



**HAL**  
open science

## Compte-rendu critique. Annabel Herzog, *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*

Mario Ionuț Maroșan

► **To cite this version:**

Mario Ionuț Maroșan. Compte-rendu critique. Annabel Herzog, *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*. *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes*, 2021, 31, p. 246-248. hal-03263737

**HAL Id: hal-03263737**

**<https://hal.science/hal-03263737>**

Submitted on 17 Jun 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## ***Levinas's Politics : Justice, Mercy, Universality. 1<sup>ère</sup> édition.***

ANNABEL HERZOG.

Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2020. xv + 208 p.

ISBN : 9780812251975

«L'homme qui écrit ne se contente pas de continuer la langue [...]. Il détruit, si l'on veut, la langue commune, mais en la réalisant. La langue donnée, qui le pénètre de part en part et dessine déjà une figure générale de ses pensées les plus secrètes, n'est pas devant lui comme une ennemie, elle est tout entière *prête pour* convertir en acquisition tout ce que lui, écrivain, signifie de nouveau. C'est comme si elle avait été faite pour lui, et lui pour elle, comme si la tâche de parler à laquelle il a été voué en apprenant la langue était lui-même à plus juste titre que le battement de son cœur, comme si la langue instituée appelait à l'existence, avec lui, l'un de ses possibles.»  
(Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 99.)

Il faut souligner, d'entrée de jeu, le caractère quelque peu surprenant de l'infrastructure du présent ouvrage : plus précisément, en ce qui concerne la question de la langue. Française et Israélienne, Annabel Herzog a rédigé et publié «Levinas's Politics» en anglais, traduisant les passages en langue française et en hébreu (p. xv). Herzog montre que dans ses lectures talmudiques le philosophe français d'origine juive lituanienne Emmanuel Lévinas, qui a choisi le français comme langue d'écriture – toutefois, le français n'est pas sa langue maternelle, c'est plutôt le russe –, propose une philosophie politique positive et cohérente, qui complète, révisé et dans un certain sens défie les analyses éthiques qu'il met de l'avant dans ses publications philosophiques et phénoménologiques («Totalité et Infini», «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», «De Dieu qui vient à l'idée», etc.). Dans ce contexte de déplacement entre langues et cultures, le lecteur fait face à quelque chose d'étonnant peut-être, mais aussi et avant tout de profondément riche et fertile : dont le contenu est complexe, abondant et varié.

Or, dans l'optique de jeter un éclairage supplémentaire sur la richesse du commentaire de Herzog en langue anglaise *du commentaire de Lévinas sur plusieurs autres commentaires* (p. 9), le présent compte-rendu s'appuie également sur la conférence «Emmanuel Lévinas et la politique. Justice, miséricorde, universalité» que Herzog a présenté en langue française cette fois, le lundi 5 mai 2020 en mode virtuel : organisée par le département de philosophie de l'Université de Lorraine et les Archives Henri-Poincaré (philosophie et recherches sur les sciences et les technologies), suivie d'une discussion féconde animée par Anna Zielinska, auxquelles j'ai eu l'opportunité de participer en tant qu'auditeur.

«Levinas's Politics» se présente comme une analyse originale de la philosophie politique de Lévinas. *Originale*, d'une part parce que l'ouvrage porte manifestement la marque spécifique de son auteur; de l'autre – et il convient d'insister sur ce point précis –, parce que Herzog opère un certain *renversement*.

En interrogeant la thèse partagée par les trois principaux camps d'interprètes de l'œuvre de Lévinas – qui appartiennent pourtant à deux écoles de pensée fondamentalement opposées –, selon laquelle les lectures talmudiques lévinassiennes constituent essentiellement des textes «religieux», voire des contributions qui réintroduisent le religieux dans la pensée occidentale (p. 6), Herzog retourne cette conception commune sur elle-même en changeant son sens au moyen d'une critique des lectures «religieuses». Autrement dit, Herzog s'oppose<sup>1</sup> aux interprètes «polarisateurs» (*école 1*) de la pensée de Lévinas qui avaient tendance jusqu'à récemment à séparer au moyen d'une frontière rigide l'œuvre en deux corpus (p. 3-4), soit le philosophico-phénoménologique (*camp 1*) et le talmudique (*camp 2*) :

One group regarded Lévinas as a philosopher and focused on his philosophical books, turning occasionally to the Talmudic readings for an illustration. The other saw him as an exegete of the Holy Scriptures, responsible for a renewal of theological concerns in the secularized Judeo-Christian world. Some radical readers, like Benny Lévy, even contended that the philosophical and the Talmudic works contradict each other (p. 3-4)<sup>2</sup>.

Elle s'oppose<sup>3</sup> également aux interprètes qui, en réponse à cette polarisation des études lévinassiennes, plaident aujourd'hui pour une lecture «regroupée» (*école 2*) de tous les réflexions du penseur puisque les différences entre les corpus lévinassiens semblent se situer sur le plan du style et non de l'essence (p. 4) : c'est-à-dire qu'au-delà des différences formelles qui séparent les traités philosophiques des commentaires talmudiques, il n'y a pas selon ces interprètes (*camp 3*) des contradictions entre les corpus, car ils véhiculent des significations qui convergent et qui se complémentent réciproquement.

En somme, les deux écoles, bien qu'opposées, partagent l'idée suivante : «that the “Jewish texts” are Jewish and that Lévinas's intention in writing and publishing them was to honor and follow the Jewish tradition. As a result, most studies of the Talmudic readings focus on the Talmud, wondering whether or not Lévinas's interpretations were faithful to Judaism in terms of method as well as of content and trying to understand his claim that he was translating Hebrew into Greek» (p. 6).

C'est pourquoi, à partir d'une perspective politique, «Levinas's Politics» attire l'attention du lecteur sur des lectures talmudiques lévinassiennes qui – contrairement à une opinion répandue selon laquelle la réflexion éthique de Lévinas porte en elle quelque chose d'apolitique, d'antipolitique, voire de complément étranger à tout questionnement politique – sont imprégnées de questionnements témoignant d'une philosophie politique qui se met en mouvement. Dans ces conditions, note Herzog, force est de constater que dans les lectures talmudiques, «ontology and politics are no less central than ethics» (p. 8). L'intérêt principal de cette «pensée en mouvement» est qu'elle s'appuie non seulement

sur l'idée selon laquelle, à un certain niveau, la problématique que pose l'appareil herméneutique talmudique est avant tout *politique*, mais également le fait que c'est précisément par le biais de cas paradigmatiques que les récits talmudiques mettent à disposition que Lévinas «illumine» sa réflexion éthique abstraite en lui insufflant un fondement concret (p. 3). Le politique, chez Lévinas, n'interrompt pas l'éthique, au contraire. Dès lors, ce que Herzog propose au lecteur en l'invitant à la suivre, c'est de faire face à une difficulté majeure de la philosophie de Lévinas : la relation entre éthique et politique.

Or, la philosophie éthique de Lévinas connaît aujourd'hui un destin plus ou moins curieux. Victime de sa «popularité», dans un certain sens, elle est à la fois bien connue et méconnue. Plus souvent qu'autrement, on la cite et on s'y réfère d'abord comme une philosophie du visage; ensuite, comme une philosophie de la rencontre avec autrui; enfin, l'enchaînement – de manière quelque peu hâtive – aboutit à la désigner comme une *philosophie de l'autre*. Pourtant, comme le rappelle Herzog dans l'introduction de sa conférence du 5 mai 2020, l'éthique lévinassienne n'est pas une philosophie de l'autre. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas l'autre qui compte; cet autre n'y est précisément jamais défini. Plutôt, c'est le sujet qui compte : c'est-à-dire, le moi et ce qu'il a à faire par rapport à l'autre, *pour cet autre*. Dans ces conditions, il est plus juste d'identifier la philosophie éthique de Lévinas comme une philosophie de la subjectivité. C'est donc à partir de la perspective du sujet, du moi, que la rencontre avec l'autre est décrite dans le mouvement de la philosophie éthique lévinassienne. L'éthique, chez Lévinas, renvoie précisément à l'impact que la rencontre avec autrui a sur le moi. La dimension de cette rencontre se situe ici au niveau d'un ordre absolu, d'un appel à la responsabilité.

Toutefois, note Herzog, ce n'est pas la seule dimension qui émerge de la rencontre avec l'autre : une autre se distingue du moment que le sujet ne rencontre jamais autrui tout seul. Autrement dit, le sujet y rencontre toujours *plus* qu'autrui : il y a toujours «plusieurs autres», insiste Herzog, qu'ils soient présents physiquement ou non. On est alors en présence de la dimension politique – Lévinas la désigne aussi par le concept de «justice». Cette autre dimension de la rencontre se distingue de la précédente :

Among three people, however, nothing can ever be absolute or transcendent; everything is thought, represented, or felt. It follows that while the ethical substitution has the authority of a religious command and implies the all-encompassing responsibility of the ego for the other, the relation between the ego and *several others* raises questions about duties and rights, namely, about sharing responsibility. Put simply, the presence of two people facing the ego inevitably leads to a calculation of what is due to each of them (p. 1).

Dans ces conditions, les deux dimensions de la rencontre, c'est-à-dire éthique et politique, se percutent.

D'abord, force est d'admettre que ce Herzog qualifie comme «the entrance of the third party» (p. 2), à savoir *le tiers* chez Lévinas<sup>4</sup>, en tant que ce qui semble se présenter comme un certain passage de l'éthique à la politique, entre (violemment) en contact avec la première dimension de la rencontre avec autrui. Autrement dit, cette *entrée du tiers* semble mettre en péril l'appel absolu à la responsabilité. Ensuite, Herzog attire l'attention du lecteur sur le fait que ce problème – lorsqu'on procède à une lecture attentive des écrits lévinassiens – n'est pas uniquement chronologique (p. 2) : car, selon Lévinas même, c'est comme si ce tiers est déjà présent dans la rencontre avec autrui du moment qu'il me regarde dans les yeux de l'autre<sup>5</sup>. Enfin, on constate d'ores et déjà que la structure et l'armature de toutes les relations, pour Lévinas, ne peut qu'être politique. Conséquemment, remarque Herzog, il n'y a pas de passage du «duo éthique» au «trio politique» (p. 2) puisqu'au commencement il y a déjà le trio : éthique et politique sont nécessairement noués, pour ainsi dire contenus l'un dans l'autre. Or, poser la relation entre ces deux dimensions de la rencontre de cette manière ne signifie pas pour autant que le paradoxe se résout, ou plutôt se dissout. «If the basic structure of human existence is *sociopolitical* life, namely, if life consists of ontological relationships between three or more people, why focus on the ethical face to face and define it as preceding all relationships?», s'interroge à ce moment-là Herzog (p. 3). Lévinas, loin de se détourner d'une telle difficulté, prend acte de la tension – «If everything terminates in justice, why tell this long story about the face, which is the opposite of justice?»<sup>6</sup> – et propose alors trois pistes de réflexion afin de tenter de réfléchir cette entrée du tiers :

The first reason is that it is ethics which is the foundation of justice. Because justice is not the last word; within justice we seek a better justice. That is the liberal state. The second reason is that there is a violence in justice. When the verdict of justice is pronounced, there remains for the unique I that I am the possibility of finding something more to soften the verdict... The third reason is that there is a moment when I, the unique I, along with other I's, can find something else which improves universality itself<sup>7</sup>.

Ces trois réponses proposées par Lévinas au «paradoxe de l'entrée du tiers» constituent à la fois le point de départ du présent ouvrage et l'organisation des parties argumentatives. C'est donc à la lumière d'une lecture minutieuse des lectures talmudiques lévinassiens que Herzog déploie son argumentation en trois temps : premièrement, l'éthique est le fondement de la justice; deuxièmement, la justice (ou politique) contient une violence nécessaire qui doit être modérée par la charité, la miséricorde – les deux termes renvoient au mot hébreu *חֶסֶד* (*hesed*)<sup>8</sup>, mot que Lévinas utilise dans ses lectures talmudiques, rappelle Herzog dans sa conférence; troisièmement, la justice, les lois générales et les aspirations nationales doivent être liées dans une tentative d'améliorer l'universalité elle-même.

«Justice, Mercy, Universality» structurent le présent ouvrage en trois parties – une pour chaque concept – et huit chapitres : de plus, il y a la conclusion «Lévinas's Concept of *Laïcité*» (p. 126-136).

Les trois premiers chapitres – «Chapter 1. The Talmudic Readings : From Literature to Politics» (p. 14-29); «Chapter 2. Lévinas's Conception of Politics in the Talmudic Readings» (p. 30-44); «Chapter 3. Lévinas's Critique of Social "Indifference"» (p. 45-54) – explorent l'idée d'une politique s'appuyant sur l'éthique pour s'améliorer, conférant alors à l'éthique un caractère «viable». Les lectures talmudiques de Lévinas portent à la connaissance du lecteur le fait que loin de supprimer et d'interrompre le moment de la dimension éthique, le politique lui donne plutôt sa «phénoménalité», insiste Herzog : l'éthique peut être uniquement possible en raison du politique. Herzog assoit alors la philosophie politique lévinassienne précisément sur les défis soulevés par les lectures talmudiques :

the [Talmudic] readings constitute Lévinas's challenge to his philosophy. By this, I mean a double challenge, as in what Derrida calls a "double genitive" : Lévinas's philosophy is challenged by the Talmudic readings, and itself presents a challenge, thanks to the Talmudic readings. This challenge will prove to be the substance of Lévinas's political thinking (p. 14).

Dans ces conditions, si la justice semble renvoyer chez Lévinas tantôt à l'éthique (*Totalité et infini*), tantôt au politique (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), Herzog repère dans les lectures talmudiques un troisième sens, témoignant d'une évolution dans le mouvement de la pensée lévinassienne : c'est-à-dire que la justice établit ici un rapport entre la dimension éthique et politique.

La question de la violence politique est au cœur des trois prochains chapitres : à savoir «Chapter 4. On the Necessity of Political Violence» (p. 55-63); «Chapter 5. Evil as Injustice» (p. 64-79); «Chapter 6. On Nature» (p. 80-94). Herzog extrait des lectures talmudiques une distinction fondamentale entre violence politique et mal – plus précisément, trois formes de maux : «Evil as Deprivation and Privacy» (p. 65-71); «Evil as Deception» (p. 71-76); «Evil as Animality» (p. 76- 79) : ainsi, la violence politique est complètement acceptée par Lévinas, du moment qu'elle combat le mal. Également, Herzog explore le rapport de la philosophie lévinassienne à la nature (p. 80-94) et propose une exploration du sens de l'idolâtrie chez Lévinas, en tant qu'adoration de l'être – c'est-à-dire de soi-même. Car, chez Lévinas :

the state, viewed as a metonymy of political power and institutions, is idolatry when it does not aim *beyond itself*, namely, when it adores itself. Politics is idolatry when its necessary violence is not intended to fight evil and strengthen ethics but is manifested in conquest and oppression. Whenever the

violence of the state fails to fight evil, or even does not limit itself to fighting evil, it becomes evil. In sum, idolatry is not a mere religious position, which would be obsolete in modern times. Idolatry infuses all forms of collective organization closed in on themselves – their people, their culture, their religion, their history. This closure is always expressed in aggression, which is why Lévinas can speak in the same breath “‘idols and tyrannies’”(p. 75-76).

L'idolâtrie, dans le mouvement de la pensée lévinassienne, reflète un certain déchirement : le lien nécessaire entre éthique et politique est alors fracturé, étouffant le *va-et-vient* de l'influence mutuelle.

Le septième et huitième chapitre, «Lévinas and the Modern State of Israel» (p. 95-107) et «Hegelian Dialectics and the Question of Messianism» (p. 108-125) respectivement, avec la conclusion, analysent la question de l'universalité. Pour ce faire, Herzog plonge le lecteur au cœur du dialogue avec Rosenzweig et Hegel : cette dernière partie de l'ouvrage ouvre la question du rapport de Lévinas au sionisme et à l'État d'Israël (*la défense* p. 96-99; *la critique* p. 99-103), et l'auteur examine également les concepts d'histoire (p. 116-122), de loi (p. 108-116), de messianisme et de laïcité. Sur le sionisme :

We can sum up Lévinas's positions on Zionism as he expressed them between the 1950s and the late 1970s in a few words. The modern State of Israel has a double meaning : it is the phenomenal realization of the social laws expressed in the prophetic narrative of the Bible; and it ensures the survival of the Jewish people, after fully a third of the Jews alive before World War II were murdered by Nazi Germany. These two meanings, or purposes, are the two sides of the same coin and cannot be separated. [...] For Lévinas, the modern State of Israel is not an ideal but a reality through and through, undoubtedly violent (because its political function is to ensure survival) and at the same time meant to realize social justice. To put it differently, ethical concerns cannot be realized without the support of political violence, which endangers these same ethical concerns (p. 103-104).

Ce chapitre consacré à la relation de Lévinas à l'État d'Israël est d'une grande importance : à partir d'une perspective critique, c'est précisément la question de la nécessité politique que Lévinas pose.

Or, le fait est qu'il y a chez Lévinas une dialectique entre éthique et politique : au prix de la pureté de l'éthique elle-même, le politique lui donne sa phénoménalité; l'éthique, de son côté, conduit le politique à se dépasser, ou du moins tenter de, dans une attente messianique, comme le montre Herzog,

qui n'est pas *ahistorique* mais bien enraciné dans l'histoire et surtout investi des valeurs européennes et françaises. Ainsi, dans ses lectures talmudiques, Lévinas introduit la «laïcité», concept français :

Lévinas's conception of *laïcité* is not a mere reformulation and "Judaization" of the French notion but a deep reconceptualization of it. Indeed, Lévinas replaces the clerical power rejected by the French *laïcité* with his ethics. As a result, his *laïcité* is not a refusal of religion's influence but a withdrawal of ethics for the sake of its phenomenality. This Levinassian version of *laïcité* is certainly not the only conception of a society open to people of different beliefs and origins. However, by contrast with liberal pluralism, it is not simply "open" to the others; it cares for them. It leaves room for their singularity, but not out of unconcern for what they do. This empathy was painfully missing in the historical process of the Emancipation of the Jews, as is clear from the ordeals of the twentieth century. Therefore, the extraterritorial norm of the political entity is not freedom but the mercy or kindness (*hesed*) depicted by Lévinas in his interpretations of singular situations, which constitute the Talmudic readings (p. 135).

À partir de là, il convient d'attirer l'attention sur un certain héritage français dans la philosophie politique lévinassienne. Il dialogue avec la philosophie française : la notion de laïcité est à la fois intégrée dans sa réflexion politique et critiquée. Dès lors, il faut ici entendre le concept d'héritage en un sens beaucoup plus large que l'usage étroit qui en est fait habituellement : c'est-à-dire en distinguant la part d'héritage intellectuel de la notion d'influence. Alors que l'influence ne représente que la partie passive de la relation – subir l'influence de son temps suppose d'en véhiculer les idées ou conceptions courantes –, l'héritage<sup>9</sup> est souvent de l'ordre de quelque chose par rapport auquel on est obligé de se prononcer, de prendre position et de réagir. En ce sens, Lévinas apparaît par conséquent comme un héritier dans la mesure où il doit composer avec l'héritage de la laïcité de son temps et qu'il doit se positionner par rapport à lui : cela va lui permettre de mettre sa philosophie politique en mouvement.

En résumé, la thèse de «Levinas's Politics» est la suivante : les lectures talmudiques de Lévinas ne sont pas seulement un «projet juif», elles constituent également quelque chose de plus que l'illustration de sa philosophie éthique, à savoir une véritable philosophie politique; et cette vision politique se présente, remarque Herzog, de manière différente de ce qui surgît brièvement dans les écrits lévinassiens consacrés à la réflexion éthique. *Différente*, notamment en raison du fait qu'elle acquiert dans les lectures talmudiques une portée positive, c'est-à-dire en inversant – *le renversement opère*



*ainsi*<sup>10</sup> – la conception négative de la chose politique en tant que négatrice de la dimension éthique de la rencontre. Dans ces conditions, la contribution du présent ouvrage est double, au moins : d'une part, l'interprétation soigneusement tisée par Herzog remet radicalement en question les lectures partielles et donc limitées de l'œuvre de Lévinas ; de l'autre, cela permet dès lors d'élargir la portée de cette œuvre en posant un éclairage important sur une dimension non-utopique de la réflexion lévinassienne dissimulée, en un certain sens, dans les lectures talmudiques négligées, se déroband sans cesse au lecteur qui n'est pas attentif à ce «ton qui exige qu'on s'affine l'oreille pour pouvoir l'entendre»<sup>11</sup>. Or, la grande force de «Levinas's Politics» est que son auteur s'emploie justement à tendre l'oreille à cette intonation et à suivre le plus fidèlement possible les indications que Lévinas a soigneusement semé pour son lecteur, telles des petites graines répandues sur la surface des textes afin qu'elles y germent.

Le lecteur qui s'intéresse à la philosophie politique juive, à l'articulation entre les champs de réflexions éthiques et politiques chez Lévinas, aux paradigmes politiques du Talmud, à l'histoire des idées et aux traditions philosophiques «continentales», trouvera des contributions importantes dans le présent ouvrage : notamment vis-à-vis des concepts de justice (politique), miséricorde (charité) et d'universalité. La publication de «Levinas's Politics» vient combler une vraie lacune dans la vaste littérature critique sur Lévinas et son rapport au politique. Dans ces conditions, force est d'admettre qu'il s'agit de l'un des ouvrages les plus éclairants et donc les plus importants sur la pensée de Lévinas depuis de nombreuses années : dorénavant une lecture incontournable dans les études lévinassiennes.

Cela étant posé, plusieurs interrogations jaillissent néanmoins au fur et à mesure des chapitres : particulièrement en ce qui concerne l'idée lévinassienne selon laquelle la dimension politique (trio – *le moi, l'autrui et le tiers*) de la rencontre, par opposition à celle éthique (duo – *le moi et l'autrui*), ne pouvant donc plus aspirer à la transcendance du moment éthique, ne peut que relever du registre de la négociation. Or, si le fondement de toutes les relations est (déjà) politique – le tiers est déjà présent dans la rencontre avec autrui du moment qu'*il me regarde dans les yeux de l'autre* –, sommes-nous pour ainsi dire condamnés à la négociation, forme de dialogue antagoniste (le gain de l'un constitue obligatoirement une perte pour l'autre) ? Nous est-il permis d'espérer une autre forme de dialogue – avant de recourir à la négociation, viser plus haut –, et à la place du seul compris le *bien commun* ?

Car si le politique consiste à répondre au conflit avec le dialogue, peut-être que toutes les formes de dialogue ne peuvent justement pas convenir<sup>12</sup>. Autrement dit, si dans le processus de négociation c'est le calcul qui prédomine (autour d'un «contrat», les parties s'efforcent de parvenir à un arrangement, à un accord, au sein duquel forcément il y aura des compromis et finalement, aucune des parties ne peut s'attendre à se sentir particulièrement à l'aise avec les accommodements qui en résultent), dans une conversation – l'autre forme de dialogue, qui n'est pas antagoniste – c'est plutôt l'écoute qui prévaut.

N'étant plus compris comme une occasion d'adversité, le moment politique incarne désormais l'opportunité pour des interlocuteurs qui s'opposent, ressemblant davantage à des amis qu'à des ennemis, d'écouter vraiment autrui de manière à se laisser éventuellement altérer dans sa propre position (et *vice versa*), pour éventuellement permettre aux interprétations échangées et au dialogue la possibilité d'arriver à une compréhension partagée. Dans le contexte politique actuel, tendu et violent, c'est peut-être cette écoute sensible qu'il faut rechercher afin d'espérer réaliser le bien commun. Certes, il y a quelque chose de fragile dans la conversation : mais si nous avons recours à la négociation d'emblée, on exclut aussitôt toute possibilité d'arriver à nos fins plutôt que de faire des compromis.

MARIO IONUȚ MAROȘAN      *Université Laval et Université de Montréal*

Compte-rendu critique publié dans *Canadian Jewish Studies/Études juives canadiennes*, vol. 31, 2021.

## Références bibliographiques

Blattberg, Charles, *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

———, *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.

———, «Exiger la reconnaissance ? », dans *La Reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques du pluralisme culturel*, sous la direction de Michel Seymour, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2009.

Gadamer, Hans-Georg, *L'actualité du beau*, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Éditions Alinéa, 1992.

Herzog, Annabel, «Lévy vs. Lévinas on Being Jewish», *Modern Judaism* 26:1, 2006, p. 15-30.

———, «Retour, retournement et souffrance chez Lévinas», *Tsafon* 53, 2007, p. 161-170.

———, «Emmanuel Lévinas et la politique. Justice, miséricorde, universalité», conférence organisée par le département de philosophie de l'Université de Lorraine et les Archives Henri-Poincaré (philosophie et recherches sur les sciences et les technologies), suivie d'une discussion animée par Anna Zielinska, 5 mai 2020.

Lévy, Benny, *Être juif*, Paris, Verdier, 2003.

Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1990.

———, *Totalité et Infini*, Paris, Livre de Poche, 1992.

———, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998.

Maroşan, Mario Ionuţ, *L'esprit de la philosophie de Martin Buber*, mémoire de maîtrise présenté en vue de l'obtention du grade de maître en philosophie politique, Université de Montréal, 2019, [URL : <http://hdl.handle.net/1866/22756>].

Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

Romerowski, S., «Que signifie le mot *ḥesed*?», *Vetus Testamentum* 40:1, 1990, p. 89-103.

<sup>1</sup> Selon Herzog, la première école de pensée échoue notamment sur ce point : «It is clear to me that for Lévinas, there is no irreducible difference between the philosophical and Jewish traditions, and that for him, they differ primarily in the realm of style and language. For Lévinas, philosophy speaks Greek, by which he means both Western philosophical language and an interest in essence or ontology. By contrast, the Jewish tradition speaks Hebrew, by which he means both the rabbinic mode of interpretation and a concern for transcendent otherness, which he called "ethics." Both philosophy and the Jewish tradition, however, deal with the relationship between the thrust toward sameness and the concern for otherness, that is, between ontology and ethics. At the end of the day, their central questions are very close» (p. 4).

<sup>2</sup> Herzog cite Benny Lévy, *Être juif*, Paris, Verdier, 2003. Elle renvoie également le lecteur à deux de ses études : (i) Herzog, «Lévy vs. Lévinas on Being Jewish», *Modern Judaism* 26:1, 2006, p. 15-30; (ii) Herzog, «Retour, retournement et souffrance chez Lévinas», *Tsafon* 53, 2007, p. 161-170.

<sup>3</sup> Au sujet de la deuxième école de pensée, Herzog rappelle à juste titre que Lévinas a laissé la question ouverte, affirmant que les deux corpus sont *philosophiques*, tout en insistant sur la distinction entre eux, «as expressed in his choice of different publishers for the two bodies of work and in his calling the readings his “confessional” writings» (p. 4) : et c’est précisément pourquoi «Lévinas’s emphasis on the distinction between the two kinds of works should be taken seriously. For one thing, as Michael Fagenblat is right to remind us, in his phenomenological writings “Levinas accepted the rules of the game of French philosophy and went at lengths to downplay or even deny the religious element of his thinking.” Yet beyond the constraints imposed by the French tradition, there are positive, substantive reasons to distinguish between the phenomenological and Jewish writings. The difference between them is not a function of the difference between Greek and Hebrew, or between the philosophical and Jewish traditions. Rather, the difference relates to the distinction between two philosophical concerns, namely ethics and politics. That is, the phenomenological books present a utopian and impracticable ethics, while the Talmudic readings reflect a political, and at times pragmatic, mode of thought. In a quite paradoxical way, therefore, Levinas’s ethical philosophy is formulated in what looks like a “Greek” body of work, whereas politics, which Lévinas put in the category of the ontological, is conceptualized in writings that, at first sight, focus on texts that are very clearly “Hebrew”» (p. 5).

<sup>4</sup> Lévinas, «Paix et proximité», dans *Les cahiers de la nuit surveillée, numéro 3*, Emmanuel Lévinas, éd. J. Rolland, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 345.

<sup>5</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche, 1992, p. 234.

<sup>6</sup> Lévinas, «The Paradox of Morality : An interview with Emmanuel Lévinas», dans *The Provocation of Lévinas : Rethinking the Other*, trad. A. Benjamin et T. Wright, éd. R. Bernasconi et D. Wood, Londres, Routledge, 1988, p. 175.

<sup>7</sup> En français : «Mais si toute chose trouve son terme dans la justice, pourquoi alors raconter cette longue histoire sur le visage qui est l’opposé de la justice ? La première raison, c’est que c’est l’éthique qui fonde la justice; parce que la justice n’est pas le dernier mot. À l’intérieur de la justice, nous cherchons une meilleure justice. C’est l’État libéral. La deuxième raison, c’est qu’il y a une violence dans la justice. Lorsque le verdict de la justice est prononcé il reste, pour le moi unique que je suis, la possibilité de trouver quelque chose de plus qui adoucisse le verdict. Il y a un espace pour la charité après la justice. Le véritable État démocratique trouve qu’il n’est jamais suffisamment démocratique; il lui faut toujours améliorer ses institutions. La troisième raison, c’est qu’il y a un moment où le moi, le moi unique à côté d’autres moi uniques, peut trouver quelque chose qui vienne améliorer l’universalité elle-même». Herzog a présenté cette traduction lors de sa conférence car la traduction publiée en langue française présente des problèmes, car il manque la deuxième raison du texte.

<sup>8</sup> En ce qui concerne le mot hébreu חֶסֶד et des pistes de réflexion sur sa signification, consulter S. Romerowski, «Que signifie le mot *hesed*?», *Vetus Testamentum* 40:1, 1990, p. 89-103.

<sup>9</sup> Voir Marc-Antoine Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.

<sup>10</sup> Un autre renversement est à souligner : inversant l’approche traditionnelle des interprètes de l’œuvre de Lévinas, Herzog engage son interprétation à partir des lectures talmudiques et se sert des écrits éthiques *a posteriori*, pour illustrer sa lecture.

<sup>11</sup> Voir Hans-Georg Gadamer, *L’actualité du beau*, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Éditions Alinéa, 1992, p. 166. Cité par Mario Ionuț Maroșan, *L’esprit de la philosophie de Martin Buber*, mémoire de maîtrise présenté en vue de l’obtention du grade de maître en philosophie politique, Université de Montréal, 2019, p. 47 [URL : <http://hdl.handle.net/1866/22756>].

<sup>12</sup> Blattberg, Charles, *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Blattberg, *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*. Montréal et Kingston, McGill-Queen’s University Press, 2009 ; Blattberg, «Exiger la reconnaissance ? », dans *La Reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques du pluralisme culturel*, sous la direction de Michel Seymour, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2009.