Note de lecture
William Edelglass, James Hatley et Christian Diehm (dir.),
Facing Nature. Levinas and Environmental Thought,
Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, 359 pages

GABRIEL MALENFANT

Jusqu'à récemment, offrir une lecture levinassienne de problèmes éthiques contemporains semblait plutôt mal venu, la question environnementale ne faisant pas exception à cette règle. En effet, mise à part l'importante contribution féministe à la littérature secondaire sur la pensée de Levinas, cette dernière a longtemps visé un raffinement interprétatif et comparatif, notamment par rapport aux autres grandes voies phénoménologiques du XX^e siècle (surtout Husserl, Heidegger, Derrida et Ricœur). Rappelons qu'Emmanuel Levinas, philosophe francophone d'origine juive lithuanienne, n'avait certainement pas pour objectif de fournir à ses lecteurs les outils d'une réflexion normative en éthique. Plutôt, sa pensée a pour but de renverser la priorité métaphysique de la tradition philosophique occidentale à travers un questionnement sur ses fondements : la philosophie première ne serait plus de l'ordre de l'ontologie, selon lui, mais de l'ordre de l'éthique, car tout *logos* — que celui-ci s'intéresse à l'être, à la connaissance ou à la vie politique — dépend d'une subjectivité qui se constitue à travers un rapport à l'altérité. Cette relation à l'autre est au fondement de tout rapport au monde, pour Levinas, puisqu'elle inaugure une exigence hyperbolique, soit celle de répondre à l'appel de l'autre malgré les contraintes, qu'elles soient intérieures ou extérieures au sujet. Autrement dit, même si je décide d'ignorer celui ou celle qui s'adresse à moi, je ne peux effacer la responsabilité pour cet autre, qui

m'échoit du moment que j'ai entendu son appel. Ainsi, Levinas remet en question la position méta-éthique selon laquelle nous ne pourrions être tenus à l'impossible, puisque selon lui, la responsabilité ne disparaît pas du simple fait d'une incapacité d'action. Au contraire, c'est cette injonction empreinte de responsabilité pour l'autre qui me singularise et me donne à être, pour le meilleur et pour le pire. Voilà comment, trop rapidement, certes, on pourrait résumer l'immense apport de Levinas à la phénoménologie et à la philosophie existentialiste du XX^e siècle.

Malgré cette percée éthique au sein d'un mouvement philosophique qui se définissait auparavant soit comme une entreprise de refondation rigoureuse des sciences dans la philosophie (Husserl), soit comme une tentative de retrouver un accès plus fondamental à l'être (Heidegger), plusieurs critiques furent formulées à l'endroit de la phénoménologie de Levinas, dès la publication de ses textes d'après-guerre. D'aucuns ont dès lors relevé ce qui fut considéré comme un ensemble de limitations injustifiées que Levinas lui-même avait imposé à sa philosophie, notamment par rapport aux incarnations de ce qu'il nomme « l'Autre ». Dans un premier temps, par exemple, dès les premières pages du *Deuxième sexe* (1949), Simone de Beauvoir critique le rôle que Levinas attribue au « féminin » dans *Le temps et l'autre*. En effet, en deçà du statut conservateur auquel Levinas relègue la femme en 1961 dans *Totalité et infini* (162-182), pourquoi fit-il d'elle l'autre de la conscience qui se constitue par l'altérité, dès 1947? Aussi, six ans après la publication de *Totalité et infini*, Jacques Derrida fera une seconde critique, plus complexe, du Levinas de 1961. Mais il est à noter que la même question essentielle lui est à nouveau posée : si le rapport à l'Autre correspond à la transcendance éthique du rapport humain à l'être et à la connaissance, pourquoi devoir penser l'Autre à travers certaines catégories clôturant cette transcendance? Pourquoi « le féminin » — mais aussi pourquoi « l'humain », justement? Pourquoi ces catégories qui enferment des rapports éthiques censés dépasser les

thématisations courantes permises par le *logos*? Comme le remarque Derrida en 1967 dans « Violence et métaphysique », si Levinas critique Martin Buber, c'est précisément parce que ce dernier conçoit la relation éthique comme pouvant « unir l'homme aux choses autant que l'Homme à l'homme » (Derrida 156 n. 1). Sa crainte est celle d'un oubli de l'autre pouvant être motivé par une idolâtrie des choses naturelles, par un enracinement « national » en un lieu devenant la fondation d'une identité homogénéisée ou par la jouissance égoïste et le repli sur soi. Levinas tentera tout de même de répondre à ces critiques, notamment par la publication en 1974 d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Mais la problématique centrale de la phénoménologie des relations éthiques, qu'initie Levinas, demeure toujours aussi prégnante et exigeante : *qui est l'Autre?*

Or, nous voici dans ce qu'il est maintenant convenu d'appeler la « troisième vague » de la réception de la philosophie lévinassienne (*cf.* Calarco et Atterton ix). Celle-ci se définit par une ouverture de la pensée de Levinas aux problèmes éthiques et politiques contemporains, moyennant la question de savoir, justement, qui est l'Autre. Participant à ce nouvel effort qui vise à dégager les dimensions sociopolitiques de la question de l'altérité en tant que fondatrice de la responsabilité, le récemment paru *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought* possède de nombreuses caractéristiques faisant de ce volume une lecture importante. D'abord, il est l'un des rares ouvrages entièrement consacrés à la question environnementale d'un point de vue lévinassien. Ensuite, bien que seulement deux des treize chapitres aient été publiés ailleurs, le collectif offre des articles écrits par plusieurs philosophes ayant déjà abordé cette question auparavant : le niveau d'expertise est donc élevé, malgré la nouveauté relative du sujet de recherche.

Ainsi, les premiers essais marquent une continuité avec la littérature existante au sujet du rapport de la philosophie de Levinas avec l'éthique environnementale. Christian Diehm, qui travaille sur la question depuis son court essai « Facing Nature » (2000), revient sur les interprétations possibles que l'on peut donner aux conceptions traditionnelles en philosophie de l'environnement à partir d'un point de vue lévinassien et vice versa. Levinas est-il un penseur que l'on peut qualifier d'anthropocentrique? Si oui, peut-on tout de même le lire autrement? Comment Levinas se mesure-t-il face aux éthiques de Peter Singer, Tom Regan, Paul Taylor, John Nolt ou Arne Næss? Bref, il s'agit d'un survol comparatif d'une variété de perspectives maintenant devenues classiques en éthique de l'environnement. Le texte est utile, car il montre pourquoi une éthique environnementale d'inspiration lévinassienne ne pourrait souscrire à l'idée de « valeur intrinsèque » de la nature. Mais à l'instar d'autres textes de Diehm, il eût été avantageux d'aller plus loin dans l'analyse de la théorie des valeurs en éthique environnementale, car la présentation demeure assez convenue. Heureusement, l'essai de J. Aaron Simmons (aussi paru en 2011 dans *God and the Other*) permet d'aller plus loin : Simmons suggère dans « Toward a Relational Model of Anthropocentrism » qu'une certaine attitude pragmatique proche de celle de Michael Walzer devrait nous mener à l'adoption d'un anthropocentrisme réformé par ce que nous apprend la phénoménologie lévinassienne, c'est-à-dire un anthropocentrisme relationnel qui prend acte des valeurs non instrumentales que l'on peut attribuer à la nature.

Cette stratégie peut être observée chez d'autres collaborateurs, notamment Diane Perpich, qu'on retrouve ici avec un chapitre publié pour la première fois en 2008 dans son excellent *The Ethics of Emmanuel Levinas* — chapitre qui a probablement influencé quelques collaborateurs, d'ailleurs. Bien que le débat au sujet de la possibilité de dégager une théorie politique de la

philosophie de Levinas ne soit pas tout à fait clos, Perpich propose, de manière claire et posée, que la dualité tragique de l'éthique (en tant que raison d'être du politique) et du politique (en tant qu'extension inévitable de l'éthique) ne peut être résorbée, d'où la nécessité de résister à la tentation de voir toute relation au monde comme relation à l'altérité radicale. L'éthique fondée en cette altérité est proprement humaine, selon elle, car la possibilité même de considérer l'altérité humaine *et* non humaine comme porteuse de valeur à la fois au sens éthique *et* politique dépend d'une subjectivité qui, elle, est humaine. Ainsi, ce n'est pas que l'homme soit le centre du monde, créateur de toutes les valeurs, mais bien que toutes les valeurs ne peuvent prendre un sens réellement éthico-politique que par le truchement des humains. Voilà l'intelligence nuancée de la proposition de Perpich reprise dans cet ouvrage. Elle est compatible avec d'autres contributions (en plus de celle de Simmons, mentionnée plus haut) : celles de Mick Smith, ouvrant un dialogue entre l'éthique de Levinas et la pensée politique d'Arendt, de Doug Halls sur l'animalité et de William Edelglass sur les changements climatiques. Toutes semblent reprendre à leur compte l'idée selon laquelle c'est par le politique qu'il faudra aborder la question environnementale, pour autant que celui-ci soit en mesure de prendre acte de sa fondation éthique. Notons qu'avec son essai, Smith poursuit lui aussi des recherches qu'il avait entamées précédemment en 2007 dans « Worldly (In)Difference and Ecological Ethics ».

Comme Diehm et Smith, Peter Atterton fait preuve de la même assiduité face à cette problématique philosophique. Ses premiers travaux sur le sujet se trouvent dans un collectif comparatif sur Buber et Levinas. En effet, dans « Face-to-Face with the Other Animal? » (2004), Atterton reprochait à Levinas son incapacité à reconnaître l'altérité de l'animal en tant que pouvant inaugurer la responsabilité éthique (contrairement à Buber, dans *Je et Tu*, en 1923). Tel que mentionné dans l'introduction de cette note de lecture, la remarque n'est pas nouvelle : après

tout, Derrida lui-même a écrit sur le sujet dès 1967. Dans le monde anglophone, mentionnons aussi l'argumentation similaire à celle d'Atterton étayée en 1997 par John Llewellyn dans *The Middle Voice of Ecological Conscience*. Atterton réitère cependant cette critique à l'aide d'une analyse de l'entrevue publiée sous le titre « The Paradox of Morality » (1986), dans laquelle Levinas semble exclure les animaux du cercle éthique, quoique de manière plutôt ambiguë. Ici, même si le texte répète l'essentiel de la critique formulée par d'autres et par Atterton lui-même en 2004 (sans toutefois faire référence à Buber, cette fois), on note une certaine progression dans ses recherches, car il montre davantage en quoi Levinas est, peut-être malgré lui, bien outillé pour aborder de front la question du statut éthique de l'animal. D'ailleurs, Eric Sean Nelson, dans « Levinas and Adorno : Can There Be an Ethics of Nature? », conclut aussi qu'il est possible d'utiliser les outils lévinassiens pour aller au-delà de ce que l'auteur a proposé eu égard à l'éthique animale. Les textes de Deborah Bird Rose et d'Edward F. Mooney participent eux aussi à cette réflexion au sujet de l'utilisation du concept lévinassien de « visage » au sein d'une éthique animale ou environnementale plus large.

Ted Toadvine et Silvia Benso, quant à eux, s'intéressent moins à la question de savoir si « l'Autre » lévinassien peut être un animal non humain, qu'à la relation qu'entretient Levinas avec la nature au sens large. Dans certains textes, notamment « Heidegger, Gagarine et nous » (1961), Levinas tend à se montrer enthousiaste face aux avancées technologiques, et ce, au détriment d'un retour à la nature qu'il qualifie d'« idolâtrie » d'un monde non humain. Aujourd'hui, face à un péril environnemental devenu bien réel, cette critique ne peut que nous paraître étrange (à ce sujet, cf. Peperzak). Mais comme Toadvine le montre bien, c'est que l'éthique de Levinas, puisqu'elle est marquée par l'idée de transcendance, dépend d'une certaine séparation de l'humain et de son lieu, et donc de la nature. Ainsi, utiliser Levinas d'un point de

vue non anthropocentrique ne serait pas particulièrement avantageux pour ceux voulant défendre ce point de vue, selon Toadvine, car bon nombre de philosophes privilégiant cette approche proposent au contraire la dissolution de la limite entre la nature et l'être humain. Néanmoins, en contraste avec ce que suggère Toadvine, Benso fait une lecture plus positive de la philosophie de Levinas pour l'éthique environnementale. Comme elle l'avait fait en 2000 dans *The Face of Things*, elle met l'accent sur l'importance constitutive que Levinas accorde aux éléments et à la nature dans ses écrits. Elle reconnaît tout de même certaines lacunes dans sa pensée, notamment son refus d'accepter que ce qui n'est pas humain recèle un potentiel éthique; mais elle tente de démontrer qu'il est justement possible de dégager cette dimension éthique supplémentaire à partir des écrits de Levinas même s'il n'avait pas envisagé cette possibilité lui-même. Benso propose ainsi une position complémentaire à celle d'Atterton.

En conséquence, il est possible de résumer l'objet du collectif par une division de la problématique en trois axes de recherches principaux : (1) la question du visage en tant qu'inauguration de l'éthique (Atterton, Rose, Benso, Nelson, Mooney); (2) le rapport de la pensée lévinassienne à la théorie des valeurs en éthique de l'environnement (Diehm, Toadvine); (3) la question de l'écologie politique en tant qu'informée par l'éthique de Levinas (Perpich, Smith, Simmons, Halls, Edelglass). Ces trois axes ne sont bien sûr pas étanches les uns par rapport aux autres. Par exemple, Simmons, Benso et d'autres traitent de la théorie des valeurs pour aborder l'écologie politique ou la question du visage. Néanmoins, il devient de plus en plus pressant d'adopter une telle classification de l'objet des recherches traitant du rapport de Levinas à l'éthique de l'environnement : la littérature secondaire, en effet, s'accroît rapidement, et les perspectives sur cette problématique sont multiples. Au demeurant, bien que les textes soient relativement accessibles et que les auteurs soient coalisés par un thème commun, les directeurs

de publication auraient gagné à segmenter les points de vue adoptés par les auteurs à l'aide de sous-titres dans la table des matières. Mentionnons aussi l'article de James Hatley qui ne figure dans aucune des catégories mentionnées, vu son traitement de la question environnementale à partir d'une perspective narrative, très près de l'expérience religieuse.

Ainsi, d'une part, on peut tout à fait saluer l'éclectisme et la qualité des contributions d'un collectif visant à mettre en place le cadre conceptuel d'un champ de recherche naissant. Le volume est sans aucun doute pertinent : il fait œuvre utile en regroupant sous une même couverture un ensemble d'auteurs dont les textes étaient auparavant éparpillés en ce qui a trait au dialogue de l'éthique lévinassienne avec celle environnementale. D'autre part, il semble néanmoins que l'ouvrage aurait profité d'être mieux encadré par des balises thématiques claires. D'aucuns refuseront peut-être cette suggestion, arguant que Levinas lui-même aurait refusé pareilles clôtures. Mais justement, c'est là le propre de cette troisième vague de la réception de la pensée lévinassienne : remettre en question l'orthodoxie de sa pensée — paralysante, parfois — au profit d'angles de recherche prometteurs aux plans pratique et sociopolitique.

Textes cités

ATTERTON, Peter, « Face-to-Face with the Other Animal? », in P. ATTERTON, M. CALARCO et M. FRIEDMAN (dir.), *Levinas and Buber. Dialogue and Difference*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2004, p. 262-281.

BENSO, Silvia, *The Face of Things. A Different Side of Ethics*, Albany, SUNY Press, 2000.

CALARCO, Matthew et Peter ATTERTON (dir.), *Radicalizing Levinas*, New York, SUNY Press, 2010.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 117-228.

DIEHM, Christian, « Facing Nature. Levinas Beyond the Human », *Philosophy Today*, vol. 44, n° 1, 2000, p. 51-59.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979 [1947].

—, « Heidegger, Gagarine et nous », in LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976 [1963], p. 299-303.

—, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, L.G.F., coll. Le livre de poche, 1961.

—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, L.G.F., coll. Le livre de poche, 1974.

LLEWELLYN, John, *The Middle Voice of Ecological Conscience*, Londres, Macmillan, 1991.

PEPERZAK, Adriaan Theodoor, « Levinas on Technology and Nature », *Man and World*, vol. 25, 1992, p. 469-482.

PERPICH, Diane, *The Ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

SIMMONS, J. Aaron, *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.

SMITH, Mick, « Worldly (In)Difference and Ecological Ethics. Iris Murdoch and Emmanuel Levinas », *Environmental Ethics*, vol. 29, n° 1, 2007, p. 23-41.