

# Levinas-Abensour contre Spinoza-Lordon

## Ressources libertaires pour s'émanciper des pensées de l'identité en contexte ultra-conservateur

Philippe Corcuff

À Miguel Abensour (1939-2017), penseur libertaire trop méconnu.

### INTRODUCTION : UNE EXPLORATION INTELLECTUELLE MISE EN CONTEXTE

La période est notamment marquée par les effets de l'effondrement du marxisme comme axe intellectuel à gauche, amorcé à la fin des années 1970 et au début des années 1980, et par l'effacement des deux pôles politiques qui ont dominé le mouvement ouvrier au XX<sup>e</sup> siècle : les partis sociaux-démocrates (plus récemment) et les partis communistes (de manière plus ancienne). Dans ce contexte, un brouillard idéologique se développe à gauche (montée d'un national-étatisme, revendication positive d'un « populisme de gauche », etc.), doté même parfois de zones d'ambiguïté avec la tendance à l'extrême droitisation<sup>1</sup>. Si l'on ajoute la vivacité dans les dernières années de mouvements sociaux dotés d'une certaine radicalité démocratique, ces caractéristiques redonnent une certaine actualité aux pratiques et aux idées anarchistes, que la chape de plomb marxisme-social-démocratie-communisme avait souvent contribué à marginaliser.

Il y a donc aujourd'hui un espace particulier pour l'actualisation de la pensée libertaire<sup>2</sup>. Malheureusement, le travail d'exégèse des « grands anciens » (Proudhon, Bakounine, Kropotkine, etc.) et le retour répété sur les événements glorieux (comme la Catalogne libertaire des années 1930) garde une telle prépondérance dans les milieux anarchistes que, malgré l'utilité pour la mémoire collective de cette activité éditoriale, elle freine fortement l'actualisation des idées libertaires. Résultat dans le cas de la France : le

travail d'actualisation se concentre sur la revue *Réfractions* et, plus récemment, sur le site Grand Angle (<http://www.grand-angle-libertaire.net/>), alors que des marxistes pourtant marginalisés peuvent compter sur un plus grand nombre de revues et de sites.

Il y a plusieurs chemins possibles pour une actualisation de la pensée anarchiste, dont de manière non exhaustive : se confronter aux enjeux contemporains comme aux expériences alternatives récentes, travailler sur les tensions et les impensés des « grands anciens », plutôt que sur leur supposée cohérence intellectuelle, en les mettant en rapport avec des problèmes actuels, faire dialoguer à distance des « grands anciens » et des penseurs contemporains, dans des va-et-vient intercritiques, ou éclairer des penseurs contemporains dans leurs aspects libertaires méconnus. C'est cette dernière voie que je privilégierai principalement dans ce texte, tout en l'associant à des enjeux de notre temps. Je mettrai donc en rapport les pépites libertaires d'un philosophe ne se référant pas à l'anarchisme, Emmanuel Levinas, avec certains aspects du brouillard idéologique du moment à gauche : ceux portés par l'économiste et philosophe Frédéric Lordon et, au-delà, une tendance à un enfermement identitaire dans une aimantation ultra-conservatrice des débats publics<sup>3</sup>.

J'associerai Emmanuel Levinas à un de ses rares lecteurs libertaires, le regretté Miguel Abensour, et Frédéric Lordon à son philosophe de prédilection, qui constitue aussi une figure critiquée par Levinas, Baruch Spinoza. D'où l'opposition, à laquelle sera consacrée la dernière partie du texte, entre Levinas-Abensour et Spinoza-Lordon. L'opposition Levinas-Abensour/Spinoza-Lordon me servira à dégager des ressources libertaires éclairantes face aux raidissements identitaires qui participent de l'extrême droitisation comme du brouillard idéologique à gauche.

Je dois préciser que ni la vue critique dessinée par Levinas, ni la lecture positive de Lordon, assez particulière dans l'espace des études spinozistes (par exemple, opposée à celles de Gilles Deleuze, d'Antonio Negri ou de Daniel Colson), ne rendent complètement justice à l'œuvre de Spinoza. Il ne sera alors question ici que du Spinoza de Levinas (sous un angle négatif) et de Lordon (sous un angle positif). Par ailleurs, deux des sources principales de la pensée de Levinas sont le judaïsme et la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle. Or, ma lecture agnostique mettra de côté les composantes proprement religieuses de l'œuvre de Levinas.

**LEVINAS-1 : L'ÉVASION COMME SORTIE VOYAGEUSE DE L'ÊTRE**

Jeune philosophe, Levinas publie en 1935 un article intitulé « De l'évasion »<sup>4</sup>. Jacques Rolland le caractérise comme relevant d'un « besoin profond de quitter le climat de la pensée heideggérienne »<sup>5</sup>. Rappelons que Levinas a suivi le séminaire de Martin Heidegger en Allemagne en 1928-1929. Dans « De l'évasion », la mise à distance de Heidegger reste toutefois implicite, la rupture explicite s'effectuant après la deuxième guerre mondiale. N'oublions pas que Heidegger a soutenu l'horreur nazie et que la famille de Levinas restée en Lituanie a été massacrée.

En 1935, ce sont les cheminements possibles des pensées de l'être vers le totalitarisme qui inquiètent alors de manière prémonitoire Levinas : « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbarie. »<sup>6</sup>

Pendant, les chemins conservateurs plus courants sont encore davantage pointés du doigt, symbolisés sociologiquement par la bourgeoisie. « Le bourgeois » est ainsi croqué : « Contre l'avenir qui introduit des inconnues dans les problèmes résolus sur lesquels il vit, il demande des garanties au présent. Ce qu'il possède devient un capital portant des intérêts ou une assurance contre les risques et son avenir ainsi apprivoisé s'intègre dès lors à son passé. »<sup>7</sup> L'esprit se fait capitaliste, se claquemurant dans l'être.

Face aux tendances conservatrices des pensées et des politiques de l'être, Levinas pointe une alternative : « une sortie en-dehors de l'être » ou « un besoin profond de sortir de l'être »<sup>8</sup>. Il s'agit de la possibilité d'un ailleurs par rapport à l'être, une ouverture de l'humain à l'utopique, en tant que tout autrement. C'est une piste qu'il explorera sous des modalités diversifiées au cours de son parcours intellectuel, et dont l'œuvre de la maturité, l'éthique du visage et de la responsabilité pour autrui, constitue une des faces la plus systématiquement investiguées. Car l'être serait à la fois un problème pour les cadres collectifs et pour les individus, nous dit Levinas en 1935 : « l'être est dans son fond un poids pour lui-même »<sup>9</sup>. C'est une façon de donner une puissance tyrannique aux identités collectives, sans pouvoir en sortir au niveau collectif, et ce que Levinas appelle « l'enchaînement du moi à soi »<sup>10</sup>, au niveau individuel.

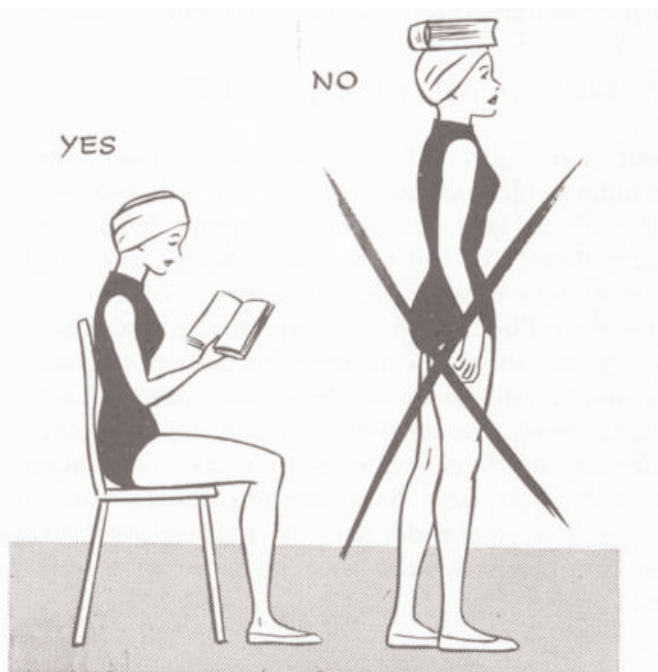
Ici la notion d'être révèle des fortes accointances avec celle d'identité, explique Levinas : « L'être est : [...] c'est précisément ce que l'on dit quand on parle d'identité de l'être. L'identité [...] est

l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif. »<sup>11</sup>

Quelle actualité de ces analyses dans le contexte de focalisation identitaire dans les espaces publics en France aujourd'hui<sup>12</sup>: le retour de « l'identité nationale », le succès de phobies diversifiées (xénophobie, islamophobie, judéophobie, homophobie, etc.), les concurrences victimaire et mémorielles... jusqu'à la réduction identitaire de l'espace anarchiste lui-même !

Pour explorer les sentiers plus socialement marginaux de « la sortie de l'être », Levinas va s'intéresser en 1935 au thème de « l'évasion » : « *L'évasion* dont la littérature contemporaine manifeste l'étrange inquiétude apparaît comme une condamnation, la plus radicale, de la philosophie de l'être de notre génération. »<sup>13</sup>

Pour Levinas, « dans l'évasion nous n'aspérons qu'à sortir »<sup>14</sup>. Et face au « besoin d'évasion », l'être apparaît « comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir »<sup>15</sup>. Cette sortie est aussi une double sortie de l'identitarisme et du narcissisme : « Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de *briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même.* »<sup>16</sup>



Miguel Abensour commente : « De quoi s'agit-il de s'évader ? du fait même qu'il y a de l'être et non pas de ses limites. Car ce qui est emprisonnement, enfermement, c'est l'être même, la plénitude de l'être. »<sup>17</sup> Il y a bien de l'utopique libertaire dans ce mouvement.

#### LEVINAS-2 : LA CARESSE COMME SORTIE ÉROTIQUE DE L'ÊTRE

Dans le recueil de conférences publié sous le titre *Le temps et l'autre*<sup>18</sup>, Levinas va explorer juste après la guerre une autre figure de la sortie de l'être, de l'ouverture utopique de l'être sur un ailleurs : la caresse.

Il va ainsi privilégier une figure féminine de « la caresse » opposée à l'érotique masculine dominante du « saisir » et du « posséder ». Quand je parle de « féminin » et de « masculin », cela n'a rien à voir avec l'hypothèse d'une quelconque « nature féminine » et « nature masculine ». Il s'agit de la définition socio-historique du « féminin » et du « masculin » dominante dans nos sociétés occidentales, même si elle s'effrite actuellement.

Un long passage va nous permettre de saisir les arêtes de cette nouvelle exploration : « Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce "ne pas savoir", ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. [...] Peut-on caractériser ce rapport avec l'autre par l'Eros comme un échec ? Encore une fois, oui, si l'on adopte la terminologie des descriptions courantes, si on veut caractériser l'érotique par le "saisir", le "posséder" ou le "connaître". Il n'y a rien de tout cela ou échec de tout cela dans l'eros. Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir. »<sup>19</sup>

L'ailleurs de la caresse est exploration infinie, sans pouvoir s'arrêter sur une réalisation finale. L'utopie ne constitue pas un état que l'on atteint, c'est un mouvement sans fin vers l'« inaccessible ». L'utopie ne peut être réalisée de manière définitive, elle est toujours « à venir ». En ce sens, comme l'écrit Miguel Abensour, l'utopie est « en excès sur tout projet »<sup>20</sup>. L'utopique caresse découverte perpétuelle, dépaysement constamment renouvelé. Pour Levinas, l'utopie, en particulier sous la modalité de la caresse, constitue une caractéristique cardinale de l'humain, dans

son mouvement de sortie de l'être, même si elle peut être constamment bridée par le retour de l'être, autre logique prégnante, plus prégnante peut-être mais moins spécifiquement humaine.

Le retour de l'être dans ce cas prend la forme du « pouvoir », entendu comme prétention à la maîtrise et à la connaissance totales de l'autre. Or, il y a quelque chose dans l'autre qui m'échappe nécessairement, qui ne permet que des prises partielles de ma part, qui « se dérobe » à ma prétention à avoir des prises totalisatrices. Si ce n'était pas le cas, ce ne serait pas un *autre*, ce serait le *même*. La réduction de l'autre au même constitue justement une des marques principales du « pouvoir » pour Levinas.

### LEVINAS-3 : LE VISAGE D'AUTRUI COMME SORTIE ÉTHIQUE DE L'ÊTRE

Les deux grands livres de la maturité philosophique de Levinas sont *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961)<sup>21</sup> et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)<sup>22</sup>. *Totalité et Infini* constitue le livre majeur où la posture phénoménologique se déplace en éthique du visage. Dans *Totalité et Infini*, Levinas donne une idée floue de la justice, souvent rapprochée du visage. Les clarifications apportées dans *Autrement qu'être* (1974) éloignent de cette interprétation, en distinguant plus nettement visage (associé à la singularité : l'incommensurable) et justice (associée aux espaces communs et aux institutions : le commensurable), tout en les mettant en tension dans une amorce de philosophie politique originale<sup>23</sup>. Le thème de la responsabilité pour autrui y est, par ailleurs, développé. Dans les deux cas, la sortie de l'être prend la forme de l'interpellation par le visage d'autrui, un voyage éthique s'ouvrant hors des frontières de l'ontologie.

La pensée de l'*ailleurs* se développe donc dans ces deux livres comme une éthique de l'*autre*. Mais une éthique plongée dans l'expérience sensible et nouée au corps, à la différence des éthiques à tendances intellectualistes, de la connaissance chez Spinoza ou de « l'impératif catégorique » moral chez Kant. L'éthique du visage n'est ni sagesse supposant un haut degré de réflexion, ni adhésion réfléchie à des valeurs, ni choix moral, ni bonté entendue comme propriété anthropologique, mais pesée d'un corps sur un autre. « Nul n'est bon volontairement »<sup>24</sup>, écrit Levinas. Levinas participe ainsi des figures de la critique de l'intellectualisme et de la réévaluation corrélatrice du corps, avec Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry ou Pierre Bourdieu.

Dans un entretien de 1981 avec Richard Kearney, Levinas donne un aperçu global de cette modalité de la sortie de l'être dans la relation à autrui : « J'essaye de montrer que la relation éthique de l'homme à l'autre est finalement antérieure à sa relation ontologique à lui-même (égologie) ou à la totalité de choses qu'on appelle le monde (cosmologie). La relation à l'autre est le temps : c'est une diachronie non totalisable dans laquelle un moment poursuit l'autre sans jamais réussir à le retrouver, à le rejoindre ou à coïncider avec lui. Le non-simultané et le non-présent est mon premier rapport avec l'autre dans le temps. Le temps signifie que l'autre est perpétuellement au-delà de moi, irréductible à la synchronie du même. La temporalité de l'interhumain ouvre la signification de l'altérité et de l'altérité du sens. »<sup>25</sup>

L'ontologique est bien présent, mais l'éthique est première. Elle fonde une philosophie de la singularité humaine, immédiatement relationnaliste (en termes de relations, dans un espace interhumain) sous la figure d'autrui, susceptible, par son interpellation, d'offrir une trouée aux prisons du narcissisme individuel ou des entités collectives englobantes.

L'humain, en tant que « singularité irréductible, extérieure à la totalité »<sup>26</sup>, se présente sous les traits de l'autrui singulier, échappant irrémédiablement à mes prises. C'est sa capacité à sortir des catégorisations et des thématisations, l'Infini opposé à la Totalité, qui constituerait une des caractéristiques centrales de l'humanité de l'homme. Levinas déplace le regard vers l'impossibilité de complètement *comprendre* autrui, au double sens du mot : le connaître totalement et l'englober. Car il y a quelque chose dans autrui qui échappe à mes prises totalisatrices : justement l'unicité irréductible de son visage. La singularité du visage d'autrui, c'est un peu comme un trou dans la baignoire de « l'être », qui nous empêche de l'emprisonner dans nos catégories à prétention totalisatrice. L'intelligibilité produite par la philosophie occidentale, de Platon à Heidegger en passant par Hegel, hantée par la notion de totalité, la notion du tout (au double sens souvent emboîté selon lequel le monde fonctionnerait comme un tout – acception ontologique – et que je pourrais totalement le connaître – acception épistémologique), cette intelligibilité philosophique, puis scientifique, a bien des effets de connaissance, spécialisés ou globalisants, mais elle demeure partielle. Quelque chose lui échappe. Elle arrive à cerner des caractéristiques de l'être de la baignoire, mais la baignoire humaine

est percée de petits trous. Il y a une fuite dans la baignoire de l'être humain : autrui ouvrant sur l'infini...et pas de plombier pour prétendre la reboucher définitivement.

La réponse à l'interpellation par le visage d'autrui n'est pas une nécessité : « L'autre hante notre existence ontologique et garde notre psychisme en éveil, dans un état d'insomnie vigilante. Bien que nous soyons ontologiquement libres de refuser l'autre »<sup>27</sup>.

C'est pourquoi le meurtre « est un fait banal », admet Levinas<sup>28</sup>. Car, ajoute-t-il, « l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique »<sup>29</sup>, mais une *ouverture éthique*.

La figure du moi ne disparaît pas, car elle constitue un des deux pôles de la relation, mais perd ses prétentions au surplomb et se décentre dans l'interhumain. Levinas précise : « je deviens un "je" responsable ou éthique dans la mesure où j'accepte de me déposer ou de me détronner - d'abdiquer ma position centrale - en faveur de l'autre vulnérable. »<sup>30</sup>

Avec l'éthique du visage, Levinas oriente dans une nouvelle direction la question de la sortie de l'être. Il parle alors de « l'éthique comme cette interruption de notre être-au-monde qui nous ouvre à l'autre »<sup>31</sup>. Ce qui permet d'approfondir, en un sens libertaire, la rupture avec une tendance forte de la tradition philosophique occidentale, valorisant les pensées de l'être saisi à travers la catégorie de totalité.

#### ABENSOUR, LEVINAS ET L'UTOPIE

Miguel Abensour est une figure rayonnante de la philosophie politique de l'émancipation et de l'utopie<sup>32</sup>. Il est malheureusement trop peu connu du grand public. L'œuvre de Levinas constitue un de ses appuis importants, avec d'autres sources comme Thomas More, Saint-Just, Pierre Leroux, Marx, Theodor Adorno, Walter Benjamin ou Hannah Arendt. Abensour est vraisemblablement celui qui a poussé le plus loin la portée politique de la philosophie de Levinas.

Pour Miguel Abensour, il s'agit de renouveler la pensée utopique au crible de la critique des totalitarismes modernes, en particulier de cette expérience du XX<sup>e</sup> siècle au cours de laquelle la visée émancipatrice s'est retournée, avec le stalinisme et la très grande majorité des régimes se réclamant du « communisme », en nouvelle oppression. L'événement de ces retournements autoritaires et totalitaires de l'émancipation doit conduire non pas à



abandonner l'utopie émancipatrice, comme l'ont fait nombre d'anciens révolutionnaires passés au conservatisme dans les années 1970 et 1980, mais à la relancer sur des bases renovées. Abensour écrit : « Mais cet événement, loin de liquider l'émancipation et du même coup l'utopie [...] ouvre un nouveau chemin à l'utopie. Elle aura entre autres pour tâche de repérer les points aveugles de l'émancipation moderne – les foyers de mythologisation par où elle prète le flanc à l'inversion »<sup>33</sup>.

Dans ce nouveau cours anti-totalitaire de l'utopie, les ressources puisées dans la pensée de Levinas apparaissent décisives : « Le XX<sup>e</sup> siècle n'a-t-il pas montré que la désaliénation même tombait sous l'emprise d'une nouvelle aliénation ? De là la recherche d'un passage au-delà de l'essence, au-delà de la valorisation de l'identité de l'essence, du repos, de la possession, de là le surgissement d'une autre utopie, non plus réponse, mais selon les termes de Lévinas, "recherche", "désir", in-quiétude face à la dialectique de l'émancipation moderne. »<sup>34</sup>



Loin de tenter de recoller les morceaux nés du « bris de la totalité »<sup>35</sup>, ce bris est assumé, mais dans une éthique qui s'éloigne par avance de ce que seront les tentations « postmodernes » de dissémination relativiste du sens. Cela révèle des accointances avec un pluralisme libertaire : « un pluralisme qui ne fusionne pas en unité », précise Abensour<sup>36</sup>. L'utopie trouve une nouvelle jeunesse en s'écartant des rêves traditionnels de totalisation, ou même de « la nostalgie de la totalité » qui marque nombre de pensées contemporaines<sup>37</sup> : « Loin de se donner pour visée l'achèvement de l'être, le retour chez soi, au "foyer", l'utopie connaît une autre intrigue, la sortie de l'être en tant qu'être, l'évasion. »<sup>38</sup>

Avec Abensour, les figures levinassiennes de la sortie de l'être – l'évasion, la caresse et le visage d'autrui – se politisent en une nouvelle utopie libertaire, se défiant de toute retotalisation, de toute tendance à se figer dans un nouveau dogmatisme, fut-il baptisé « anarchiste ».

#### CONTRE SPINOZA-LORDON

Il y a certaines parties importantes de l'œuvre du grand philosophe néerlandais du XVII<sup>e</sup> siècle, Baruch Spinoza, lui aussi issu du judaïsme, qui s'opposent aux perspectives levinassiennes que nous venons de passer en revue.

Il s'agit tout particulièrement de deux axes spinoziens :

1) Le concept cardinal de *conatus*, ou tendance à persévérer dans son être, qui est caractérisé ainsi dans *L'Éthique* : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »<sup>39</sup>

Et 2) un déterminisme causal, les comportements étant mécaniquement régis par des enchaînements de causes et d'effets, fortement lié au cadre épistémologique de son époque et notamment des débuts de la mécanique moderne ; Spinoza avance dans *L'Éthique* : « les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés »<sup>40</sup>.

Levinas et à sa suite Abensour ne nient ni la logique du *conatus*, ni la présence de déterminismes (biologiques ou sociologiques, par exemple), mais c'est leur exclusivité qui est mise en cause. Le *conatus* peut être suspendu, les déterminismes ménagent des trouées, des échappées. Ce qui « rend possible une sortie de l'être », lance Abensour<sup>41</sup>. Ce qui est en jeu, précise Abensour, c'est « l'autrement qu'être, l'autrement que le persévérer dans son être. »<sup>42</sup> Levinas relocalise quant à lui le *conatus* : « il faut penser l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que le *conatus* de la substance ou que l'identification intérieure ; à partir de la responsabilité qui, appelant toujours au-dehors, dérange précisément cette intériorité »<sup>43</sup>

Vedette intellectuelle actuelle de la gauche radicale, Frédéric Lordon exprime au sein des pensées critiques un pôle conservateur opposé à celui incarné par Miguel Abensour. Et justement Lordon s'appuie sur une certaine lecture de Spinoza, dont il retient notamment le *conatus* et le déterminisme mécanique. Dans son livre *La société des affects*<sup>44</sup>, Lordon propose ainsi une vision appauvrie des

sciences sociales contemporaines, dénoncées comme soumises à « l'individualisme »<sup>45</sup> en affinité avec « l'idéologie néolibérale »<sup>46</sup>, en proposant de les soumettre à un déterminisme mécanique – parlant de « l'exclusivité des déterminations structurales »<sup>47</sup> pour les « hommes-*conatus* »<sup>48</sup> - en opposition avec les jeux, plus souples et dialectiques, noués entre les contraintes structurelles et les marges de résistance explorés par les sciences sociales les plus dynamiques aujourd'hui<sup>49</sup>. Par ailleurs, dans un livre de philosophie politique, *Imperium*<sup>50</sup>, Lordon avance une politique de l'être, implicitement anti-levinassienne, qui :

– éternise l'État, sous le nom d'« l'État général », doté d'une nécessité intemporelle, comme « centre » politique<sup>51</sup>, « surplomb de la verticalité »<sup>52</sup> et « point de totalisation »<sup>53</sup>, assurant la domination de « l'homogène » sur « l'hétérogène »<sup>54</sup> ;

– et fétichise « l'appartenance nationale »<sup>55</sup>, en allant même jusqu'à prendre le parti avec des accents fortement réactionnaires de l'enracinement territorial contre la mobilité<sup>56</sup>.

Plus que Spinoza lui-même, dans un contexte épistémologiquement pourtant moins rigide, Lordon participe à enterrer la possibilité de l'ouverture de l'être à ce qui est autre, en valorisant une politique du *même* sous domination de la totalisation.

#### EN GUISE DE CONCLUSION : LES IDENTITÉS OUVERTES ET...JEAN-JACQUES GOLDMAN

À travers des textes issus de différentes périodes de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, mais aussi des commentaires stimulants de Miguel Abensour, nous avons commencé à cerner des pépites libertaires fort actuelles offertes par la pensée levinassienne sur deux grands plans :

– des outils de résistance à l'ultra-conservatisme identitariste actuellement montant sur fond d'extrême droitisation idéologique et politique comme à l'identitarisme porté par les fondamentalismes islamistes ;

– une relance de l'utopie prenant au sérieux les dégâts autoritaires et totalitaires ayant affecté l'émancipation au XX<sup>e</sup> siècle.

Or il s'agit de deux des enjeux centraux à relever pour des gauches largement dans la panade éthique, intellectuelle et politique.

À la croisée de ces deux plans, trois figures – l'évasion, la carresse et le visage d'autrui – nous ont permis d'envisager une éman-

cupation des philosophies de l'être, comme celle de Spinoza chez les classiques ou de Heidegger pour le XX<sup>e</sup> siècle. C'est la possibilité de la sortie de l'être qui est en jeu. À l'opposé des pensées de l'identité fermée, si prégnantes dans la conjoncture politico-idéologique, les sentiers de *l'ailleurs* et de *l'autre* sont pointés, sans nier pour autant les tendances à l'enfermement dans l'être et les rigidifications identitaires. Sont alors envisagées des brèches, des trouées dans cette tendance à persévérer dans son être, le conatus, que Spinoza plaçait au fondement. Une politique des identités ouvertes, exploratrices et aventureuses, pourraient alors se dessiner : ouvertes à l'inquiétude, ouvertes au trouble, ouvertes à ce qui n'est pas elles, ouvertes au métissage, ouvertes aux transformations, ouvertes à l'inédit, tout en s'appuyant sur des stabilisations relatives. Quelque chose qui relèverait à la fois de l'identité et qui la subvertirait. Ce que Judith Butler, qui a aussi nourri la pensée critique actuelle de ressources levinassiennes, saisit comme « la constitution même du sujet par et dans l'altérité »<sup>57</sup>.

Une chanson populaire, *Envole-moi* de Jean-Jacques Goldman (1984), a exprimé dans les sensibilités ordinaires une interférence entre l'évasion et autrui dans la possibilité de sortie de l'être, tout en étant lucide quant aux pesanteurs sociologiques de l'être :

« Envole-moi, envole-moi, envole-moi  
Loin de cette fatalité qui colle à ma peau  
Envole-moi, envole-moi  
Remplis ma tête d'autres horizons, d'autres mots  
Envole-moi  
[...]  
Me laisse pas là, emmène-moi, envole-moi  
Croiser d'autres yeux qui ne se résignent pas  
Envole-moi, tire-moi de là  
Montre-moi ces autres vies que je ne sais pas  
Envole-moi ».

Le titre, expression récurrente de la chanson, constitue lui-même un télescopage suggestif entre l'évasion et autrui. Ce n'est toutefois pas le même type d'autrui, interpellant ma responsabilité, que celui privilégié par Levinas, mais un autrui apparaissant comme un médiateur actif vers une possible sortie de l'être. La

philosophie et la politique peuvent aussi nourrir leurs imaginaires respectifs d'un dialogue avec les cultures ordinaires.

**Philippe Corcuff**

Notes :

1. Sur l'extrême droitisation en France aujourd'hui et ses effets jusqu'à la gauche, voir plusieurs essais de chercheurs en sciences sociales, avec des convergences et des différences : Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014 ; Jean-Loup Amselle, *Les nouveaux rouges-bruns. Le racisme qui vient*, Fécamp, Lignes, 2014 ; Philippe Corcuff, *Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2014 ; et Enzo Traverso, *Les nouveaux visages du fascisme, conversation avec Régis Meyran*, Paris, Textuel, collection « Conversations pour demain », 2017.
2. Pour une entreprise récente (depuis juin 2013) d'actualisation pluraliste et coopérative de la pensée anarchiste, voir les travaux du séminaire de recherche militante et libertaire ETAPE (Explorations Théoriques Anarchistes Pragmatistes pour l'Emancipation : <<http://www.grand-angle-libertaire.net/etape-explorations-theoriques-anarchistes-pragmatistes-pour-lemancipation/>>) ; pour une première tentative individuelle, voir Philippe Corcuff, *Enjeux libertaires pour le XXI<sup>e</sup> siècle par un anarchiste néophyte*, Paris, éditions du Monde libertaire, 2015.
3. Voir Philippe Corcuff, « Après le Brexit et Trump : confusionnisme à gauche et extrême droitisation idéologique », *Les Possibles* [revue en ligne éditée à l'initiative du Conseil scientifique d'Atac], n° 12, hiver 2017, <<https://france.atac.org/nos-publications/les-possibles/numero-12-hiver-2017/dossier-la-droitisation-des-politiques/article/apres-le-brexit-et-trump-confusionnisme-a-gauche-et-extreme-droitisation>>.
4. Emmanuel Levinas, *De l'évasion* [1<sup>e</sup> éd. : 1935], introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche, collection « Biblio essais », 1998.
5. Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *introduction à Levinas, ibid.* p. 21.
6. Levinas, *ibid.*, p. 127.
7. *Ibid.*, p. 92.
8. *Ibid.*, p. 125.
9. *Ibid.*, p. 114.
10. *Ibid.*, p. 99.
11. *Ibid.*, p. 93.
12. Voir notamment Jean-Claude Kaufmann, *Identités, la bombe à retardement*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2014.
13. *Ibid.*, p. 94.
14. *Ibid.*, p. 97.
15. *Ibid.*, p. 98.
16. *Ibid.*
17. Miguel Abensour, « L'extravagante hypothèse », in *Danielle Cohen-Levinas* (éd.), Levinas, Paris, Bayard, 2006, p. 78.
18. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* [quatre conférences faites en 1946-1947 ; 1<sup>e</sup> éd. : 1948], Paris, PUF, collection « Quadrige », 1989.
19. *Ibid.*, pp. 82-83.
20. Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 100.
21. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1<sup>e</sup> éd. : 1961], Paris, Le Livre de Poche.

122 • LEVINAS-ABENSOEUR CONTRE SPINOZA-LORDON

22. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1e éd. : 1974], Paris, Le Livre de poche, collection « Biblio essais », 1990.
23. Tension levinassienne du visage et de la justice, de l'incommensurable et du commensurable, qui a constitué un des axes de ce que j'ai nommé de manière provocatrice et paradoxale « social-démocratie libertaire » : voir Philippe Corcuff, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, collection « Individu et Société », 2002, pp. 231-242, et *Enjeux libertaires pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 247-280
24. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 25.
25. Emmanuel Levinas, « De la phénoménologie à l'éthique » [entretien de 1981 avec Richard Kearney], *Esprit*, n° 234, juillet 1997, p. 129.
26. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 271.
27. Levinas, « De la phénoménologie à l'éthique », op. cit., p. 135.
28. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* [entretiens radiophoniques de 1981 ; 1e éd. : 1982], Paris, Le Livre de poche, collection « Biblio essais », 1990, p. 81.
29. *Ibid.*
30. Levinas, « De la phénoménologie à l'éthique », op. cit., p. 134.
31. *Ibid.*, p. 131.
32. Voir Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013.
33. Miguel Abensour, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, op. cit., p. 26.
34. Miguel Abensour, « Penser l'utopie autrement », in *Cahier de L'Herne, Emmanuel Lévinas* [1e éd. : 1991], Paris, Le Livre de poche, collection « Biblio essais », 1993, pp. 589-590.
35. *Ibid.*, pp. 581 et 591.
36. *Ibid.*, p. 579.
37. Sur la prégnance contemporaine d'une telle « nostalgie de la totalité » (chez Cornelius Castoriadis, Pierre Bourdieu, Michel Freitag, Fredric Jameson, Michael Hardt et Antonio Negri, John Holloway ou Alain Caillé), voir Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, collection « Bibliothèque du MAUSS », 2012, pp. 176-182.
38. Miguel Abensour (entretiens avec Danielle Cohen-Levinas), *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*, Paris, Hermann, collection « Le Bel Aujourd'hui », 2012, p. 59.
39. Baruch Spinoza, *Éthique* (rédigé en 1663-1675, pub. posth. en 1675), traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, partie III, proposition VI, p. 142.
40. *Ibid.*, partie III, proposition II, scolie, p. 139.
41. Abensour, Emmanuel Levinas, *L'intrigue de l'humain*, op. cit., p. 53.
42. Abensour, « Penser l'utopie autrement », op. cit., p. 598.
43. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* [1e éd. : 1972], Paris, Le Livre de poche, collection « Biblio essais », 1994, p. 110.
44. Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, collection « L'ordre philosophique », 2013.
45. *Ibid.*, p. 9.
46. *Ibid.*, p. 19.
47. *Ibid.*, p. 93.
48. *Ibid.*, p. 104.
49. Pour un panorama des courants novateurs en sciences sociales, voir Philippe Corcuff, *Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel* [1e éd. : 1995], Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2011, 3e édition actualisée.
50. Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.
51. *Ibid.*, p. 90.
52. *Ibid.*, p. 201.
53. *Ibid.*, p. 209.
54. *Ibid.*, p. 71.
55. *Ibid.*, pp. 47-49.
56. *Ibid.*, p. 190.
57. Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme* [1e éd. : 2012], Paris, Fayard, série « à venir », 2013, p. 64.