

L'appel du politique

Gérard Bensussan – Danielle Cohen-Levinas

Danielle Cohen-Levinas : Je dirai d'emblée, et sans doute, sans prendre assez de précaution, que ton livre, *Ethique et expérience. Levinas politique*¹, nous place dans la singulière position de devoir nous demander ce que nous faisons du politique aujourd'hui, quelle place nous lui accordons et si nous pouvons encore nous méprendre quant à la façon dont nous faisons dériver de l'éthique une pensée du politique ? Quelle politique responsable pourrait redonner espoir aux attentes bafouées et aux blessures historiques ? Quelle politique est capable de poser le concept de Justice depuis la structure de la subjectivité ? Ta lecture de Levinas est d'une grande radicalité : d'un côté elle te permet de maintenir plus qu'une hypothèse, un véritable argument philosophique selon lequel il y aurait un enjeu politique insituable autrement que de manière extra-historique ; de l'autre, que l'éthique lévinassienne, en se déplaçant ailleurs que dans ce phénomène d'assomption et d'exhortation morale, entraîne avec elle, sans s'y adosser, une pensée et une praxis du politique qui se décline selon des modalités de « l'après », et en particulier, après l'expérience d'une assignation par autrui qui signale le moment éthique de la réponse, après que cette assignation hyperbolique fasse remonter à la surface de l'éthique même la nécessité indéconstructible d'une Justice qui ne peut se penser que depuis cette structure de la subjectivité du sujet, à savoir, depuis l'expérience éthique. Or, tu montres très bien l'usage extensif de ce mot dans la philosophie de Levinas, et tu montres très bien l'effort singulier de Levinas pour sortir d'un face à face qui ne peut conduire qu'à la parole ou au meurtre. Alternative d'une extraordinaire violence qui oblige à penser non seulement une communauté de droit (tu as recours au mot communauté...), mais une politique qui, depuis le pli asymétrique du face à face, depuis une réponse éthique qui précéderait la philosophie elle-même, se constitue, dans « l'après » de ce qui a précédé, et après que le tiers a fait son entrée sur cette scène éthique, en instance politique qui n'est pas abandonnée à elle-même, selon le propre vœu de Levinas.

Je ne pense pas que tu aies écrit ce livre uniquement pour balayer les lieux communs autour de la philosophie de Levinas, mais bien parce que tu y as lu, entendu et compris une dimension nouvelle et à-venir de la question politique. D'ailleurs, le sous-titre de ton livre est frappant : *Levinas politique*. Comme si tu marquais bien la césure. Comme si tu prenais soin d'avertir ton lecteur en lui disant : « dans ce livre, il ne sera pas question de la philosophie politique de Levinas pour la bonne raison qu'il n'y en a pas ». J'exagère, bien sûr, mais c'est pour les besoins de la démonstration.

Alors quelle archéologie réelle ou imaginaire as-tu tracé pour écrire ton livre, qui, je le rappelle, est déjà en soi une archéologie de ta participation importante au centenaire du philosophe ?

Gérard Bensussan : Ce livre vient de loin, pour moi, j'allais dire qu'il vient d'outre-Levinas. La question politique me reste, si je puis dire, comme un résidu infracassable d'une période complètement révolue d'engagement, de militantisme, de participation concrète à

¹ G. Bensussan, *Ethique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008

l'élaboration d'une politique « juste ». Elle demeure, comme une urgence, un impératif. Et elle me reste aussi en travers de la gorge en quelque sorte. C'est vrai que, quoi que je fasse ou pense, je n'en aurais jamais fini avec tout ce que charrie la politique, ce qu'elle dévoie, ce qu'elle manifeste et qu'elle déforme, avec tout ce qui la rend, pour beaucoup de nos contemporains, si haïssable. Tout cela a fini par former une sorte de sensibilité sédimentée à la et au politique. Au point que, lisant Schelling ou Rosenzweig, j'y décèle de très profondes vibrations politiques, souterraines et frissonnantes, chez des penseurs qui ne sont pas originairement des penseurs politiques, c'est le moins qu'on puisse dire. Ce qui m'a tout de suite requis s'agissant de Levinas, c'est la radicalité d'une position, disons antipolitique, d'une ligne de dégrisement de la politique, de désenchantement de ses pouvoirs, et, surtout, la concomitance de cette radicalité avec un vrai refus de la résignation, ou de la dépolitisation de la pensée. Et ceci est commandé chez lui par la profonde conviction qu'en Occident la politique est l'alpha et l'oméga de la raison et du savoir, du logos et du sens, qu'il y a là une provenance lointaine et rayonnante qu'il faut tenter de « toucher ». Ce faisant, Levinas semble parfois s'approcher (et en même temps il en est heureusement très très loin, il faut aussi le dire) d'une certaine détermination althusserienne de la « lutte des classes dans la théorie ». Il y a toujours dans la philosophie une politique de la philosophie, c'est-à-dire une économie de la production du sens qui organise et surdétermine le travail du concept. « La pensée rationnelle est aussi une politique », comme il écrit dans *Paix et proximité*. C'est une proposition fondamentale. La nécessité de la formation des concepts se soutient par elle-même d'une logique, d'une téléo-et généo-logique, qui subordonne le tragique, l'assassinat, la souffrance, les déterminités particulières, à l'achèvement porté par le mouvement qui est celui-là même d'une raison, d'un absolu de la raison. Cette nécessité est interne et objective, sans échappement possible. Son caractère politique se tient exactement là, dans cette contrainte de l'universel. Mais Levinas dit beaucoup plus et beaucoup plus loin que la critique de la politique, plus ou moins marxisante. Il prend en compte la contrainte de ne pas simplement refuser la contrainte du général. La politique, nous dit-il, est bel et bien en Occident la juste mesure de toute démesure, elle ne se laisse donc pas rapporter à une pure et simple « aliénation ». Cette complexité est très précieuse et la pensée lévinassienne permet de prendre en considération le *double bind* imposé par l'analytique de la politique. C'est cela sans doute, cette sensibilité politique de ma lecture de Levinas, qui est au principe de mon petit livre. Au principe, c'est-à-dire comme stimulus, comme ce qui appelle à aller au-delà, et aussi comme exposition à des difficultés sans fin. Levinas, en effet, sur ces points, il faut le dire, nous laisse devant des questions innombrables et dont le commentaire est interminable : comment articuler l'immédiateté, la rectitude du face-à-face éthique, la réquisition du sujet entendant l'appel jusqu'à la substitution –et la spectralité des tiers, de la multiplicité qui vient perturber la signification éthique, le flou inquiétant de leur insistance à troubler le face-à-face. Levinas s'est assez peu soucié de proposer une pensée de la relation continue entre ces deux registres, la proximité et la justice, sur le mode par exemple d'une quête de la maxime universalisable de la socialité éthique ou d'une axiologie du meilleur régime. Raison de plus pour entamer un livre et prendre ou reprendre les choses là où le trouble commence, là où les idées claires et distinctes se mettent à vaciller. On a pu reprocher à Levinas une conceptualité insuffisamment déterminée, voire partiellement fautive ou inégale. Ceci, à mon avis, on peut à la rigueur l'entendre, mais seulement d'un certain point de vue. Ce point de vue est celui de la philosophie politique, de ce régime de pensée particulier –mais universellement dominant dans la tradition philosophique, qu'est la *philosophie politique*. L'extraordinaire chance qui se découvre ici, à partir de Levinas (et c'est encore une perspective qu'il ouvre à son tour et à sa façon, même s'il n'est pas le premier), c'est d'obliger, de nous obliger –c'est bien d'obligation qu'il s'agit– à penser la politique hors des concepts, des matrices et des *patterns*

de la tradition de la philosophie politique occidentale. Le livre prend son élan de cette chance et de ce pari un peu risqué.

DCL : Tu mets d'emblée l'accent sur ce que je crois être une hétérogénéité foncière des régimes de pensée et de langages chez Levinas, tout en montrant que les modalités de son questionnement croisent le champ classique de la philosophie dite politique, celle qui remonte à Platon et à Aristote, avec ses catégories distinctes d'ontologie, d'universel, de transcendantal, de souveraineté. Et pourtant, - c'est un point très fort dans ton livre et pour moi sans doute un des plus remarquables de ta réflexion sur Levinas - tu décèles très subtilement l'absence de structure politique de la subjectivité et tu insistes sur le fait que la structure éthique n'est en aucun cas une structure politique. Cette structure éthique, elle découle bien du face à face éthique, et ce face à face, il commande et engage ce que l'on pourrait appeler une interruption. Or, c'est bien à partir de ce face à face éthique que vient se loger une autre question éminemment complexe chez Levinas, là encore, la plus complexe de toutes me semble-t-il, que tu nommes très justement la « spectralité des tiers ». Je remarque au passage l'usage du pluriel. Tu ne dis pas spectralité du tiers, mais spectralité des tiers. Levinas, comme tu le sais, a toujours recours au singulier. Je reviendrai sur cet usage que tu fais du tiers pluriel et de la pluralité des tiers, car chez Levinas, non seulement cette question du tiers est complexe, mais elle est apparue relativement tardivement dans son l'œuvre, et lorsqu'elle est apparue, Levinas en a parlé comme un toujours déjà là. D'où je pense ton emploi du mot spectralité. Le tiers est toujours déjà là, bien qu'il ne se montre pas dans le moment du face à face qu'il vient aussi interrompre sans pour autant répondre de l'autre. D'aucuns confondent cette présence du tiers avec une autre question centrale : l'illégitimité, la trace. Je préfère d'emblée ne pas laisser planer cette confusion. Le tiers n'est évidemment pas l'illégitimité – elle aussi spectrale par ailleurs. Ce double régime d'interruption – rencontre avec le visage d'autrui et intervention d'un (des) tiers déjà là dans le moment du face à face – constitue pour moi un des aspects les plus extraordinaire de la pensée de Levinas et en même temps une pierre d'achoppement considérable. D'un côté le duo éthique constitué par le face à face s'effectue dans un mouvement de totale et radicale asymétrie ; de l'autre, l'intervention du tiers comme moment où la Justice fait son entrée pas toujours triomphale, parfois fracassante, menaçante sur la scène de ce face à face ; elle vient perturber, déranger, déloger même le trouble institué *de facto* et de manière impérative et sans échappée possible par le visage d'autrui. Or, et je reviens au point fort de ton livre, comment cette entrée du tiers fait-elle pendant chez Levinas à l'idée exprimée par lui qu'il ne faut pas « laisser la politique à elle-même ». Difficile articulation, déterminée tout de même par ce que tu présentes dans ton livre comme « l'impossibilité absolue de déduire une politique depuis le site éthique » - site depuis lequel la subjectivité du sujet se destitue et se désitue. Comment « traduire » et comprendre cette intransitivité du philosophique au politique, puisque c'est bien en ces termes que tu poses le problème ? Comment rendre compte « politiquement » d'une impossible et intenable traduction de la subjectivité structurée comme autre dans le même, de cette structure de l'assignation qui donne sens à l'instant éthique au moment précis où le tiers interrompt ce registre de proximité à l'autre, voire de substitution ? Comment s'effectue cette lente traduction du rapport entre éthique et Justice ? Et puis, il me semble comprendre qu'en parlant dans ton livre de la spectralité des tiers et non du tiers, tu prends quelque peu tes distances avec Levinas, ou du moins, tu forces sa propre langue, celle *d'Autrement qu'être* en particulier. Pourquoi dis-tu « les » là où Levinas dit « le » ?

GB : Parce que je tiens ce pluriel pour effectif dans l'argument même de Levinas. La faiblesse des philosophes, surtout s'ils sont professeurs de philosophie (mais tous le sont depuis Hegel !), c'est souvent de vouloir ou de croire comprendre les philosophes qui les ont précédés mieux qu'eux-mêmes ne se sont compris. Je n'y échappe pas, j'ai tort sans doute. Pour ma défense, je dois dire, et tu l'as rappelé toi-même, que ce point de disjonction de l'éthique et de la politique ou de l'asymétrie et de l'égalité ou encore du duo à deux et de la justice pour tous se présente au lecteur de Levinas comme un legs difficile, une hypothèse très forte et non développée, à vrai dire une incitation d'avoir à penser là où le penseur lui-même avance, avec une extrême audace, mais en laissant derrière soi des places inconquises et des positions à reconstruire. Autrement dit, trop de fidélité littérale à Levinas risque de tuer une vraie fidélité de pensée, trop de piété embaume. Il nous faut bien tenter de clarifier et d'élucider quelques points aveugles et nous avancer à notre tour de façon point trop timorée. Je reviens à ta question. Les tiers et le tiers. L'usage du singulier, chez Levinas, entend désigner une place structurelle, la tertialité. Comme l'Autre. Il y a l'Autre et il y a le Tiers et entre les deux structures, l'une et l'autre des quasi-transcendants, point d'homologie. Ce qui vaut pour l'une, le deux éthique, ce qui en structure la structure, si je puis dire, c'est en gros l'asymétrie. Or la loi de l'autre type de structuration ou d'ordre, le Tiers, c'est justement la symétrie. On a affaire là à des fondamentaux de la pensée lévinassienne. Si l'on considère cette hétérogénéité de structure dans son empiricité et dans son effectivité, comme y invite en profondeur Levinas selon moi, on ne peut plus dire l'Autre, d'ailleurs Levinas est obligé de dire le Visage. Et si l'on veut se porter jusqu'à la description concrète des situations éthiques, il faut même dire *un* visage, tel visage qui appelle à tel instant, qui en appelle à moi, dans une circonstance très déterminée : il est battu, il se noie, il est paralysé par la détresse ou la peur, j'ai à répondre à et de *ce* visage et, dans cet instant éthique de l'avoir-à-répondre, je suis moi-même assigné à mon unicité, je suis élu d'une élection dont je me serais bien passé puisqu'il me faut faire dans l'instant ou ne pas faire –et à quel prix ! Ce n'est pas « l'Autre » ni même « le Visage » qui me bouleverse et fait ainsi effraction dans mon quant-à-soi –leur trop grande « universalité », à quoi toutefois l'énonciation en grec, la philosophie, me contraint, n'a pas ce pouvoir de dérangement tellurique. C'est *ce* visage, *ce* regard qui appelle et qui crie au-delà de son terrible silence. Antelme a écrit de très belles pages là-dessus dans *L'espèce humaine*. Sur un mode analogue, le Tiers, dans l'ensemble des situations empiriques auxquelles la politique, justement, a affaire ne peut se décliner que dans la multiplicité. Quel sens peuvent bien avoir la symétrie, la synchronie, l'égalité, l'interchangeabilité, tout ce sur quoi insiste Levinas à propos du Tiers ou de la Justice et par contraste avec l'éthique, sinon d'ordonner les rapports entre des multiplicités et de déterminer une ligne d'intelligibilité qui traverserait et réglerait ces multiplicités avec lesquelles la politique, justement, a constamment à faire ? Si l'on veut donc essayer de dire quelque chose de la politique et d'avancer quelques propositions, il faut bien se confronter avec *les* tiers, avec tous ceux qui font valoir leurs droits en tant qu'ils réclament qu'on les traite eux aussi comme *des* autres, comme *tous les autres* en quelque sorte, comme tout le monde. Franchement, cette petite précision, cette clarification qui va évidemment au-delà du texte de Levinas mais s'inscrit à même son argument, ne me paraît ni extravagante ni farfelue ni hétérodoxe. J'ajoute que j'y ai eu souvent recours, dans des discussions, pour corriger des lectures paresseuses et hâtives de Levinas, celles qui sont incapables d'y apercevoir autre chose que des bons sentiments ou un délire de persécution par l'autre ou encore une idéalisation éthérée de la relation intersubjective. Je prends très au sérieux le questionnement politique du rapport éthique. Et c'est pour cette raison que, m'avancant dans la question dite par Levinas de la Justice, il m'a fallu pour moi-même mieux en comprendre les considérants.

Une deuxième strate de cette clarification, et c'est aussi ta deuxième question, concerne ce que j'appelle dans mon livre la spectralité des tiers. Là encore, il me semble que je me

contente de préciser ce que Levinas appelle parfois le dé-visagement. Les tiers rôdent autour du duo éthique puisqu'ils « crient justice ». Ils veulent en quelque sorte avoir eux aussi droit à un traitement éthique. Mais c'est impossible – en raison, justement, de leur *multiplicité*. Il ne peut pas y avoir de visage de la multiplicité. Les tiers n'ont pas de visage et ils m'invitent, sous la salubre pression de leur requête de justice, à sortir du duo, à prendre en considération ce que peut avoir d'injuste le face à face. C'est cela aussi que je souligne quand je parle de spectralité. Et là, on est au cœur du problème, du très difficile problème de ce passage (qualification commode mais très imprécise) : ai-je à sortir du duo ? Sont-ce les tiers qui font toujours leur « entrée permanente », comme dit Levinas, dans le face à face en le biaisant ? *Il faut* la justice, l'égalité, le dé-visagement c'est-à-dire la juste non-acceptation des visages. Il faut la politique, de façon imprescriptible et sous peine de sombrer dans une déliaison « éthique » en quelque sorte de l'intersubjectivité sociale. Il faut un ordre où alter et ego puissent équitablement s'interchanger. Mais l'éthique demeure comme *fait*, factum. *Il faut* la justice et *il y a* l'éthique – si je puis dire en prenant le risque d'une confusion possible avec l'il y a proprement lévinassien. Quand je dis 'il y a l'éthique', 'il y a de l'éthique', je veux dire que je n'y peux rien et que ce fait s'impose à moi ou s'imposera à moi au coin de la rue comme un fait qui ne doit rien à la morale, comme dit Levinas, puisqu'il a à voir avec la figure proprement éthique de la subjectivité. Ce factum éthique est si indéradicable qu'il fait évidemment retour dans la politique juste. On aura beau travailler à l'égalité de tous et de chacun, on aura beau promouvoir la plus large égalité et la plus grande universalité des droits et des devoirs (et il le *faut* impérativement), on ne parviendra jamais à supprimer « les larmes » et les souffrances et le déchirement éthiques de sujets égaux pris dans le lien social le plus démocratique et, par là, anonymisés. On voit alors comment la question du rapport entre éthique et politique se noue (et j'en viens, là, très vite, à ta troisième question). Après le dé-visagement de la justice et de la démocratie, comment le visage va-t-il de nouveau s'envisager ? Je précise ici que cette interrogation est méthodologique et descriptive (« après », « de nouveau »...). De fait, le visage ne quitte jamais la scène politique – c'est une sorte de corollaire de la proposition lévinassienne selon laquelle les tiers hantent le face à face. La très grave question du rapport entre justice et proximité, entre politique et éthique, qui, par elle-même est loin d'être nouvelle ou inédite, s'en trouve re-posée dans des termes très radicalement nouveaux. Ce que Levinas ouvre pour la pensée, sur ce point, c'est ceci (qui n'est pas très simple) : entre politique et éthique, le lien est extrêmement étroit, intriqué, resserré et il n'est au pouvoir de personne d'en faire fi en « laissant la politique à elle-même », par une sorte de lâche abandon « éthique » (!) de la politique, tel qu'il se profile massivement aujourd'hui dans la bonne conscience généralisée, la satisfaction de soi et la vertueuse morale outragée par la (les) politique(s). Or, en même temps, Levinas nous instruit de ce que, entre ces deux registres, l'éthique et la justice, il n'y a nulle homogénéité – au contraire, leur hétérogénéité est si profonde et massive qu'on ne peut jamais « passer » de l'une à l'autre. Il n'y a pas de transitivité qui nous permettrait de penser aisément la conversion, le transfert, la traduction de l'éthique en politique. Sont ainsi récusés les grands modes sur lesquels ce rapport a été pensé le plus souvent : la déduction, la dérivation, la dialectisation. Je renvoie aux développements du livre sur ces points.

Ce qui ainsi nous échoit, c'est donc de « faire traduction de l'intraductible ». C'est cela qu'il faut penser, c'est cela qu'il faut « faire », à partir des quelques indications fournies par Levinas. Pour aller droit à ma conclusion, depuis le complexe syllogisme articulé 1. l'injonction de ne pas laisser la politique à elle-même et 2. l'impossibilité de transiter l'éthique, le duo, dans la politique, dans le travail de la multiplicité, je dirais la chose suivante. Si rapport il y a entre les deux, il n'est pas un rapport, car il est régi par ce qu'on pourrait appeler la règle de l'interruption. La politique interrompt l'hybris éthique, elle vient déranger le dérangement du face à face – et c'est « juste ». L'éthique du visage vient aussi interrompre

la politique dans sa pseudo-autonomie, en l'empêchant de tourner en rond et de s'enkyster en une totalité mimétique. Plus un régime politique laisse place et jeu à ces séries inégales d'interruptions, plus il est capable d'en ouvrir la dramaturgie et d'en supporter l'intenabilité, plus il est démocratique, étant bien entendu qu'il ne le sera jamais assez. Une politique démocratique, c'est une politique qui s'autoréfléchit dans un 'je ne suis pas démocratique'. Plus elle se croit juste, moins elle l'est. Moins elle se laisse interrompre par l'éthique, plus elle est injuste.

DCL : Je prends également très au sérieux le questionnement politique du rapport éthique, et c'est pourquoi, dans un dossier consacré à une réflexion sur la « désorientation », il me paraît important de s'arrêter sur Levinas et de reprendre la question du tiers, de la tertialité, en la déplaçant aussi sur le terrain de l'histoire. Le nouage entre éthique et politique, l'impossibilité que tu pointes de transiter l'éthique dans une perspective de multiplicité, le dérangement provoqué par l'interruption du face à face comme ce qui signale le moment politique d'une suspension de l'hybris, et inversement, la rencontre du visage qui défait autant la souveraineté du politique que la phénoménalité même de la gloire de l'ipséité, le temps du même, toutes ces modulations du tiers sont à proprement parler intraductibles mais s'ouvrent sur une ce que tu appelles une inspiration éthique du politique. J'aime beaucoup ce motif de l'inspiration auquel Levinas était très attaché. Il dit bien l'écart irréductible et irrésorbable qui sépare le visage de la communauté des tiers. Il dit bien aussi le risque, le beau risque qu'encourt ce que Levinas nomme « le passage au temps de l'autre » qui chez toi devient quasiment l'inspiration au temps de l'autre donnant le ton et le temps à la structure répondante. Mais justement, cette impossible transitivité de l'éthique n'est-elle pas le lieu de l'inthématisable, une manière pour Levinas de mettre aussi en défection la phénoménalité du passage interruptif que tu replies sur une lente traduction de l'un dans l'autre ? Cela ne va pas, tu t'en doutes, sans poser quelques problèmes, car chez Levinas, le passage de l'un dans l'autre, le « l'un-pour-l'autre », autrement dit, ce qui à aucun moment ne se laisse circonscrire à une logique de réciprocité ou d'interchangeabilité est, non seulement la structure éthique de la subjectivité - c'est à dire, selon Levinas, « la signifiante même de la signification »² - mais c'est aussi la langue de l'éthique, une langue qui continue à parler en grec des principes que la Grèce ignorait. Cette langue, qui semble accorder tous les droits au visage, qui exige que ce dernier soit dévisagé, a aussi pour vocation d'interrompre le registre de l'universel qui est celui des philosophies politiques. Je dis bien interrompre, je ne dis pas qu'elle s'en débarrasse, ce serait tout simplement impossible et, dans tous les cas, ce n'est pas l'intention de Levinas. Or, cette langue désoriente sérieusement le dispositif des philosophies politiques. On ne la transpose pas aussi facilement d'un registre à l'autre. Elle n'est pas non plus une instance de dérivation - ce que tu montres très bien dans ton livre. Avec elle, est convoqué tout à la fois la démesure de la substitution et la justice. La langue éthique et éthico-talmudique chez Levinas, et c'est pourquoi elle est si singulière et réfractaire à la rationalité morale, est sans doute la seule à se charger de ce que l'on pourrait appeler un double commencement, sur lequel viendrait se greffer une série d'interruptions qui, dans l'idéal, ne devrait pas s'interrompre, afin de ne pas courir le risque d'oublier la responsabilité illimitée envers autrui, celle-ci pouvant être à son tour interrompue par le retour d'un ordre moral et politique précisément. D'ailleurs, tu dis bien dans ton livre : « ni transit, ni dialectique, ni passage »³. Une vraie désorientation, qui implique, malgré tout, une articulation, et non pas un sens, entre éthique et justice. Sans processus déductif, comment s'opère l'articulation, et comment ne pas laisser la politique à elle-même du point de vue de ce que tu appelles le « traductif » ? J'ai tendance à penser que

² Je renvoie ici au livre de Didier Franck, *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2008.

³ *Ethique et expérience...*, éd. cit., p.63.

la structure éthique de la subjectivité résiste à ce nécessaire traductif, et je me demande si elle ne serait pas plutôt l'impossible traduction de l'impensé du politique ; un impensé incontestablement hyperbolique ? L'asymétrie, la langue, la structure de l'éthique seraient alors tout simplement intraduisibles sans pour autant annuler l'appel à cette traduction. Levinas est toujours au-delà de ce que l'on cherche à traduire, car pour traduire, il faut bien viser. A moins que tu penses ici à un mouvement infini de dits et dédits. Il y aurait alors comme une sorte de morphologie traductive très paradoxale puisqu'elle ne se laisserait saisir que pour autant que le mouvement de saisie serait simultanément un mouvement de dessaisie. Je pense subitement au roman de Robert Musil, *L'homme sans qualités*, dans lequel rien ne se laisse transposer ou traduire au registre du monde phénoménal. L'instant est si insaisissable qu'il finit par s'excéder lui-même de ses propres qualités. L'instant est assigné par l'instant. Il y va d'un dés-inter-essement structurel de ses qualités. De même, chez Levinas, l'interruption est assignée par l'interruption. Le traductif doit-il alors, à chaque instant, inventer les modalités de sa traduction ? Doit-il, lui aussi, se laisser porter par une inspiration ?

GB : Mon argument, dans le chapitre central du livre, se déploie sur deux registres, il essaie de suivre deux voies qui ne sont ni complémentaires ni successives ni parallèles. S'il s'agit bien, pour penser l'impossible rapport éthique / politique, de « faire traduction de l'intraductible », c'est donc qu'on ne peut s'avancer vers ce questionnement qu'en en tenant les deux bouts : *faire traduction* comme requête politico-morale, mais faire traduction sans garantie ni assurance puisque ce qu'il s'agit de traduire, c'est un *intraductible*. C'est cela, faire de la politique, pour qui s'y engage de façon pratique. Rien ne me paraît plus déplaisant et suspect aujourd'hui que les représentations de l'agir politique qui le jugent et le jaugent comme s'il se déployait dans un milieu chimiquement pur dans lequel nulle résistance ne viendrait le contrarier et où il suffirait d'appliquer mécaniquement un programme pour en obtenir les effets promis. Je comprends bien qu'il soit utile et indispensable de tordre le bâton dans l'autre sens, par rapport à la politique trivialisée comme « art du possible », voire exercice de la combine -mais à condition de ne pas essayer d'y substituer une sorte de science du nécessaire qui mesurerait sans cesse les actions, les situations, les conjonctures selon une règle unique et uniforme, laquelle, en fin de compte, se dope souvent à la « moraline ». Par exemple, refuser purement et simplement que les abominations puissent se « hiérarchiser » me semble confortable, moralisateur à l'extrême et très peu politique au fond. Le mot est évidemment hideux, il ne s'agit pas de « hiérarchiser » –mais il faut bien essayer de se rendre attentif aux formes différentielles et concrètes de ce qui nous indigne et nous scandalise, de l'injustice dont le refus précède le comprendre. Autrement, comment lutter concrètement contre telle ou telle injustice, comment le faire sans en apprécier la spécificité, l'irréductibilité à telle ou telle autre afin de mieux en déterminer les moyens et les façons de la contrecarrer. Par conséquent il faut faire de la politique et s'avancer en mesurant tout à la fois son urgence implacable, face à l'intolérable qui la suscite, et la déception inévitable qui risque de s'en suivre –risque, précisément, qu'il faut courir. Il n'y a pas en l'occurrence de principe de précaution. Il y a une quasi-règle de précession par l'éthique, laquelle demeure aveugle à qui fait de la politique ou traduit un texte. Ce n'est pas pour rien que la trahison est régulièrement imputée aux politiques : on peut et on doit l'entendre au sens moral habituel bien sûr, et la condamner, mais je suggère de la saisir aussi au sens de *traduttore traditore*. Or la langue des hommes politiques, des hommes d'Etat, des militants, n'a que très rarement l'audace de se dire comme traduction, venue d'ailleurs, d'avant soi. Elle voudrait toujours s'autonomiser en une pratique strictement inaugurante et originée en soi, souveraine et efficace par soi seule. Il y a dans le faire politique une trahison nécessaire, liée à la finitude d'une pratique, comme dans une traduction, avec ses insuffisances, ses manqués, ses aplatissements. Je tiens donc

pour ma part qu'il faudrait penser cette 'trahison' de l'événement, comme un caractère structurel. C'est bien plus important et décisif que de s'en tenir à une 'fidélité' non questionnée. Un certain éloge de la trahison est requis, à la condition de s'entendre sur le mot, évidemment, à condition donc, pour rappeler le fond lévinassien sur lequel tout ceci se détache, à condition d'entendre donc la trahison comme ce que le dit politique « trahit » du dire d'où il provient et qu'il ne soupçonne même pas. Le « il faut » lévinassien (« il faut » la justice, la philosophie, le droit, etc.) signifie très bien cette nécessité sans norme, son urgence absolue et ce qui y pointe déjà de désappointement, de risque, comme je disais, voire de catastrophe. Il faut « faire de la politique » et s'en dispenser par in-différence ou sur-différence (entre éthique et politique) est toujours ruineux, et plus encore dans certaines circonstances particulièrement brûlantes ou douloureuses. Par ailleurs il est requis d'exercer ce faire dans la certitude pratique de la non-autonomie du politique.

Sous cet aspect, la politique est notre destin, pour reprendre un mot fameux, c'est-à-dire l'arène où nous sommes saisis par notre finitude même, où nous avons sans cesse à reprendre, à comprendre et à désapprendre, à faire, à défaire, à refaire. C'est la raison pour laquelle le paradigme traductif m'a paru si approprié pour parler de ces choses, avec Levinas, au-delà de Levinas. En effet, on ne pourra jamais cesser de traduire. Je songe aux traductions françaises de la *Phénoménologie de l'esprit*, un exemple parmi beaucoup d'autres. On sait bien qu'un texte de cette densité exige d'être re-traduit tous les 30 ou 40 ans, c'est-à-dire qu'il faut impérativement réinventer les modalités de sa traduction, comme tu le dis, changer de mots pour dire la « même » chose, la chose même de Hegel. Mais il est dans la nature de toute traduction que de s'inventer et de se réinventer. C'est ce qui me permet de répondre à ta question : ce qui est à traduire résiste à la traduction et la traduction est une façon de vaincre cette résistance, victoire éphémère car encore et toujours à reconquérir. Le propre du traductif, c'est qu'il est interminable, il doit sans cesse se recommencer, il est fait de vagues échouées sur la grève qui toutes ensemble composeraient un mouvement infini et infiniment recommencé, une désorientation qui réoriente constamment, aussi. Prise dans la traductibilité de son dire éthique, prise dans cette impossibilité de réduire ce dire, la politique n'est déjà plus « laissée à elle-même ». Le paradigme traductif signifie à la fois que la politique est une traduction, une sorte de « traduit de l'éthique », comme on le dirait d'une langue étrangère – sauf que cette langue n'est pas exactement une langue, comme peut l'être la politique. Le poète Joë Bousquet avait donné à son journal le beau titre de *Traduit du silence*. La politique est comme traduite d'un silence ou d'un absolu, d'un dire. Elle est un dit, une trahison, une tension entre sa provenance ignorée et sa destination absente, l'« œuvre » dont elle ne sera jamais contemporaine. C'est ce qui la précède sans cesse et c'est aussi ce qui en sortira qui constituent pour elle un impensé.

Une politique juste – au sens de la Justice qu'« il faut » – tiendrait donc de cette « restitution de la franchise première » par quoi Rimbaud qualifie la « démocratie » dans un passage des *Illuminations*. Cette « restitution » procède d'une multiplication démocratique des particularités ou des particularisations traductives de la « franchise première ». Toute la difficulté consiste à restituer une franchise dont on ne sait rien, à traduire depuis une page blanche, une écriture effacée. Cette difficulté, c'est la démocratie elle-même qu'il ne faut pas « laisser à elle-même ». Par où l'on voit, je crois, que la politique tout à la fois consiste en une universalisation des maximes subjectives et objectives mais que cette consistance est toujours particulière, liée en profondeur à son caractère traductif. La politique ne peut pas, par conséquent, ne pas être une pensée des circonstances de l'agir, « une analyse concrète d'une situation concrète » comme on disait jadis. Sans quoi, elle n'est plus une politique, mais un principe d'indétermination qui peut aller jusqu'à distribuer une même substance (le capital, par exemple) sous des accidents divers mais substantiellement identiques, la démocratie et le fascisme, les CRS et les SS, Guantanamo et Auschwitz. A partir de là, on touche un point

d'aveuglement plus ou moins volontaire qui finit par inhiber effectivement toute action politique « concrète ».

DCL : La politique comme traduction d'un silence ou d'un absolu, n'est-ce pas une autre manière de dire que tu ne crois pas à la philosophie politique ? D'où ton intérêt pour Levinas qui porte l'exercice de la philosophie au-delà de ses propres contenus, qui les déplace, et ce faisant, les désynchronise de leur socle pour creuser, percer, explorer, traduire peut-être cette structure éthique de la subjectivité. La philosophie de Levinas ne va pas d'un point à un autre, elle ne va pas de la philosophie à la politique par exemple. Elle va, comme tu le dis très justement, « de la philosophie à la philosophie »⁴. Tu opères ici une sorte de renversement. C'est comme si toute requête politique entraînait dans un rapport d'opposition avec l'éthique, sauf à être, comme tu le dis, une « pensée des circonstances de l'agir », autrement dit, une pensée autonome qui engage l'empiricité des événements et qui vient interrompre violemment les modalités de tout apparaître. Je ne sais pas si tu seras de mon avis, mais il me semble que sur ce point Levinas croise partiellement Arendt, qui a toujours soupçonné la philosophie de ne pas être innocente. Elle va jusqu'à fustiger l'expression 'philosophie politique', la considérant comme une « *contradictio in adjecto* »⁵. Dans ce célèbre entretien télévisé avec Günther Grass réalisé en 1964, elle explique très bien ce moment de disjonction entre ce que tu appelles un « principe d'indétermination » et l'agir politique, « l'analyse concrète d'une situation concrète ». Je cite juste un moment de cet entretien qui recoupe admirablement bien ton extrême vigilance, voire méfiance à l'endroit de ce « point d'aveuglement » qui guette toute politique qui ne relève pas de ce geste rimbaldien auquel tu te réfères, « la restitution de la franchise première ». – que l'on peut aussi entendre comme l'inspiration éthique, poétique même, prophétique aussi, qui fait que la réponse devrait précéder la question :

« La différence tient à la chose même – écrit Arendt. L'expression 'philosophie politique', que j'évite, est déjà extraordinairement chargée par la tradition. Lorsque j'aborde ces problèmes, que ce soit à l'université ou ailleurs, je prends toujours soin de mentionner la tension qui existe entre la philosophie et la politique, autrement dit entre l'homme en tant qu'il philosophe et l'homme en tant qu'il est un être agissant ; une telle tension n'existe pas dans la philosophie de la nature. (...) Je veux prendre en vue la politique avec des yeux pour ainsi dire purs de toute philosophie »⁶.

La philosophie politique qui, selon le modèle du mythe de la caverne, redescend de la lumière du ciel des idées pour atterrir dans la cité, ne peut pas se laisser séduire ou attraper par le propre d'un traductif intraductible. Au fond, la politique telle que tu la décèles chez Levinas exige qu'on ne laisse pas passer la réponse. Elle exige une rencontre avec la justice. Je pense que c'est la raison pour laquelle tu pousses l'argumentation jusqu'à dire que la politique est notre destin. Il y va d'un total et radical rapport à l'extériorité de ce qui vient, auquel l'agir politique répondrait, lui aussi, « hineni » (me voici). Je voudrais revenir sur ce moment névralgique chez Levinas où la justice elle-même est dévisagée au point d'interrompre la structure éthique de la subjectivité. Ce moment est-il pour toi ce qui ouvre la possibilité de penser la politique ou bien cette ouverture est-elle déjà constitutive du face à face comme le sont les tiers ? Je constate d'ailleurs que tu as davantage recouru au féminin (la politique) qu'au masculin (le politique). Cet emploi majoritaire du féminin signifie-t-il quelque chose de précis ?

⁴ *Ethique et expérience...*, éd. cit., p. 11.

⁵ *Journal de pensée*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2005, p.278.

⁶ *La Tradition cachée*, ed. Christian Bourgois, Paris, 1987, pp. 222-223.

GB : Je me contente de reprendre la distinction très classique et habituelle entre la politique comme sphère d'un agir pratique et le politique comme instance articulée à d'autres instances dans un tout pensé. Si l'occurrence « la » politique est de plus forte fréquence, et il est remarquable que tu l'aies noté, c'est bien parce que ce que je voudrais essayer de comprendre, depuis l'irréductibilité et l'an-archie de l'éthique, relève bel et bien d'un faire, d'un agir, d'une pratique qui ne serait pas prédéterminés par des valeurs, des lois, des normes, des règles. Il me semble que Levinas ne cesse de nous conduire jusqu'à cette réflexion, jusqu'à ce point où il importe que l'agir lui-même invente dans l'instant sa modalité, ou plus exactement qu'il agisse avant de se donner une règle –sans exclure, bien au contraire, qu'une règle puisse se formaliser depuis cet agir sans règle et après qu'il a agi. Levinas nous en indique la direction, il nous fournit quelques instruments et nous engage, avec ce maigre mais précieux viatique, à aller de l'avant. C'est donc un domaine relativement peu exploré. Mais je suis loin d'y être seul –car, comme je le disais, tout dans Levinas pousse à réfléchir dans ce sens, c'est-à-dire à ne jamais négliger que, si autrui se tient dans une transcendance démesurée, je ne peux lui répondre que dans l'immanence la plus matérielle, et je dirais même dans l'empiricité la plus concrète. C'est très singulier : Levinas oriente son lecteur vers ce domaine, mais il désoriente heureusement et en même temps toute tentative de philosophie politique. Il y a au moins une chose dont nous sommes prévenus, en effet. Il s'agit bel et bien de penser quelque chose d'une politique « justicielle » et il y a même là une exigence morale, emportée moins par le face à face et la proximité du visage que par le « cri » des tiers qui réclament égalité, liberté et fraternité. On est déjà en plein dans la difficulté que je n'ai pas la prétention d'avoir levée et qui tient exactement dans la question telle que tu viens de la formuler. Je voudrais simplement la circonscrire et indiquer quelques éléments pour tenter de la clarifier –et en aucun cas de la régler.

D'abord, il faut bien noter que la pensée du et de la politique vers laquelle on s'achemine depuis Levinas ne saurait avoir le statut d'une « philosophie politique » (et à cet égard le rapprochement que tu viens de faire avec Arendt est parfaitement bienvenu, même si le commun déni d'une « philosophie » politique engage pour l'une et pour l'autre des enjeux très différents). La philosophie politique se constitue historiquement autour de l'autonomie de son champ, elle se fonde sur la rationalité des sujets politiques et de leurs décisions, elle thématise la souveraineté des rapports qui organisent leurs relations. Disons qu'elle ordonne le politique selon un régime de pensée particulier lequel, il est vrai, est dominant, c'est-à-dire universel, dans notre tradition philosophique. L'autonomie du politique comme instance et la rationalité, plus ou moins rusée, des actions politiques constituent l'assise de ce régime de pensée qu'est la philosophie politique. On comprend pourquoi la question de l'origine du corps politique, dans le contrat par exemple, ou de son articulation avec l'histoire, selon une téléologie déterminée, y sont des thèmes majeurs. C'est ce même postulat de l'autonomie et de la rationalité qui permet de produire une description normative du meilleur régime ou de proposer une axiologie qui tenterait de déduire des valeurs depuis la mise en commun du non-identique, depuis la mise ensemble dans un lieu des singularités hors-lieu, comme dit à peu près Levinas.

Or la pensée de Levinas commence par dégager la réponse de responsabilité, dans le sens éthique où il la propose, de tout cadre juridico-politique. La réponse éthique n'est pas de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une fonction, au représentant de la loi par exemple, à un supérieur hiérarchique qui ne tient son rang que de la fonctionnalité globale dans laquelle il prend place. Mais en bonne démocratie nul n'est tenu d'obéir à une personne. L'obéissance hiérarchique est préalablement réglée par le consentement à un code général. La responsabilité éthique est toute différente. La situation qu'elle circonscrit se fait lieu hors les limites de la règle, hors normes et hors prescription. La responsabilité d'imputation est cadrée dans une signification dont la provenance est celle de la philosophie politique ou du droit : j'ai

à répondre de ce dont je suis l'auteur, j'ai à répondre de ce que j'ai fait « en toute conscience » et qu'il me faut donc assumer, à hauteur de ma subjectivité responsable. La responsabilité éthique est bien plus vieille que cette assomption. Le sujet répondant est saisi violemment par l'effraction d'un visage, ou d'une détresse ou d'un appel qui le préviennent et qu'il ne pouvait prévoir. Il est donc hors d'état de se rapporter à la règle de ses actes, il n'y en a pas, il ne peut se « raccrocher » à rien de substantiel ou de positif, il lui faut agir ou ne pas agir dans cette « prise », il lui faut devancer la loi en quelque sorte, avant toute concertation, avant toute « présence d'esprit ». D'un côté la philosophie politique pense l'universalité humaine de la responsabilité dans l'égalité des droits et des devoirs, de l'autre l'éthique de la responsabilité pense la réponse dans son unicité d'événement et l'appel comme adressé à ma subjectivité insubstituable, élue à l'instant de l'effraction. Personne ne peut m'égaliser ni me remplacer.

Il y a là un écart extraordinaire. Il ne peut pas être question d'être « pour » l'éthique et « contre » l'universalité de la règle ou bien « pour » le droit et l'Etat et « contre » la réponse à l'appel d'un unique. Cela n'aurait strictement aucun sens. La proposition de pensée lévinassienne consiste à déterminer autrui qui me fait face, son visage et son appel, et les tiers qui entourent sans répit le duo éthique, comme des figures exclusives et les ordres où elles s'inscrivent, la proximité, la Justice, comme des scènes hétérogènes ou des dramaturgies incompatibles mais incontournables. Entre les deux, aucune dérivation, médiation, transition – car alors ce serait la forme même de la philosophie politique qui reprendrait le dessus. Entre le visage et les tiers, il n'y va pas du tout de la même question qu'entre les individus et la communauté. Le visage ne se laisse pas subsumer dialectiquement dans les tiers. Dans le duo éthique, pas de tiers. Dans la multiplicité des tiers, pas de visage. Et pourtant, « il faut » que le duo éthique soit interrompu par la requête des tiers (c'est exactement cela qui fonde la légitimité de la justice) et « il faut » que l'égalité, le dévisagement et l'invisibilité soient interrompus par le ré-envisagement du visage. C'est le problème que j'essaie de thématiser dans mon livre. Je suis obligé d'aller vite –mais je pourrais dire qu'entre les deux scènes, « il faut » aussi se garder de chercher un ordre de déduction, une règle de passage de l'éthique à la politique. Il faut bien plutôt, c'est en tout cas l'injonction que je lis à partir des quelques linéaments que je trouve chez Levinas, essayer de penser entre ces requêtes et leurs temporalités différentielles des désemboîtements, des décalages, des interruptions, soit des modalités d'*inspiration* ou de *restitution* qui ne se laissent jamais accomplir pleinement et qui sont donc interminables. Par là, on pourrait déterminer des régulations « faibles », précaires et rectifiables : une politique juste serait une politique toujours interruptible et travaillée, sans le savoir ni avoir à l'assumer complètement, par ce motif de l'inspiration ou de la restitution d'un premier, une franchise, une responsabilité, la mémoire du visage, qu'elle n'est même pas en état de soupçonner, et heureusement ; une politique injuste serait une politique plus soupçonneuse, justement, et qui tenterait par tous les moyens d'empêcher tout ce qui pourrait venir l'interrompre et la rapporter à autre chose qu'elle-même, plus ancien, et qui risquerait de la déstabiliser, de la désorienter –ce qui en fin de compte aura lieu quand même. J'ajoute encore que ce motif de l'inspiration et de la restitution, en tant qu'il barre toute synthèse et toute synchronie dialectisées entre le visage et les tiers, peut sans doute mieux accueillir les difficultés qui sont ici le legs de Levinas, celle en particulier qui résulte de ce que « l'entrée du tiers est permanente » ou que c'est déjà le tiers qui me regarde dans le visage d'autrui. Il me paraît en tout cas dommageable de forcer la solution en s'obligeant à choisir : ou bien les tiers y sont déjà, dans le duo, ou bien ils n'y sont pas encore. Cette question, si difficile dans le texte même de Levinas, me paraît plutôt exemplaire de cette « vérité en plusieurs temps » qui marque si fortement son mode de pensée –l'expression est dans *Autrement qu'être*. J'aurais tendance à considérer qu'elle en relève, justement, au sens où la « vérité » se tiendrait en l'occurrence dans les temps non assemblables de la proximité et de la justice –non-

ajointement qui n'exclut ni le chevauchement ni la dilatation ni le mouvement d'inspiration, de destitution et de restitution, mais qui ne fait que déranger en revanche la pure contemporanéité à soi des « moments » ressaisis dans une totalité fictionnée.

DCL : L'agir politique : cet idiome revient incessamment dans ta réflexion et tes écrits. Si on essaie de lui donner un autre visage, un des nombreux visages possibles, ne pourrait-on pas l'appeler « démocratie », plus exactement, dans la perspective qui est la tienne et qui croise tout à fois Levinas et Derrida, « démocratie à-venir » ? Dans la forme même de l'agir politique, la réflexion sur la démocratie est déjà insinuée. C'est pourquoi, il y a peut-être aussi autour de cet idiome, « démocratie à-venir », une étrangeté paradoxale qui consiste à penser que la démocratie n'est possible que comme impossible. Autrement dit, la mesure de la possibilité de l'événement politique (appelons-le « événement » si tu veux bien plutôt que « agir ») est donné par son impossibilité. C'est ce que j'appelle l'étrangeté paradoxale de la démocratie à-venir qui ne se laisse jamais ramener à la présence d'une démocratie effective, performative, et dont on ne pourra jamais faire non plus une identité ou une catégorie du politique posée une fois pour toutes. Cette démocratie à-venir ne relève-t-elle pas aussi du mouvement d'inspiration justicielle qui vient interrompre le face à face possible/impossible ? Interrompre la trame du possible, n'est-ce pas laisser venir la décision de l'autre, l'impossible – je maintiens ici l'idée que l'impossible ne peut jamais être le mien, mais est toujours l'impossibilité de l'autre en moi. Il me semble que la possibilité est passive devant l'impossibilité. Il y va aussi d'une asymétrie entre démocratie et démocratie à-venir sur laquelle j'aimerais t'entendre. Et puis, comme il s'agit aussi d'essayer de penser la désorientation, je voudrais te rappeler en conclusion de notre entretien cette petite histoire juive que tu aimes parfois à évoquer - l'histoire d'un maître qui dit à son disciple : ne demande jamais ton chemin, tu risquerais de ne pas te perdre. Si tu devais « traduire » cette sagesse biblique en méditation politique, qu'en ferais-tu ?

GB : Je ne répondrai sûrement pas à toutes tes questions –car toutes elles mériteraient de longs et utiles développements. Mais pour ressaisir, au moins en petite partie, ton propos et ses interrogations, et pour te répondre, je tâcherai d'articuler très brièvement trois mots contenus dans ta question : *agir, événement, démocratie*. Je ne les rabattrai pas purement et simplement les uns sur les autres. L'agir politique, l'action politique, s'ils sont lancinants comme tu le relèves, c'est qu'ils s'imposent à quiconque prend le plus sérieusement du monde tout ce qui est engagé par l'éthique au sens de Levinas. Impossible d'échapper à cet « appel du politique », au cri de justice des tiers. Ou alors l'éthique elle-même n'est plus éthique en quelque sorte, elle s'abîme en une sourde violence, en une sorte de non-réponse à tous pour mieux répondre à l'unique. Mais une fois cette requête instante de la politique, d'une action, d'un faire, posée et pratiquée, une fois engagée dans son champ propre, le risque est immense qu'elle se transforme en souveraine d'un royaume sans rivages. Une politique ainsi autonomisée ne peut que s'enkyster dans une illimitation funeste dont l'étatisme est la forme la plus marquée, la plus manifeste –et qui dans les conjonctures les plus extrêmes se donne pour la totalité elle-même, une totalité sans événement ou qui les contiendrait tous (j'ai toujours pensé que le banissement horrifié des « faits divers » dans les anciens pays de l'Est de l'Europe, dans leur presse ou leurs media, relevait de cette phobie de l'événement, de sa facticité et de sa diversité). Seule l'éthique, en tout cas seul quelque chose qui précède ou préconditionne la politique et pourrait parfaitement se nommer autrement d'ailleurs, peut enrayer ce processus, le barrer, le rappeler au dés-ordre en quelque sorte, à l'an-archie d'un précommencement, évidemment non-processuel, de toute politique. La politique consiste à oublier, elle ne se peut sans doute pas autrement, elle est commandée par une idéologie de la rupture et du progrès, du nouveau et du renouveau, du « ce ne sera plus comme avant » -et

cela vaut structurellement pour la droite comme pour la gauche. C'est qu'en effet, comme le disait Nietzsche, « toute action exige l'oubli ». Toute politique en tant qu'action exige une sorte d'oubli, d'oubli de l'avant, de la mémoire que l'on porte, d'oubli de soi aussi – non pas au sens d'une générosité ou d'une abnégation, mais au sens de l'oubli du passé. La politique constitue à bien des égards une sorte de temporalisation inauthentique par l'avenir, mais temporalisation quand même. Il faut donc la faire, en faire, « malgré tout » comme disait Rosenzweig, sous peine de laisser ce qu'on pourrait un peu pompeusement appeler le « mal » à lui-même. Mais il faut en faire en travaillant contre son hybris propre, sa tendance à l'autonomisation illimitée, son mal congénital. C'est en ce point que je verrais l'agir politique croiser et empêcher l'agir politique dans sa pseudo-souveraineté et son illusion de toute-puissance. L'événement désoriente sans cesse l'agir politique. C'est une pure effectivité qui n'est précédé par aucune possibilité et que la politique ne peut donc jamais déterminer a priori. C'est par là que la politique me semble l'emblème parfois tragique de la finitude. La politique n'a affaire au fond qu'à ça, à des événements, à des imprévus, des interruptions de tout ce qu'elle peut programmer, mais elle se dispose, se réfléchit et s'agit comme si elle en était l'organisatrice – c'est sa feinte, une feinte qui n'est pas forcément un calcul, mais une sorte de contrainte idiote. La démocratie ne représente à mes yeux ni un régime déterminé par des procédures (suffrage universel, etc.) ni un noble idéal et moins encore l'équivalent du Bien. Elle se laisse penser comme le mode toujours fragile par où ce rapport entre la politique et l'événement demeure plus ou moins ouvert, frêle passerelle jetée sur l'inscrutabilité du mal, si je puis dire – dans la mesure où le plus extraordinaire de la méditation kantienne, c'est l'aveu que nous ne saurons jamais d'où nous vient le mal radical. C'est pour cette raison qu'elle n'est pas ce vain mot qu'il est de bon ton de moquer – encore qu'elle le soit aussi, ce vain mot, bien sûr. La démocratie ne peut pas être autre chose qu'ambivalente, c'est impossible, c'est son impossible. Mais elle accueille, bon gré mal gré, de façon sue ou insue, sans pouvoir le nier jusqu'au bout même si elle y est portée, même si cette tentation est toujours présente, l'événement qui vient la désorienter, lui infliger parfois un terrible démenti. A venir, elle l'est toujours car on ne sait jamais, formule éminemment messianique, si tel événement ne l'entraînera pas vers une clôture de déni. Elle est cette forme singulière qui porte en elle sa fin, sans cesse et à tout instant. Je comprends donc très bien pour ma part que l'affect démocratique par excellence puisse être la mélancolie ou la tristesse saturnienne d'un Benjamin. Cette tristesse démocratique, cette allégorie de la rédemption, n'est pas du tout de l'ordre d'une neurasthénie, c'est une tendance de type archéologique à sentir ou à pressentir le souffle ou l'éclipse de l'événement, et bien sûr le cas échéant de l'événement catastrophique, dans le moindre présent plein et achevé, dans toute politique qui se veut et se croit démocratique, dans un monde qui s'imagine comblé et s'autoréfléchit comme tel. Dans cette conjoncture-là, on pourrait entendre le mot de Rabbi Nahman de Bratslav – que tu rappelles – comme une exhortation à ne pas craindre la perte, l'errance, voire la folie de la « démocratie » afin de trouver une autre voie que le chemin programmé et rectiligne de la... « démocratie ». C'est ce double sens très paradoxal, la démocratie contre la démocratie, qu'il faut essayer de tenir, c'est depuis cet à-venir ou cet au-delà-dans, que vaut une réflexion sur la question de la démocratie qui ne soit ni apologie du meilleur régime ni réduction à la forme vide.