophiques de ces deux auteurs comme des efforts pour échapper à la totalité, coloniale pour Fanon, nazie pour Levinas. En effet, en accord avec Fanon, Levinas soutient que le colonialisme est une ontologie totalisante. Pour les deux auteurs, le colonialisme est fondamentalement une violence ontologique³⁸ ; l'acte totalisant d'une ontologie qui réduit le sujet à sa facticité et à sa peau – c'est, comme le dit Fanon, un processus d'*épidermisation* de l'esprit³⁹. De même, dans son texte intitulé *Quelques Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Levinas décrit le racisme comme l'avancée d'une ontologie raciale qui gagne la priorité sur la métaphysique et produit un régime de vérité selon lequel l'essence du sujet ne serait pas dans sa liberté, mais dans sa race, ce qu'il définit comme «une espèce d'enchaînement»⁴⁰. C'est pourquoi, continue Levinas dans le même texte, une société fondée sur les liens de sang se développe à partir de cette concrétisation de l'esprit. L'affinité entre cette notion de concrétisation et celle, plus corporelle, d'*épidermisation* chez Fanon, est remarquable. Pour les deux auteurs, la lutte antiraciste implique le besoin de transcender le système de l'ontologie raciale. De fait, Fanon ne veut pas simplement substituer le colonisateur ; la libération doit être pensée comme une rupture des chaînes raciales et une transcendance des régimes identitaires de classification anthropologique. Levinas ne pourrait être plus d'accord, car, selon lui, les identités, parmi lesquelles tombe sûrement la race, opèrent une violence contre la singularité qu'il veut défendre⁴¹. Dans le régime colonial, le noir n'est pas reconnu comme un autre mais comme un *non-moi*, comme *le même sous la figure du déni*, comme le dit Mbembe⁴². Le colonisé est «obligé d'endosser une image contre laquelle il devra lutter sans fin», elle est fixée par la

³⁸ «La décolonisation ne passe jamais inaperçue parce que elle porte sur l'être, elle modifie essentiellement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés [...] la chose colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère», Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 40. Je souligne.

³⁹ Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 11.

⁴⁰ Levinas, E., *Quelques Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1997, p. 21.

⁴¹ Drabinski, J., E., «Levinas, Race, and Racism», *Levinas Studies*, Volume 7, 2012, p. IX.

⁴² «L'autre n'étant qu'un autre moi, y compris sous la figure du déni», Mbembe, A. *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 124.

totalité de la «raison nègre»⁴³ comme «l'on fixe une préparation à un colorant»⁴⁴. Fanon est alors engagé dans une bataille très proche de celle de Levinas: échapper à la totalité pour retrouver la singularité de la rencontre avec l'autre. À ce propos, nous pouvons nous tourner vers les dernières pages de *Peau noire, masques blancs*:

Supériorité? Infériorité?

Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre?

Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi*?⁴⁵

Il insiste en outre tout au long de la conclusion sur la nécessité de résister à toute forme de détermination héréditaire: «Je n'ai pas le droit de me laisser engluer par les déterminations du passé. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères»⁴⁶. Ici, Fanon résiste à la totalité du passé et de la «raison nègre». En fait, il s'oppose non seulement à la totalité blanche mais aussi à la totalité noire, à toute forme de thématization ou de catégorisation du Moi par un régime totalitaire qui veut en déterminer l'essence. Une essence noire, par exemple, fût-elle construite par les blancs ou par les résistances de la négritude. Dans ce contexte, le geste de résistance de Fanon et celui de Levinas se révèlent être très proches: si la totalité endommage l'individu en lui imposant une image, l'appel éthique levinassien est de *ne pas réduire un visage à sa forme ou à son image*⁴⁷.

Ce que je suis en train de proposer c'est une lecture de l'éthique levinassienne selon laquelle la singularité irréductible de l'autre conteste et résiste à l'enchaînement du corps racisé – car la rencontre de l'autre est structurée à travers l'unicité du *visage* et de son appel éthique, et elle ne peut pas être prédéterminée ou réduite à une essence ou contenu stable. Comme l'explique Paul Gilroy, la vérité du sujet est

⁴³ Par ce terme «ambigu et polémique», Achille Mbembe désigne «plusieurs choses à la fois: des figures du savoir ; un modèle d'extraction et de déprédation ; un para digme de l'assujettissement et des modalités de son dépassement ; et finalement un complexe psycho-onirique. Cette sorte de grande cage, à la vérité réseau complexe de dédoublements, d'incertitudes et d'équivoques, a pour châssis la race». C.f. Mbembe, A., *Critique de la Raison Nègre*, Editions La Découverte, Paris, 2013, p. 23.

⁴⁴ Mbembe, A. *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 138 et 128.

⁴⁵ Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, pp. 188. L'auteur souligne.

⁴⁶ Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, pp. 186.

⁴⁷ Burggraave, R., «Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility», *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30 No. 1, Spring 1999, 29-45.

regagnée à travers cette rupture avec le corps racialisé, et elle se fonde dans la relation singulière avec l'autre⁴⁸. Si l'intersubjectivité est structurée selon le modèle d'un face à face entre singularités irréductibles qui ne peuvent pas être subsumées ou thématiques préalablement, alors la légitimité de l'essentialisme raciste tombe face à la nudité du visage de l'autre.

Mais comment ce face à face, cette rencontre entre visages nus, peuvent-ils éluder la mécanique raciste qui structure profondément notre perception et comportement?

Quand Levinas dit que la meilleure manière de rencontrer l'autre, c'est de n'en remarquer même pas la couleur de ses yeux, il n'est pas en train de commettre une erreur de *color-blindness* – comme si on pouvait simplement ne pas voir la race, ou voir le visage de l'autre sans aucune connotation raciale!⁴⁹ Ce qu'il veut dire, c'est que la notion éthique du visage, celle qui inaugure la responsabilité, n'est pas située dans la sphère phénoménologique de l'apparence de la forme du visage. D'une part, je *vois* la forme de ton visage, qui se manifeste comme un phénomène et a des attributs tels que la couleur et les traits ; d'autre part, *je me trouve face* au visage dans son altérité absolue, face à ce que je ne peux pas subsumer sous aucune catégorie, et donc que je ne peux pas décrire, qualifier, connaître, ou approprier. C'est une révélation qui rompt avec et dépasse largement la forme et le phénomène. Le visage n'est pas simplement *vu*, car voir le visage impliquerait qu'il soit un objet vers lequel l'intentionnalité de la conscience se dirige en le percevant, et ce ne serait donc pas une altérité radicale mais un objet comme les autres. C'est l'invisibilité phénoménale du visage, son altérité irréductible, sa résistance, qui lui permet de me questionner profondément et le distingue des phénomènes qui ne s'imposent pas avec une telle demande éthique. C'est parce que je rencontre une *autre* source de sens et non pas une autre chose. La différence ici est celle entre le *qui* et le *quoi*, entre l'altérité relative (le toi dont la différence s'établit par rapport à mon identité) et l'altérité absolue – de *ab-solveo*, donc séparée de tous les autres et capable de former indépendamment sa vérité et de donner sens à ses actions⁵⁰.

⁴⁸ Drabinski, E., "Vernacular Solidarity: On Gilroy and Levinas", *Levinas Studies*, Volume 7, 2012, p. 177.

⁴⁹ Levinas, E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne u.P., 1985, p. 85-6.

⁵⁰ Visker, R., «The Inhuman Core of Human Dignity: Levinas and Beyond», *Levinas Studies*, Volume 9,

Le visage de l'autre dépasse donc, selon Levinas, la forme et la race, le phénomène et la phénoménologie, et sa rencontre est primaire et préalable à toute ontologie. C'est ainsi que la transcendance du visage inaugure la dimension éthique et métaphysique. La nudité du visage dérive de l'au-delà de l'ontologie, de l'autrement qu'être, ce qui fait que toute marque d'essentialisme est radicalement déstabilisée.

IV. Un dialogue critique: l'impasse de Fanon et le retour de la violence

Je ne pense cependant pas avoir rendu toute la force et la portée du défi que la philosophie de Fanon pose à Levinas. C'est pourquoi je ne pense pas qu'il soit possible, d'ignorer simplement les commentaires d'Enrique Dussel et d'Achille Mbembe. En particulier, Fanon dit que l'ontologie coloniale remet en cause la catégorie de l'humain, que je suspecte d'être à la racine de la notion levinassienne de l'autre, aussi bien que du prochain⁵¹. Pour Levinas, l'autre semble toujours être un homme, ou au moins un être humain⁵². Il écrit par exemple: «la mort de *l'autre homme* me met en cause»⁵³. Fanon, d'autre part, nous explique que la cruauté du colonialisme arrive jusqu'à l'exclusion du colonisé de la catégorie de l'humain, en l'animalisant:

Parfois ce manichéisme va jusqu'au but de sa logique et déshumanise le colonisé. A proprement parler, il l'animalise.⁵⁴

Cette description fanonienne de l'animalisation et de la réification du colonisé soulève une question importante: *quelle est la distinction entre qui et quoi? Et qu'est-ce qui la fonde et la rend stable?*

Si l'autre est radicalement autre, si je ne peux le subsumer sous aucune catégorie – car ma rencontre avec l'autre est non-intentionnelle et préreflexive⁵⁵ – et si ce n'est

2014, p. 8.

⁵¹ Celle-ci devient prédominante à partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

⁵² Pour une discussion sur la relation de Levinas à l'animalité, cf. Calarco, M., «Faced By Animals», *Radicalizing Levinas*, New York, SUNY Press, 2010.

⁵³ Levinas E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 45.

⁵⁴ Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002, p. 45.

pas la forme du visage qui le distingue – car le phénomène du visage arrive après⁵⁶ la rencontre avec le visage qui est primaire – alors comment puis-je le reconnaître en tant qu'*Autre*, mon congénère, celui que je ne peux pas m'approprier? En d'autres termes, si l'appel éthique inauguré par la rencontre avec le visage est préalable à toute perception, comment puis-je le reconnaître en tant qu'*Autre*, si je ne peux pas savoir qu'il est humain? Comment puis-je le distinguer d'une chose ou d'un animal? (Faut-il le distinguer d'un animal?) Levinas répondrait en disant qu'en rencontrant *l'Autre*, le soi rencontre une résistance unique, différente de celle posée par les objets. La résistance n'est qu'un appel, mais cet appel m'interdit de traiter sa source comme je traiterais n'importe quel autre phénomène⁵⁷. Mais sur quoi se fonde cette résistance éthique – cette transcendance de l'autre radical – qui doit se différencier de la résistance ontologique car, comme Fanon nous l'a bien démontré, «le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc»⁵⁸? Il apparaît que l'ancrage métaphysique de l'éthique levinassienne l'expose au risque de devenir paradoxale dans une lecture immanente.

Je suspecte que l'autre de Levinas reste encore thématé comme humain et que sa résistance se fonde sur un humanisme métaphysique – fondé sur la ressemblance de l'homme à Dieu – et qu'elle présuppose toujours un apparaître phénoménal. De fait, je dois reconnaître dans l'autre un ego *comme moi* afin d'en reconnaître pleinement l'altérité radicale. L'expérience d'autrui comme autre radical est impossible sans un certain apparaître phénoménal de l'autre comme un autre moi. Dans *Violence et métaphysique*, Derrida souligne la nécessité d'un tel apparaître:

⁵⁵ Levinas E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 43.

⁵⁶ Ici, avec le mot «après» je n'entends pas une catégorie strictement temporelle, mais plutôt le genre de subordination ou *retard* que l'on a par rapport à nos conditions de possibilité. Cependant, dans le chapitre «Le temps de la transcendance» du livre *Altérité et transcendance*, Levinas semble décrire une sorte de temporalité paradoxale qui met la rencontre avec la transcendance avant le phénomène. Cf. Levinas, E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 49.

⁵⁷ Visker, R., «The Inhuman Core of Human Dignity: Levinas and Beyond», *Levinas Studies*, Volume 9, 2014, p. 11.

⁵⁸ Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 108.

Il est impossible de rencontrer l'alter-ego (dans la forme même de la rencontre que décrit Levinas), il est impossible de le respecter dans l'expérience et dans le langage sans que cet autre, dans son altérité, *apparaisse* pour un ego.⁵⁹

Il s'en suit que, paradoxalement, l'autre serait radicalement autre seulement quand il ne l'est pas, quand il est comme moi – quand je le reconnais en tant qu'humain. Dans cette lecture, la responsabilité et l'éthique seraient subordonnées aux *discours* humanistes, qui établissent les conditions de possibilité de la reconnaissance phénoménale de l'autre en tant qu'humain – en excluant, dans les régimes de savoir coloniaux, l'homme noir du statut de pleine humanité⁶⁰. Comme l'écrit Achille Mbembe dans *Politiques de l'inimitié*:

La reconnaissance de l'humain que je suis dans le visage de l'homme ou de la femme en face de moi, telle est la condition pour que «l'homme qui est sur cette terre» – cette terre en tant que le chez soi de tous – soit plus qu'un amas d'organes et plus qu'un Mohammed.⁶¹

Notre capacité de répondre à l'appel éthique d'un visage serait donc dépendante de et médiatisée par les discours, les structures épistémiques et les cadres socio-historiques de l'humanisation et de la déshumanisation⁶².

De plus, la priorisation de l'éthique comme philosophie première pose des soucis quand on rentre dans l'espace politique. Par exemple, il ne va pas de soi que l'appel à une altérité radicale qui efface toute autre différence (politique, raciale, identitaire) soit le fondement légitime d'une éthique-politique antiraciste. L'éthique levinassienne semble impliquer l'effacement de toute distinction culturelle⁶³ en faveur d'une altérité radicale qui définit l'humain, ce qui nous rend tous également autres, et donc tous des mêmes. Mais pourquoi devrions-nous présupposer que les différences ontologiques ne sont pas des composantes significatives de l'identité de

⁵⁹ Derrida, J., «Violence et métaphysique», *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 181. C'est l'auteur qui souligne.

⁶⁰ Cf. Mbembe, A., *Critique de la Raison Nègre*, Editions La Découverte, Paris, 2013.

⁶¹ Mbembe, A. *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 139.

⁶² Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Paris, PUF: Presse Universitaire de France, 2007.

⁶³ «Levinas values the culture-blind approach that sees every human being as a naked face, stripped of all reference to any system of differences», Gallagher, M., «Ethics in the Absence of Reference: Levinas and the (Aesthetic) Value of Diversity», *Levinas Studies*, Volume 7, 2012, p. 96.

l'autre? Le fait de ne pas vouloir être réduit à sa propre différence ne signifie pas qu'on souhaite qu'elle soit effacée⁶⁴. En d'autres termes, le risque est que l'éthique levinassienne ne nous laisse pas penser le respect de l'autre même lorsqu'on considère sa différence, quand sa différence s'impose à nous avec violence, ou quand nous la considérons pour la valoriser et l'apprécier – une telle éthique ne nous permettrait pas de penser le respect pour l'altérité politique et sociale de l'autre, aussi bien que de son altérité radicale. Plus précisément, elle ne semble pas en mesure de répondre aux questions suivantes: si tous les *visages* portent le même appel éthique absolue, comment rendre compte du fait que les *visages* qui se cachent derrière, ou au-delà de, certaines *formes* ne soient pas reconnaissables comme des visages porteurs de demandes éthiques? Y a-t-il des *formes* qui empêchent mon habilité de voir le *visage*⁶⁵? Y a-t-il des conditions qui font en sorte que la totalité ontologique obscurcisse l'infinité éthique?

V. Le tiers, l'ennemi et la violence

430

On voit apparaître de telles conditions d'obscurcissement dès qu'on rentre dans l'espace proprement politique, d'où l'émergence d'une philosophie de la violence politique chez Levinas. De fait, sous des conditions d'inimitié, l'autre n'apparaît plus en tant qu'autre radical qui nous appelle à *ne pas le tuer*, mais comme un ennemi contre qui nous sommes autorisés à mener des actions violentes afin de protéger nos proches. Dans une interview publiée dans *Les Nouveaux Cahiers* en 1982, Levinas affirme:

Le *moi*, je le répète, n'est jamais quitte envers autrui. Mais je pense, et il faut aussi le dire, que tous ceux qui nous attaquent d'une manière si hargneuse n'y ont pas droit et que, par conséquent, il y a certainement à côté de ce sentiment de responsabilité illimitée une place pour une défense, car il ne s'agit pas toujours de «moi» mais de mes proches qui sont mes prochains. A

⁶⁴ Visker, R., *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999. Voir aussi Visker, R., *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, New York, Kluwer Academic Publishers, 2005.

⁶⁵ "The relation with the face can surely be dominated by perception", Levinas, E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne u.P., 1985, p. 85-6.

cette défense je donne le nom de politique, mais de politique éthiquement nécessaire. A côté de l'éthique, il y a place pour la politique.⁶⁶

Et encore, lorsque Shlomo Malka lui demande si l'«autre» pour l'Israélien, n'est pas d'abord le Palestinien, Levinas répond:

Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire? Là, l'altérité prend un autre caractère, là, dans l'altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se pose le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort.⁶⁷

Comment interpréter cet «autre caractère» de l'autre, ce détournement de l'autre radical en ennemi? La thèse levinassienne qui émerge dans ces deux passages est que l'entrée en politique engendre un changement nécessaire du niveau de l'éthique absolue à celui d'une herméneutique de l'éthique politique, car l'impératif de *ne pas tuer l'autre* doit parfois, dans certaines situations, passer au second plan. Quand la défense de nos proches devient une nécessité politique, la prohibition de tuer se trouve mise à l'écart et le visage comme mode premier de l'éthique est suspendu dans le détournement de l'altérité en inimitié. De fait, dans le texte *Judaïsme et Révolution*, Levinas soutient que la violence contre le mal est nécessaire⁶⁸; et dans *Simon Weil et la Bible*, il écrit que la non-violence est non seulement incapable de mettre fin à la violence, mais qu'elle risque de devenir complice de terribles violences – la possibilité du pardon infini nous tente vers un mal infini⁶⁹.

Ce n'est donc pas chez Levinas que l'on pourra trouver une réponse à l'appel de Jean Marc Ela pour une solution non-violente à l'impasse fanonien. Dans une société fondée sur la profonde inimitié entre colon et colonisé – sur un antagonisme suprême et éminemment politique, qui institutionnalise le meurtre de l'ennemi car son

⁶⁶ Levinas, E., et Finkielkraut, A., «Israël: éthique et politique», *Les nouveaux cahiers*, 18ème année, N°71, Hiver 1982-83, p. 3.

⁶⁷ Levinas, E., et Finkielkraut, A., «Israël: éthique et politique», *Les nouveaux cahiers*, 18ème année, N°71, Hiver 1982-83, pp. 3 et 5.

⁶⁸ Levinas, E., *Du Sacré au saint, cinq nouvelles lectures Talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1997, p. 45.

⁶⁹ Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1984, pp. 196-200.

existence implique le déni de mon propre être ⁻⁷⁰, l'indéniable nécessité de la défense des proches de la part du colonisé justifieraient largement le recours à la violence. Ce que Jean Marc Ela pourrait trouver chez Levinas, ce serait plutôt une pensée de l'économie de la violence, et non pas une sortie non-violente de l'impasse fanonien. Si Fanon et Levinas se rapprochent dans le développement d'une philosophie de la violence politique et de l'inimitié, il faut encore remarquer une différence fondamentale. D'une part, pour Fanon, la violence est une force auto-défensive, une énergie régénératrice et un processus thérapeutique individuel et social ; d'autre part, pour Levinas, elle a une fonction protectrice et défensive. Levinas dit: «Le *moi*, je le répète, n'est jamais quitte envers autrui». Si la défense du tiers légitime mon recours à la violence, la responsabilité du moi envers l'ennemi perdure. Ceci est toutefois un point délicat, et Levinas est lui-même ambigu à cet égard. Lorsque dans une interview de 1983, on lui demande si le bourreau a un visage, il répond que le bourreau est «celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de Visage»⁷¹. Cependant, dans une autre interview de 1987, il se rappelle d'une question posée par Jean-Toussaint Desanti, qui lui demandait si un officier des SS avait un visage: il répondait que la question est douloureuse, mais la réponse doit être affirmative. La contribution de Levinas au débat sur la violence serait, malgré lui peut-être⁷², de donner un visage à l'ennemi en lui ouvrant le champ éthique du respect de l'altérité, et de penser une philosophie de la violence capable d'en limiter le cycle infini. Comme il le dit dans *Judaïsme et révolution*, «si je suis violent, c'est qu'il faut la violence pour que cesse la violence»⁷³.

Ce qui toutefois ne trouve pas place dans une telle économie de la violence, c'est une pensée de l'auto-défense. En effet, la nécessité du recours à la violence s'impose pour Levinas avec l'entrée en scène du tiers, d'un autre Autre, d'un proche, que j'ai la responsabilité de protéger ; tandis que l'autodéfense, la violence en tant que nécessité vitale et praxis de résistance personnelle, reste impensable. Ceci est sans

⁷⁰ Mbembe, A., «The society of enmity», *Radical Philosophy*, 200 (Nov/Dec 2016), p. 6.

⁷¹ «Philosophie, justice et amour: entretien avec Emmanuel Levinas», par Fornet, R., et Gomez, A., in *Esprit*, p. 9, 1983.

⁷² Dans son livre *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Judith Butler pense que l'ennemi est pour Levinas un *sans visage*.

⁷³ Levinas, E., *Du Sacré au saint, cinq nouvelles lectures Talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1997, p. 45.

doute un aspect de la pensée de Fanon qui reste irrécyclable avec l'éthique levinassienne: la fonction positive de la violence entendue comme défense du soi et comme acte d'affirmation subjective à l'intérieur d'un système qui produit les corps racisés en tant qu'indéfendables «parce que réputés "dangereux", violenté et *toujours déjà coupables*, alors même que tout est fait pour les rendre impuissants à se défendre»⁷⁴. Certes, l'inclusion de cet aspect dans une réflexion sur la violence politique s'impose comme nécessaire dans l'univers fanonien – à savoir dans le cadre d'un ordre colonial qui «institue un désarmement systématique des esclaves, indigènes et subalternes»⁷⁵ –, mais elle ne saurait être négligeable non plus dans les sociétés contemporaines, étant donné l'urgence des violences contre les corps indéfendables – je pense, en particulier, aux violences policières en Europe et aux Etats-Unis –, auxquelles les actualités ne cessent de nous exposer.

Bibliographie

- Ahmed, S., *Difference that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- Ahmed, S., *Strange Encounters: embodied others in post-coloniality*, London, Routledge, 2000
- Baldwin, J., *I am not your negro. Compiled and edited by Raoul Peck*, London, Penguin Random House UK, 2017
- Bernasconi, R., «Who is My Neighbor? Questioning the generosity of Western Thought», *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume IV, London, Routledge, 2005
- Butler, J., «Ethical Ambivalence», *Nietzsche and Levinas. After the Death of a Certain God*, Ed. Stauffer, J., and Bergo, B., G., New York, Columbia University Press
- Butler, J., *Le Récit de soi*, Paris, Presse Universitaire de France, 2007
- Butler, J., *Parting ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012
- Burggraeve, R., «Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility», *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30 No. 1, Spring 1999
- Calarco, M., «Faced By Animals», *Radicalizing Levinas*, New York, SUNY Press, 2010
- Davis, C., *Levinas. An Introduction*, Malden, Polity Press, 1996
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

⁷⁴ Dorlin, E. *Se défendre. Une philosophie de la violence*, 29

⁷⁵ Dorlin, E. *Se défendre. Une philosophie de la violence*, p. 28

- Dorlin, E. *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.
- Drabinski, J., E., «Levinas, Race, and Racism», *Levinas Studies*, Volume 7, 2012
- Drabinski, E., «Vernacular Solidarity: On Gilroy and Levinas», *Levinas Studies*, Volume 7, 2012
- Dussel, E., *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Garcia Cambeiro, 1973
- Ela, J.-M., *Le cri de l'homme Africain*, Paris, L'Harmattan, 1993
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2002
- Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952
- Gallagher, M., «Ethics in the Absence of Reference: Levinas and the (Aesthetic) Value of Diversity», *Levinas Studies*, Volume 7, 2012
- Gordon, Lewis R., *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000
- Levinas E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995
- Levinas, E., *Collected Philosophical Papers* (transl. A. Lingis), Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987
- Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1984
- Levinas, E., *Du Sacré au saint, cinq nouvelles lectures Talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1997
- Levinas, E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985
- Levinas, E., «La substitution», *Revue Philosophique de Louvain*, volume 66, 1968
- Levinas, E., *Quelques Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1997
- Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Matinus Nijhoff, 1971
- Levinas, E., *Time and its Other*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987
- Levinas, E., et Finkielkraut, A., «Israël: éthique et politique», *Les nouveaux cahiers*, 18ème année, n°71, hiver 1982-83
- Mbembe, A., *Critique de la Raison Nègre*, Editions La Decouverte, Paris, 2013
- Mbembe, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions KARTHALA, 2000
- Mbembe, A., *Politiques de l'inimitié*, Paris, Éditions La Découverte, 2016
- Mbembe, A., «The society of enmity», *Radical Philosophy*, n. 200, nov.-déc. 2016
- Parris, T., L., R., «Frantz Fanon: Existentialist, Dialectician, and Revolutionary», *The Journal of Pan African Studies*, vol.4, n. 7, novembre 2011
- Renault, M., «Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale», Thèse de doctorat, Université Paris 7 Denis Diderot, 17 septembre 2011
- Visker, R., *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, New York, Kluwer Academic Publishers, 2005

Visker, R., «The Inhuman Core of Human Dignity: Levinas and Beyond», *Levinas Studies*, Volume 9, 2014

Visker, R., *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999