



Steeve Elvis ELLA

Doctorant en Philosophie
Université de Paris-Est Marne-la-Vallée
Chargé de cours à Marne-la-Vallée (IFIS)
s.ella@hotmail.fr

Des droits de l'homme aux droits de l'autre homme

*Conférence prononcée au Groupe de Recherches et d'Etudes Epistémologiques,
à la Maison d'Auguste Comte, sise 10 rue Monsieur-le-Prince, 1er étage, 75006 Paris*

*« C'est de l'homme que j'ai à parler, et la question que
j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes
car on n'en propose point de semblables quand on
craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec
confiance la cause de l'humanité devant les sages qui
m'y invitent, et je ne serai pas mécontent de moi-même
si je me rends digne de mon sujet et de mes juges. »
J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements
de l'inégalité parmi les hommes.*

Mesdames, messieurs, chers invités, chers amis, amis de la
philosophie, amis du savoir, amis de la pensée,

Je voudrais tout d'abord rendre grâce à madame Angèle Kremer
Marietti qui me fait l'honneur en ce jour du 24 février 2010, ici à Paris,
dans cette salle de la Maison d'Auguste Comte, qui est un lieu d'échange
d'idées et de transmission des connaissances, de parler de mon livre^[1] paru
il y a en effet quelques mois, mais surtout de le discuter, de le repenser, de

^[1] Steeve Elvis Ella, *Emmanuel Levinas. Des droits de l'homme à l'homme*. Préface de
Stamatios Tzitzis, Paris, L'Harmattan, 2009.

le questionner. Je voudrais également remercier toutes les personnes qui ont bien voulu effectuer le déplacement jusqu'ici et j'ose espérer qu'elles en tireront le maximum de profit.

Vous l'aurez compris, ma communication cet après-midi sera centrée sur le thème suivant : « **Des droits de l'homme aux droits de l'autre homme** ». Il ne s'agira pas pour moi de faire un exposé savant sur cette notion de droits de l'homme de façon théorique et technique ; je préfère laisser cette tâche, trop complexe, trop vaste et trop dense aux spécialistes du Droit. En revanche, si je m'y suis intéressé, c'est parce qu'elle se retrouve à l'intérieur d'un corpus sur lequel je travaille depuis quelques années : il s'agit en l'occurrence du corpus d'Emmanuel Levinas, philosophe français du XX^e siècle. Je dois, tout de go, vous faire cet aveu en disant que mon intervention ici sera délimitée du début à la fin par l'horizon de la pensée de ce philosophe. Car c'est à l'aune de sa philosophie, à l'aune de l'éthique, que mon livre jusques y compris le présent exposé prend tout son relief. Sept articulations que je regrouperai en trois questions vont ainsi mobiliser notre attention et orienter notre réflexion. 1) Qui est Emmanuel Levinas ? 2) Qu'est-ce qui a inspiré ma réflexion sur les droits de l'homme ? 3) Qu'est-ce qui fonde le passage des droits de l'homme aux droits de l'autre homme ?

I^{er} argument. Cela posé, la première question que je me bornerai à poser et à laquelle il me semble requis de répondre est celle de savoir qui est Emmanuel Levinas.

Emmanuel Levinas est un philosophe français, d'origine lituanienne, né en 1906 et mort en 1996. Il a donc été le témoin vivant de la presque totalité du XX^e siècle, jusques y compris des deux grandes tragédies qui l'ont marqué, à savoir les deux grandes guerres mondiales (14-18 ; 39-45). Levinas est un philosophe de l'éthique en ce sens que toute sa réflexion consistera à redéployer profondément ce champ de la philosophie – l'éthique est restée longtemps après son élaboration par Platon mais surtout par Aristote dont on sait qu'il laissera deux textes majeurs à la postérité, *Ethique à Nicomaque*, *Ethique à Eudème*, un champ philosophique en jachère – en s'employant à dégager son sens véritable. Souvenons-nous de ce que Levinas disait au cours d'un entretien qu'il accordait alors à Philippe Nemo, en 1982 : « *Ma tâche, disait-il, ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens.* »^{2[2]} C'est d'ailleurs pour cette raison que l'éthique est définie chez lui comme philosophie de l'Autre ou philosophie de l'autre de l'être, c'est-à-dire de l'autrement

^{2[2]} E. Levinas, « Introduction de Philippe Nemo », *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 7.

qu'être. Mais on peut légitimement se demander ce qui fait de Levinas un authentique philosophe, étant donné que ses traversées sont plurielles, qu'elles partent de la lecture des grands classiques russes comme Dostoïevski, Tolstoï, et du Talmud. Sa pensée est également au croisement de l'existentialisme et de la phénoménologie dont les plus grands représentants sont Husserl et Heidegger qu'il regardera d'ailleurs comme ses premiers maîtres à penser.

C'est que Levinas est d'abord un philosophe parce qu'il a déraciné la philosophie de sa terre natale en indiquant qu'elle n'était plus ontologie, c'est-à-dire science de l'être mais éthique.

a) L'éthique qu'il définira par la suite, de façon déconcertante, comme « philosophie première » en indiquant très clairement : « *La philosophie première est une éthique.* »^{3[3]} Cela veut dire que, pour lui, l'être n'est plus premier en philosophie, il n'a plus un statut de fondation ; mais, au contraire, la philosophie première concerne l'autre de l'être, Autrui, car il importe plus que tout. Pourquoi ce changement intervient-il chez Levinas ? Quel est son intérêt philosophique ? La réponse, et c'est là son deuxième argument massif, l'ontologie est violence, elle est une philosophie de la puissance. Non seulement, pour lui, « *l'ontologie ramène l'Autre au Même, promet la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre* »^{4[4]}, mais en plus elle est « *une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être.* »^{5[5]} C'est d'ailleurs en ce sens-là que l'ontologie suppose la métaphysique pour Levinas. Il y a une distinction critique qu'il établit en effet entre « la » métaphysique en tant qu'elle est le chapitre en philosophie qui s'intéresse au thème dominant de l'être, et « le » métaphysique qui lui se joue sur le mode de la relation et de la description de cette relation. Relation avec autrui « *à l'égard du métaphysique, qui se maintient au sein de la relation* ».^{6[6]} L'impérialisme de la métaphysique est savoir, compréhension, possession (mon, ma, ton, ta, son, sa) et saisie ; et, de ce point de vue, elle « *est une philosophie de l'injustice.* »^{7[7]}, tandis que l'horizon du métaphysique ouvre sur l'extériorité radicale que maintient l'autre en tant qu'autre à être tout autant que l'être du moi en face duquel il est. D'où, on le comprend, la nécessité d'un horizon de la relation du métaphysique qui se dessine dans « *l'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison*

^{3[3]} *Ibid.*, p. 71.

^{4[4]} *Ibid.*, p. 33.

^{5[5]} *Ibid.*, p. 33-34.

^{6[6]} *Ibid.*, 27.

^{7[7]} *Ibid.*, p. 38.

métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, « laisser être »^{8[8]}.

b) L'expérience de l'être disait Levinas est une expérience de la guerre en cela que tout ce qui n'appartient pas au règne de l'être n'a pas d'être ou n'a pas lieu d'être. L'être ne s'intéresse pas à son contraire ou à son altérité. On retrouve là, à l'évidence, la formule de Parménide : « seul l'être est, et le non-être n'est pas ». Or, pour Levinas, il convient de prendre l'être à son défaut en postulant l'idée qu'il faut « *passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement sinon on demeure dans le régime de l'être, mais autrement qu'être, par-delà l'être.* »^{9[9]} L'éthique n'est donc pas un moment de l'être, il est autrement et mieux qu'être, la possibilité même de l'au-delà, le moment où l'être s'éprouve en son autre, en son altérité pour ne plus demeurer tel, mais au-delà, après l'autre.

c) En troisième lieu, je dirai que Levinas est un philosophe important dans la mesure où c'est quelqu'un qui a introduit de nouvelles analyses, qui invente de nouvelles approches, qui change les concepts de base, c'est-à-dire qu'après lui, le vocabulaire philosophique n'est plus le même, le lexique est différent. Pour Levinas, en effet, avec une dureté et une brutalité qu'on retrouve dans son style, le cours du fleuve s'est trouvé détourné. Car, quand on déclare que l'éthique est l'horizon ultime de la philosophie, on renverse un courant. C'est, d'ailleurs, là un des aspects de sa pensée qui le rattache à la phénoménologie, à savoir l'emphase : l'idée qu'elle porte toujours la marque de l'exagération, comme si l'effort demandé à l'horizon de l'éthique au sujet de l'Autre me concernant était au-dessus de mes possibilités. En fait, cette manière d'exagérer le propos, la description et l'obligation de l'Autre, est proprement la méthode phénoménologique. Souvenons-nous que Levinas a, lui, dit, à cet effet, que « *l'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot « hyperbole » (...); Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie !* »^{10[10]}

II^e argument. Cela dit, permettez-moi maintenant de pointer une deuxième question qui est celle de savoir quel est le point de départ de la réflexion suggérée dans mon livre ? Autrement dit : pourquoi partons-nous des droits de l'homme pour aboutir aux droits de l'autre homme ? Ce qui me conduit d'abord à faire observer que la quasi-totalité des commentateurs de Levinas n'a pas décelé la notion de droits de l'homme telle qu'elle apparaît développée dans son corpus. Que ce soient en effet les

^{8[8]} *Ibid.*, p. 14.

^{9[9]} E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 13.

^{10[10]} E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 142.

rédacteurs des *Cahiers de l'Herne*, du *Magazine Littéraire*, des *Cahiers d'études levinassiennes* ou, plus récemment encore, dans le tome 1 des *Carnets de captivité*^{11[11]} qui lui sont consacrés, la notion de droits de l'homme reste une page blanche. Cette première observation m'a donc conduit à orienter mes recherches sur cette notion, d'autant plus que, chez Levinas, la question des droits de l'homme est mise en critique : c'est-à-dire que Levinas oppose aux droits de l'homme les droits de l'autre homme. Ce qui, du point de vue de l'intérêt philosophique, est suggestif.

III^e argument. Ainsi, on peut se demander : qu'est-ce que les droits de l'homme ? Et qu'est-ce qui, pour Levinas, fait problème dans cette notion ?

Il faut d'abord rappeler que les droits de l'homme sont une notion juridique en cela que c'est le droit en tant qu'institution puis en tant que la discipline qui a travaillé à son élaboration. Même si, par ailleurs, on sait que la philosophie a fortement contribué à l'élaboration du droit, notamment celle de Hobbes, de Rousseau ou de Hegel. Ce qui a donné lieu à une philosophie du droit où le droit est mis en critique par la philosophie. En réalité, il n'y a pas, à proprement parler, une théorie du droit chez Levinas. Autrement dit, Levinas n'est pas un théoricien du droit comme Hegel par exemple, ce qui, on le comprend, pour moi faisait problème. En revanche, on peut retrouver une référence aux déclarations des droits de l'homme. Car sa démarche va consister à attaquer de front le dispositif juridique enveloppé dans le vocable de droits de l'homme du point de vue du contenu de leurs déclarations. Ce qui m'amène à poser l'idée qu'il y a un point d'intersection entre l'humanisme juridique illustré par le vocable de droits de l'homme et l'humanisme éthique formulé par le concept de droits de l'autre homme. Ce point d'intersection est l'homme, car il retentit tautologiquement lorsqu'on dit « droits de l'homme » et « droits de l'autre homme ». D'un côté, en effet, nous avons l'homme tel qu'il est défini par le droit, et de l'autre côté, il y a l'autre homme tel qu'il est pensé par l'éthique. Voilà pourquoi Levinas pose, face aux droits de l'homme, les droits de l'autre homme, c'est-à-dire, face au juridique, l'éthique.

IV^e argument. Mais que sait-on des droits de l'homme ? Au fond, qu'est-ce que les droits de l'homme ? Avant d'y répondre, il faut d'abord s'accorder à l'idée que les droits de l'homme font la promotion de l'homme, en ce sens que de tous les êtres qui soient, l'homme est celui qui mérite, au fond, la plus grande attention, le plus grand respect. S'il est un

^{11[11]} Levinas. *Carnet de captivité et autres inédits, œuvres 1*, Préface générale de J.-L. Marion, Paris, B. Grasset/IMEC, 2009.

être comme tous les autres dans la nature, cependant il est un être qui se distingue par cela-même qu'il « pense » et sa dignité tient à cela. Souvenons-nous de la formule de Pascal : « *l'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature. (...) L'homme est un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant* »^{12[12]}. On le voit, la pensée des droits de l'homme établit que dans la nature, dans le Réel, l'homme n'est pas n'importe qui, encore moins n'importe quoi ; il est « sacré », il n'a pas de prix et ne peut faire l'objet d'aucun échange. D'où l'idée de sa protection par une conscience revêtue par un habit juridique. Les droits de l'homme sont un rappel à la conscience humaine de la sacralité de la vie humaine et de la protection inconditionnelle dont elle doit faire l'objet : c'est ce qu'expose le célèbre Préambule de 1789 : « alors que les droits de l'homme sont « inaliénables et sacrés », ils ont cependant rencontré l'« ignorance, l'oubli et le mépris ». Or, les droits de l'homme proclament l'égalité de tous.

V^e argument. Au reste, revenons à la question de savoir ce qui justifie le passage des droits de l'homme aux droits de l'autre homme. Le travail sur les droits de l'homme se joue-t-il au plan de la critique radicale de la conception juridique de l'homme ou en termes de complément dialectique ? Ces questions prennent tout leur relief dans la proposition suivante de Levinas : « *dans le concret, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droits d'autrui et dont je dois répondre. Se manifester originellement comme droits de l'autre homme et comme devoirs pour un moi comme mes devoirs dans la fraternité : c'est là la phénoménologie des droits de l'homme.* »^{13[13]}

VI^e argument. Avant de développer cette « phénoménologie des droits de l'homme » qui rend bien compte de la possibilité concrète des droits de l'autre homme, par-delà l'homme abstrait et général des droits de l'homme, il me paraît d'abord nécessaire d'établir, schématiquement, ce que la pensée des droits de l'homme pose.

1. Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droit ;
2. Il y a un humanisme juridique qui établit la reconnaissance d'une essence invariable appelée « homme », l'affirmation de sa place centrale dans l'économie du Réel et de sa valeur engendrant toutes les valeurs : respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté, l'épanouissement de la nature humaine ;

^{12[12]} B. Pascal, *Pensées*, présenté par Jean Guittou, Paris, Gallimard, coll. « Livre de poche », 1962, p. 58-70.

^{13[13]} E. Levinas, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, coll. « biblio/essais », 1987, p. 169.

3. Justice pour tous sans exception de personne, de race, de religion ou d'opinion politique.

Pourtant, d'un point de vue phénoménologique – empirique – c'est-à-dire en référence à l'expérience concrète et quotidienne, Levinas observe que :

1. Il y a une crise de l'humanisme qui a débuté par les inhumains événements de l'histoire vingtiémiste, à savoir : guerres de 14-18 et 39-45, révolution russe se reniant dans le stalinisme, fascisme, hitlérisme, holocauste des Juifs, terrorisme, bombardements, génocides ; d'ailleurs, Levinas tout comme Ricœur a souvent eu cette belle formule : « Le XX^e siècle a commencé en 1914 et s'est achevé en 1989 avec la chute du mur de Berlin. »

2. Inégalités et discriminations sociales, refus de la différence, fracture sociale, chômage galopant et misère continue du Tiers-monde, bref la défense de l'homme et de ses droits s'invertit en crise de l'humanisme à notre époque : les droits de l'homme se retrouvent compromis par les pratiques mêmes dont ils ont fourni la motivation. Mécanisation et asservissement.

Et tout cela, même si, force est de le reconnaître, Levinas n'a pas suffisamment exemplifié sur l'Afrique, se concentrant davantage, on le verra, sur le sort accordé aux Juifs pendant et après la seconde guerre mondiale. Étant juif lui-même. Il convient tout de même de relever que, en exergue de *Autrement qu'être* (le complément dialectique de *Totalité et infini*), il précise : « À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme. » Manière peut-être de se rattraper sur les inhumains événements qui ont frappé la race noire.

Du reste, G. Biyogo n'a pas ménagé sa plume en soulignant, à juste titre, qu'historiquement les droits de l'homme ont vite fait de réduire l'homme Noir au rang de sous-homme pour justifier l'esclavage et la traite. Très critique vis-à-vis des juristes et des philosophes de l'époque des Lumières, qui ont écrit d'une main une pensée dont ils démentent l'humanisme de l'autre, en l'instrumentalisant à l'extrême. Ce que dit Biyogo très exactement est ceci :

« Ni liberté, ni fraternité, ni égalité, mais triomphe d'un économisme juridisant, dont le ressort est la

reproduction et la sécularisation/sécurisation du système esclavagiste en vertu du maintien du puissant empire religieux, économique et politique de France et d'Europe. Attachée à la croissance de ses dividendes à travers ce Commerce triangulaire qu'aucun argument de droit, d'esprit ni de raison ne pouvait arrêter. »^{14[14]}

Aujourd'hui, avec les débats actuels sur la bioéthique (par exemple, les problèmes nés des cellules surnuméraires dans la fécondation *in vitro* : puisqu'on doit bien se demander ce que l'éthique des droits de l'autre homme suggère concernant les cellules excédantes dans l'opération d'une fécondation *in vitro* au-delà d'un certain délai ?), dans l'éthique médicale (par exemple, concernant la problématique du mourant en fin de vie, l'éthique des droits de l'autre homme suggérant de se demander si l'euthanasie, la « bonne mort », est acceptable chez un patient qui le demande en tout état de cause, ou si, la vie reste digne de toute dignité, au-delà toute dépréciation qualitative, ce qui entraînerait donc un refus d'euthanasier), en éthique des affaires et des entreprises (l'éthique des droits de l'autre homme recommande-t-elle à un chef d'entreprise de conserver ses droits, les « parachutes dorés », alors même que l'entreprise fait banqueroute, délocalise et entraîne des licenciements ?), on peut dire que les droits de l'homme posent problème. Depuis quelques années, je dois dire que je m'intéresse à ces questions pratiques et concrètes qui interpellent au plus haut degré la conscience humaine à une réflexion éthique concertée.

3. Sans doute, les grandes déclarations des droits de l'homme ont-elles aussi cette force et cette faiblesse d'énoncer un idéal trop souvent oublié du fait que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite ou à deux vitesses, mais effectivement dans des cultures traditionnelles dont les changements les plus révolutionnaires laissent subsister des plans entiers, et s'expliquent eux-mêmes en fonction d'une situation strictement définie dans le temps et dans l'espace.

VII^e argument. Voyons maintenant les propositions qui ancrent les droits de l'autre homme chez Levinas.

1. D'abord que l'humanité n'est pas monocolore, monoraciale, monoethnique, monoreligieuse ou monopolitique. Cette proposition, d'un point de vue phénoménologique, est attestée par l'expérience quotidienne, qui est en réalité une expérience descriptive. En effet, chaque jour nous

^{14[14]} G. Biyogo, *Aux sources égyptiennes du savoir, vol. 1 généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, éd. Menaibuc, 2000, p. 99-100.

rencontrons des êtres différents par leur couleur, leur race, leurs opinions politiques, leur religion, etc. que ce soit à l'école, dans le métro, en entreprise ou à la télévision. La différence est ce qui caractérise les êtres humains dans la mesure où nous ne pouvons pas penser de la même façon, croire à une entité unique, encore moins avoir la même couleur de la peau. Ces différences ne sont pas seulement source de richesse pour l'humanité, mais également la preuve que le Même en tant que tel ne peut vivre sans l'idée qu'il y ait l'Autre dans sa différence absolue. Que cette altérité qui l'autre soit là s'impose à nous et s'affirme d'un grand intérêt et d'une haute importance.

2. Si le juridique établit l'égalité de tous, l'éthique, quant à elle, instaure l'inégalité dans une sorte de « parallélisme asymétrique », c'est-à-dire que la priorité est accordée à autrui étant entendu que « *tout le monde a des droits sauf moi* »^{15[15]} ;

3. L'originalité des droits de l'autre homme, du point de vue éthique, s'exprime dans l'idée très précise que seul autrui a des droits, moi je n'ai que des devoirs, ou que, selon Levinas, « *tous les devoirs m'incombent à moi, tous les droits d'abord dus aux autres* »^{16[16]} et désormais l'inverse ne peut plus subsister ;

4. La justice fondamentale se résout, en effet, initialement, à ce que « *le droit est toujours celui de l'autre* »^{17[17]} car toute relation avec autrui est une relation asymétrique, et donc avec un être envers lequel j'ai des obligations. Ici, autrui est toujours considéré comme quelqu'un qui passe en premier, quelqu'un envers qui je n'ai que des obligations. L'asymétrie tient à l'idée que nous ne sommes jamais égal, car être égal à autrui signifie que l'obligation que j'ai à son égard est réciproque ; or, cette perspective même est critiquée par Levinas, étant entendu que la relation asymétrique avec autrui exige la non-réciprocité. Dès lors qu'il m'apparaît, dès qu'il se montre dans le champ de mon existence, il y a quelque chose en lui qui fait que je ne puis rester le même : c'est que la manifestation concrète de son visage me fait observer que je ne peux manquer à mes obligations envers lui, l'obligation de mes devoirs face au respect et à la défense de ses droits. Droits comme droits de l'autre homme. Vous voyez donc que l'autre homme, c'est-à-dire l'homme d'autrui tel qu'il est défini par la phénoménologie et l'éthique, est bien concret, de par son visage qui se montre à moi.

^{15[15]} V. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, coll. « Essais et Points », 1981, p. 162.

^{16[16]} E. Levinas, *Hors Sujet*, *op. cit.*, p. 119.

^{17[17]} E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 112.

5. Les droits de l'autre homme signifient que ma responsabilité-pour-autrui passe par le fait que je dois veiller à ce que ses droits soient respectés. Car je considère que « *mon prochain, pour sa part, a droit à mon propre dévouement ; je lui concède un droit que je me refuse à moi-même, que je ne reconnais pas comme mon droit, ou du moins que je méconnaiss ; incompréhensiblement, scandaleusement, et même injustement, le droit qui appartient à tous n'est pas mien* »^{18[18]}.

6. La défense des droits de l'autre homme est la défense de l'homme, entendue comme défense de l'homme autre que moi, à la faveur, en effet, de ma condition d'otage de l'autre homme : je ne suis pas son égal, je suis à tout jamais assujetti à lui.

7. Les droits de l'autre homme fondent leur raison sur la paix éthique, cette paix avec l'autre qui est avant tout mon affaire. Paix comme relation avec une altérité irréductible à son genre commun, irréductible à une totalité, et comme réfractaire à la synthèse. Car, au fond, dans la paix éthique, prédomine la relation à l'autre inassimilable, à l'autre irréductible, à l'autre, unique. Le « seul unique » est irréductible et absolument autre.

Ainsi, on retiendra que la pensée de Levinas sur les droits de l'homme n'est pas une pensée de la répétition, du Même, mais une remise en question profonde des acquis des droits de l'homme par l'humanité, depuis plusieurs siècles maintenant. On ne doit pas mesurer cette pensée des droits de l'homme au nombre des pays signataires de la Charte qui porte leur nom à travers le monde, au nombre des organisations qui se font son porte-étendard ou au nombre des multiples organisations non gouvernementales (ONG), qui travaillent à sa défense et à son respect. La double exigence éthique et phénoménologique, suggérée par Levinas, nous autorise à évaluer ce que sont réellement les droits de l'homme, à déconstruire cette notion pour en dégager la possibilité qu'il y a toujours, par-delà les discours, par-delà les conventions, par-delà les Chartes, quelque chose qui permet d'apprécier leur efficacité : l'expérience. Éthique et phénoménologie misent sur cette notion d'expérience en décrivant, en critiquant et en suggérant quelque chose d'autre qui ne soit plus même, mais radicalement autre, comme les droits de l'autre homme.

Mesdames, messieurs, chers amis, je voudrais achever mon exposé par cette pensée inspirée du livre de madame A. Kremer-Marietti que je cite en disant : « *il y a ce que l'humain a fait et fera encore de lui-même. (...). Se*

^{18[18]} V. Jankélévitch, *Les vertus de l'amour*, vol. II, Paris, Flammarion, 1986, p. 68-69.

réunir et décider de ce que doit être l'humain : c'est là une nouvelle tâche, à accomplir chaque jour de plus en plus. »^{19[19]}

Je vous remercie.

Bibliographie

Levinas (E.), *Altérité et transcendance*, Montpellier, F. Morgana, 1995, 185p. ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, 286p ; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1998, 270p. ; *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, 121p. ; *Hors Sujet*, Montpellier, F. Morgana, coll. « biblio/essais », 1987, 220p. ; *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, 343p. ; *Carnet de captivité et autres inédits, œuvres I*, Préface de J.-L. Marion, Paris, B. Grasset/IMEC, 2009, 499p.

Biyogo (G.), *Aux sources égyptiennes du savoir*, vol. 1 : *Généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, Paris, éd. Menaibuc, 2000, 356p.

Ella (S. E.), *Emmanuel Levinas, des droits de l'homme à l'homme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Commentaires philosophiques », 2009, 162p.

Jankélévitch (V.), *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, coll. « Essais et Points », 1981, 187p. ; *Les vertus de l'amour*, vol. II, Paris, G. Flammarion 1986, 354p.

Kremer-Marietti (A.), *Réflexions sur les temps actuels*, Bruxelles, Espace de libertés, 2008, 90p.

Pascal (B.), *Pensées*, présenté par Jean Guitton, Paris, Gallimard, coll. « Le livre de poche », 1962, 445p.

Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, G. Flammarion, 1992, 115p.

^{19[19]} A. Kremer-Marietti, *Réflexions sur les temps actuels*, Bruxelles, Espace de libertés, 2008, p. 48.