

Christian Mahoukou
*Philosophe, chercheur indépendant
en phénoménologie de l'interpellation*

Dialogales — IV.

LA JUSTICE ET LE VISAGE

Éthique politique incarnée

« Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation. »

Emmanuel Levinas

« Les principes de justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. »

John Rawls

« Les émotions sont des jugements sur ce qui a de l'importance pour nous. »

Martha Nussbaum



PRÉLUDE

Une salle, une question, une photographie

Le professeur Verne entra ce matin-là et posa sur la table, au centre, non pas un livre cette fois — une photographie.

Grand format. Noir et blanc. Une femme. Âge indéterminable — entre quarante et soixante ans peut-être. Elle regardait l'objectif. Pas de sourire, pas de tristesse affichée. Juste une présence — dense, directe, qui ne demandait rien et ne se déroba pas.

Il n'expliqua pas d'où venait la photo. Il s'assit. Regarda ses étudiants regarder la photographie.

— Je voudrais vous poser une question. Pas une question philosophique — une question morale. Directe.

Il posa la main à côté de la photo — pas dessus, à côté. Comme on s'approche de quelque chose sans vouloir le posséder.

— Cette femme vit dans un camp de réfugiés. En Grèce. Elle a fui un pays en guerre. Elle a perdu des membres de sa famille dans la traversée. Elle attend depuis dix-huit mois une décision administrative. Elle ne parle pas la langue du pays. Elle n'a pas le droit de travailler. Elle n'a pas le droit de se déplacer librement. Elle attend.

— Qu'est-ce que vous lui devez ? Vous — personnellement. Pas l'État. Pas l'Europe. Pas les institutions. Vous.

Silence.

Un silence différent des autres — plus inconfortable. Le silence de ceux qui sentent qu'une question les atteint là où ils n'avaient pas prévu d'être atteints.

— **Thomas** : Je ne la connais pas.

— Non.

— **Thomas** : Je ne suis pas responsable de ce qui lui est arrivé.

— Non.

— **Thomas** : Alors pourquoi est-ce que je me sens — en ce moment — comme si je lui devais quelque chose ?

Le professeur Verne hocha lentement la tête.

— Voilà. C'est exactement là que commence la philosophie de la justice. Pas dans les traités, pas dans les théories, pas dans les constitutions. Dans ce sentiment — ce sentiment étrange, inconfortable, inexplicable — que quelqu'un que vous ne connaissez pas vous concerne. Que son sort vous oblige.

— Ce séminaire va essayer de comprendre pourquoi. Et de quoi il s'agit vraiment — quand on dit que la justice nous oblige.

* * *

I. Levinas, Rawls, Nussbaum — Trois entrées dans la justice

— Nous avons déjà rencontré Levinas. Dans le premier séminaire — le visage de l'autre comme interpellation, comme ce qui nous oblige avant tout choix. Mais je veux aujourd'hui aller plus loin. Là où Levinas lui-même est allé quand il a poussé sa pensée vers la question politique. La question du tiers.

Il alla au tableau. Écrivit avec une certaine insistance :

LEVINAS — La justice comme réponse au visage.

— La situation originaire de Levinas, c'est celle-ci : je suis face à l'autre. Son visage m'interpelle. Je suis responsable de lui — infiniment, asymétriquement, sans réciprocité nécessaire. Mais voilà le problème. Je ne suis pas face à un seul autre. Je suis face à des millions d'autres. Et chacun m'interpelle avec la même force, la même urgence.

Il écrivit :

Le tiers — celui qui est là quand je suis face à l'autre.

Le tiers qui rend la justice nécessaire.

— Dès que le tiers apparaît — dès que je réalise que ma responsabilité envers l'autre coexiste avec ma responsabilité envers tous les autres — quelque chose de nouveau

devient nécessaire. La justice. Non pas comme sentiment — comme institution. Comme système de règles qui permet de répondre à la pluralité des visages.

— Et voilà la tension fondamentale que Levinas a le courage de nommer. La justice trahit l'éthique. Parce que la justice compare. Et comparer, c'est réduire chaque personne à ce qu'elle a en commun avec les autres.

Il écrivit au tableau :

La justice est nécessaire — et elle trahit toujours quelque chose.

C'est sa tragédie. Et sa grandeur.

— **Iris** : Mais alors — si la justice trahit toujours quelque chose de l'éthique du visage — comment éviter que les institutions de justice deviennent des machines froides qui oublient complètement les visages qu'elles sont censées servir ?

— C'est la question que Levinas pose lui-même. Et sa réponse est que la justice doit toujours rester hantée par l'éthique. Que les institutions de justice doivent toujours pouvoir être remises en question par le visage de ceux qu'elles excluent.

— Cette femme — dans le camp de réfugiés — est précisément quelqu'un que les institutions de justice ont calculé, catégorisé, mis en procédure. Elle est un dossier. Un numéro. La justice formelle lui a donné un statut. Et en lui donnant ce statut — elle lui a peut-être retiré son visage. Levinas dirait : la justice qui oublie le visage n'est plus de la justice. C'est de l'administration.

Il alla au tableau. Il écrivit :

RAWLS — Comment construire une justice que personne ne pourrait refuser ?

— Rawls part d'une intuition différente. Il part de la raison. Il demande : quels principes de justice des personnes rationnelles choisiraient-elles si elles ne savaient pas quelle place elles occuperaient dans la société ?

— Imaginez que vous devez choisir les règles de la société dans laquelle vous allez vivre — mais sans savoir qui vous serez dans cette société. Riche ou pauvre. Homme ou femme. Majoritaire ou minoritaire. Né dans un pays stable ou dans une zone de conflit.

Il écrivit :

Le voile d'ignorance —

choisir les règles sans savoir qui on sera.

— Derrière ce voile d'ignorance — en sachant que je pourrais être cette femme dans ce camp — est-ce que j'accepterais les règles qui régissent actuellement l'accueil des réfugiés en Europe ?

Le silence qui suivit avait la densité des réponses qu'on n'a pas besoin de formuler.

Il alla au tableau. Écrivit :

NUSSBAUM — Les émotions sont des formes de connaissance.

Sans elles, la justice reste aveugle.

— Nussbaum part d'une conviction que la tradition philosophique a longtemps combattue. Elle dit : les émotions ne sont pas des perturbations de la raison. Elles sont des jugements — des évaluations de ce qui a de l'importance. Et certaines émotions — la compassion, l'indignation, la honte — sont indispensables à la justice.

— La compassion authentique repose sur trois jugements simultanés. Premier jugement : la souffrance de l'autre est réelle et sérieuse. Deuxième jugement : l'autre ne mérite pas ce qui lui arrive. Troisième jugement — le plus important : ce qui arrive à l'autre pourrait m'arriver à moi.

Il écrivit :

La compassion dit : ce qui t'arrive pourrait m'arriver.

C'est la reconnaissance de notre commune vulnérabilité.

— **Noa** : Ce n'est pas seulement un visage qui m'interpelle, ni une position abstraite derrière un voile. C'est quelqu'un qui souffre. Et cette souffrance — cette réalité émotionnelle — est-elle philosophiquement pertinente pour la justice ?

— Voilà exactement la question que Nussbaum a passé sa vie à poser. Et sa réponse est décisive. Les trois penseurs — Levinas, Rawls, Nussbaum — disent tous la même chose depuis des angles différents. La justice abstraite ne suffit pas. Elle a besoin de quelque chose qui la ramène constamment aux visages. Aux souffrances réelles. Aux êtres concrets qu'elle est censée servir.

Il regarda la photographie.

— Cette femme dans ce camp — elle est un test. Pas un test théorique. Un test réel. Est-ce que notre sens de la justice est à la hauteur de son visage ?

— La réponse honnête est non. Pas encore. Pas suffisamment. Et c'est pour cela que la philosophie de la justice n'est pas un exercice académique. C'est une urgence.

* * *

II. L'indignation et ses limites — De la colère à la justice

— Je voudrais commencer par une observation.

Il n'alla pas au tableau. Il resta debout dans cette posture qu'ils connaissaient — la posture de quelqu'un qui va dire quelque chose de difficile et qui prend le temps de le tenir entier avant de le lâcher.

— Nous vivons dans l'ère de l'indignation. Jamais dans l'histoire humaine autant de personnes n'ont été au courant d'autant d'injustices simultanément. Les réfugiés dans les camps. Les enfants qui meurent de maladies évitables. Les inégalités qui se creusent. Tout cela est visible — documenté, photographié, partagé.

— Et pourtant. Pourtant les injustices persistent. Comme si la visibilité ne suffisait pas. Comme si l'indignation — même massive, même sincère — ne se traduisait pas automatiquement en justice.

Il alla au tableau. Écrivit :

L'indignation est nécessaire.

Elle n'est pas suffisante.

La question est : que lui manque-t-il ?

— Je veux distinguer deux types d'indignation. L'indignation authentique — réponse à une injustice objective. Quelqu'un souffre injustement, et cette injustice nous

atteint parce qu'elle viole quelque chose que nous reconnaissons comme fondamental. Le ressentiment, lui, est centré sur soi. Il dit : on m'a lésé. On m'a humilié. Sa référence n'est pas la dignité de l'autre — c'est ma propre blessure.

Il écrivit côte à côte :

L'indignation — réponse à l'injustice faite à autrui.

Le ressentiment — réponse à l'injustice faite à soi.

— **Thomas** : Mais en pratique — comment distinguer les deux ? Quand quelqu'un s'indigne contre une injustice qui l'affecte aussi personnellement — est-ce de l'indignation ou du ressentiment ?

— Bonne question. Et Nussbaum reconnaît que la frontière est poreuse. Le problème surgit quand le ressentiment prend le dessus. Quand la demande de justice se transforme en désir de revanche. Et Nietzsche — qui n'est pas souvent convoqué dans les débats sur la justice mais qui devrait l'être davantage — avait analysé cette dérive avec une lucidité impitoyable.

Il alla au tableau. Écrivit :

La demande de justice — réparer ce qui est cassé.

La demande de vengeance — faire payer ce qui a été pris.

Ce ne sont pas les mêmes projets.

— **Malia** : Mais il y a quelque chose de difficile dans ce que vous dites. Ceux qui souffrent d'injustices réelles — on leur demande souvent de modérer leur colère. De la purifier. Et cette demande vient souvent de ceux qui ne souffrent pas de ces injustices.

Le professeur Verne la regarda longuement.

— Vous avez absolument raison. Il y a une philosophe américaine — Audre Lorde — qui a écrit un texte magnifique intitulé Les Usages de la colère. Elle dit que la colère des opprimés n'est pas un problème à corriger. C'est une réponse appropriée à une réalité injuste. C'est une information sur ce qui ne va pas dans le monde.

Il écrivit au tableau :

La colère est une information. Pas une politique.

La politique commence quand on demande :

que faire de cette colère pour qu'elle serve la justice ?

— **Iris** : Mon indignation face à la situation de cette femme — est-elle de la vraie indignation ? Ou est-ce que je me raconte que je suis indignée parce que ça me donne bonne conscience sans que je fasse quoi que ce soit ?

— Vous venez de nommer ce que Bernard Williams appelait la mauvaise conscience confortable. Cette façon d'utiliser l'indignation morale comme substitut à l'action. Je m'indigne — donc je suis du bon côté.

— Nussbaum a un concept pour désigner ce qu'il faut ajouter à l'indignation pour qu'elle devienne productive. Elle appelle ça la transition — le mouvement qui va de la colère vers la question concrète : qu'est-ce qui peut être fait ? Par qui ? Comment ?

Il écrit :

L'indignation mature — celle qui pose la question suivante :

que faire, maintenant, concrètement, pour réparer ?

— Ce passage exige quelque chose que l'indignation seule ne fournit pas. Il exige de la sagesse pratique. Ce que les Grecs appelaient la *phronèsis* — cette intelligence du cas particulier qui sait adapter les principes généraux aux situations concrètes.

Il écrit :

La littérature comme école de justice.

Elle nous apprend à habiter des vies que nous n'avons pas vécues.

— **Sonia** : Alors ce séminaire lui-même — ce roman philosophique que nous sommes en train de vivre — est une forme de justice ?

Le professeur Verne s'arrêta. La regarda.

— Peut-être. Si nous le méritons. Si nous ne nous contentons pas de penser la justice entre ces murs. Si quelque chose de ce que nous traversons ici change quelque chose dans la façon dont nous regardons les visages que nous croisons dehors.

* * *

III. La justice globale — Ce que nous devons aux étrangers

— Je voudrais commencer par un chiffre.

Il alla au tableau. Écrivit — pas une formule philosophique cette fois, mais un nombre :

17 000.

— C'est le nombre approximatif de personnes qui sont mortes en tentant de traverser la Méditerranée depuis l'an 2000. Je ne vous dis pas cela pour provoquer une réaction émotionnelle. Je vous dis cela parce que c'est un fait. Un fait philosophiquement insupportable si on prend au sérieux ce que nous avons dit sur le visage, sur la responsabilité, sur la commune vulnérabilité des êtres humains.

— Est-ce que les frontières nationales sont moralement justifiables ? Est-ce qu'un État a le droit de décider qui entre et qui reste dehors — y compris quand ceux qui restent dehors risquent leur vie ?

Il écrivit au tableau trois positions :

I. La position cosmopolite — les frontières sont moralement arbitraires.

II. La position libérale-nationale — les frontières sont légitimes mais limitées.

III. La position communautarienne — les frontières sont constitutives de la justice.

— La position cosmopolite dit : le lieu où on naît est moralement arbitraire. Tout comme la couleur de sa peau, le sexe auquel on appartient. On ne l'a pas choisi. On ne le mérite pas. Et une justice qui distribue des droits en fonction de ce hasard n'est pas de la justice. C'est de la loterie.

Il alla au tableau. Écrivit :

La nationalité est une loterie morale.

Nos droits ne devraient pas dépendre du hasard de la naissance.

— **Sonia** : Mais la position cosmopolite a une limite pratique évidente. Si on supprime les frontières, les États-nations disparaissent comme entités de gouvernance. Et avec eux, tous les acquis sociaux, démocratiques, institutionnels qui ont été construits à l'intérieur de ces frontières.

— Exactement. Et c'est l'argument de la position libérale-nationale. Elle dit : les États-nations ne sont pas seulement des structures administratives arbitraires. Ils sont des communautés de sens. Et ces communautés créent des obligations spéciales entre leurs membres — des obligations plus fortes que celles que nous avons envers les étrangers. Mais ces obligations spéciales ne suppriment pas les obligations envers les étrangers. Elles les hiérarchisent.

— **Thomas** : Et la troisième position — la communautarienne ? Elle me fait peur. Parce qu'elle ressemble à une justification philosophique de l'égoïsme national.

— Elle peut l'être. Mais dans sa forme philosophiquement sérieuse — représentée par Walzer — ce n'est pas ce qu'elle dit. Walzer dit : les communautés ont le droit de se définir elles-mêmes — mais elles ont aussi des obligations envers ceux qu'elles excluent. Et notamment envers les réfugiés — ceux qui fuient une persécution, une guerre, une mort certaine. Walzer dit explicitement que refuser l'asile à ceux qui fuient la mort est moralement indéfendable dans toute tradition de justice sérieuse.

Il revint au centre de la salle.

— Les trois positions — malgré leurs différences profondes — convergent sur quelque chose. Elles disent toutes trois que laisser mourir dix-sept mille personnes en Méditerranée n'est pas acceptable.

Il alla au tableau. Écrivit :

La philosophie de la justice ne peut pas remplacer la politique.

Elle peut l'éclairer. L'orienter. La juger.

Mais la justice se fait — ou ne se fait pas — dans l'arène politique.

— **Malia** : Mais justement — qu'est-ce qu'on fait ensuite ? Parce que depuis le début de ce séminaire, nous décrivons des injustices, nous les analysons. Et pendant ce temps la femme de la photographie attend toujours.

— La philosophie peut changer le terrain du débat. Rendre certains arguments indéfendables. Créer les conditions intellectuelles dans lesquelles un autre choix politique devient pensable. Rawls l'a fait. Nussbaum l'a fait avec sa théorie des capacités.

— La philosophie travaille lentement. Beaucoup plus lentement que l'urgence des injustices. C'est sa limite et c'est sa façon d'être. Et c'est pour cela qu'elle aussi a une dette envers les vaincus. Envers ceux qui souffrent maintenant de l'injustice que la philosophie n'a pas encore réussi à changer.

Il prit son manteau.

— La prochaine fois — la question la plus personnelle. Pas la justice globale — la justice quotidienne. Ce que chacun de nous peut faire, dans sa vie ordinaire, pour ne pas être complice de l'injustice par sa passivité.

— Regardez votre vie — vos choix de consommation, vos habitudes, vos façons de voter. Et demandez-vous honnêtement : dans quelles injustices suis-je impliqué, même sans le vouloir ?

* * *

IV. La justice quotidienne — Ce que je peux faire, maintenant, ici

— Je voudrais commencer par une confession.

Il n'alla pas au tableau. Il s'assit — directement, au milieu d'eux, sans distance.

— Cette semaine — en préparant ce cours — j'ai fait quelque chose que je n'avais pas fait depuis longtemps. J'ai regardé ma propre vie. Vraiment regardée. Avec la question que je vous avais donnée : dans quelles injustices suis-je impliqué, même sans le vouloir ?

— Et j'ai trouvé des choses inconfortables. Mon téléphone — fabriqué avec du cobalt extrait par des enfants dans des mines congolaises. Les vêtements que je porte — produits dans des conditions que je préfère ne pas imaginer. Les fruits que je mange en hiver — cueillis par des travailleurs saisonniers dans des conditions proches du servage.

— Je ne vous dis pas cela pour me flageller. Je vous dis cela parce que cette liste — ordinaire, banale, que chacun d'entre nous pourrait dresser — dit quelque chose d'important sur la nature de l'injustice contemporaine. Elle n'est plus seulement le fait de tyrans visibles. Elle est diffuse. Elle est systémique. Elle est incorporée dans les gestes les plus quotidiens de nos vies.

Il alla au tableau puis écrivit :

L'injustice contemporaine est structurelle.

Elle ne demande pas la mauvaise volonté.

Elle prospère dans la bonne conscience.

— **Thomas** : Mais si l'injustice est structurelle — qu'est-ce que mes choix individuels peuvent changer ? C'est du luxe pour ceux qui peuvent se le permettre. Et ça ne change pas les structures.

— Oui et non. Les choix individuels ne changent pas les structures directement. Mais ils changent les personnes qui les font. Ils maintiennent une cohérence entre ce qu'on pense et ce qu'on fait. Ils créent des communautés de pratique qui rendent visible qu'une autre façon de vivre est possible.

Il écrit :

L'action individuelle ne remplace pas l'action collective.

Elle l'anticipe. Elle la prépare. Elle lui donne de la chair.

— **Malia** : Vous parlez de cohérence. Mais la cohérence parfaite est impossible. Si je devais renoncer à tout ce qui est produit de façon injuste — je serais paralysée.

— Oui. Ce qu'il faut — ce que la justice quotidienne demande — ce n'est pas la perfection. C'est la direction.

Il alla au tableau. Écrivit :

La justice quotidienne ne demande pas la perfection.

Elle demande la direction — et l'honnêteté sur où on en est.

— Simone Weil avait une façon de penser la justice qui partait non pas des droits mais de l'obligation. Et elle disait quelque chose de décisif : l'obligation envers l'être humain comme tel est une obligation envers quelque chose qui ne peut jamais être satisfait par des institutions seules. Parce que ce qu'on doit à chaque être humain — c'est une attention. Une attention réelle, personnelle, irremplaçable.

Il écrivit :

L'attention — la forme la plus rare et la plus nécessaire de la justice.

— **Iris** : Mais l'attention a des limites. On ne peut pas faire attention à tout le monde. On ne peut pas porter toutes les souffrances.

— Non. Elle n'est pas de la lâcheté. C'est même philosophiquement important de la nommer. La justice quotidienne n'est pas une obligation illimitée. C'est une obligation raisonnée. Voici comment je la formulerais. Première chose — ne pas détourner le regard.

Il écrivit au tableau :

1. Ne pas détourner le regard.

2. Agir dans sa sphère d'influence réelle.

3. Maintenir la tension — entre ce qui est et ce qui devrait être.

— Cette tension — ce refus de la résolution facile dans un sens ou dans l'autre — est peut-être la marque la plus profonde d'une pensée éthique mature. C'est ce que Camus appelait la révolte — non pas la révolution qui prétend tout résoudre d'un coup, mais l'insurrection permanente, modeste, obstinée, contre ce qui est inacceptable.

Il alla au tableau. Écrivit sous les trois points :

La justice quotidienne — obstinée, imparfaite, nécessaire.

— **Noa** : Il y a quelque chose que vous n'avez pas encore nommé. Quelque chose de plus simple que tout cela. Plus immédiat. La reconnaissance. Ce que chaque être humain attend le plus profondément des autres — pas des droits abstraits, pas des institutions parfaites. D'être vu. D'exister aux yeux de quelqu'un d'autre comme quelqu'un qui compte.

— Oui. Et c'est la phrase de Malia que nous avons gardée dans un autre séminaire — décider de les voir. C'est toujours là que tout commence. Avant les lois, avant les

théories — cette décision première de consentir à ce que l'existence de l'autre compte pour moi.

— Axel Honneth — philosophe allemand, héritier de l'École de Francfort — a construit toute une théorie de la justice autour de la reconnaissance. Il dit que les luttes pour la justice ne sont pas d'abord des luttes pour des ressources ou des droits. Ce sont des luttes pour la reconnaissance.

Il écrit :

La reconnaissance — le fondement de toute justice.

Être vu comme quelqu'un qui compte.

— La justice commence là. Dans ces gestes minuscules, quotidiens, renouvelables. Et si ces gestes manquent — si la reconnaissance manque — alors toutes les institutions du monde ne produiront pas de justice vraie. Elles produiront de la légalité. Ce n'est pas la même chose.

— D'ici là — une dernière consigne. La plus simple et la plus difficile de toutes celles que je vous ai données. Reconnaissez quelqu'un que vous auriez tendance à ne pas voir. Et voyez-le vraiment — pas comme un problème, pas comme une catégorie. Comme quelqu'un.

Et il sortit.

La photographie était toujours là.

Thomas dit — très doucement, presque pour lui-même, mais assez fort pour que tout le monde entende :

— **Thomas** : Elle s'appelle peut-être Fatima. Comme la femme qui nettoie les bureaux de Sonia.

Sonia le regarda. Et sourit — ce sourire rare des moments où deux vérités distinctes se rejoignent et révèlent qu'elles parlaient de la même chose depuis le début.

* * *

CLÔTURE

Ce que le visage nous a appris

Il n'y avait pas de photographie sur la table ce matin-là.

Le professeur Verne l'avait retirée. À sa place — rien. La table nue. Le bois ordinaire.

Mais quelque chose demeurait. Quelque chose dans la façon dont leurs regards allaient vers le centre de la table — comme si la photographie était encore là, invisible, continuant d'exister dans l'espace qu'elle avait occupé pendant des semaines.

— Je voudrais vous demander quelque chose. Pas une question philosophique. Une question personnelle. Qu'avez-vous fait ? Cette semaine. La consigne que je vous avais donnée — reconnaître quelqu'un que vous auriez tendance à ne pas voir.

— **Sonia** : J'ai appris son prénom. Fatima. Mais vous savez déjà ça. Cette semaine — j'ai fait autre chose. Je lui ai demandé comment elle allait. Vraiment demandé — pas la formule de politesse, la vraie question. Et elle a répondu. Elle a parlé pendant dix minutes. De ses enfants. De son pays. De la façon dont elle calcule chaque mois pour que les fins rejoignent les débuts.

— **Sonia** : J'ai réalisé que je travaille dans ce département depuis trois ans. Et que je ne savais rien de tout cela. Pas parce que c'était secret. Parce que je n'avais jamais posé la question.

— **Thomas** : J'ai eu une conversation que j'évitais depuis des mois avec un collègue. Un collègue dont je savais qu'il était traité injustement dans notre département. Moins bien payé que les autres pour le même travail. Et j'avais regardé ailleurs. Pas par méchanceté — par confort.

— **Thomas** : Cette semaine, je ne l'ai pas regardé ailleurs. Je lui ai dit ce que je voyais. Je lui ai demandé s'il voulait que je l'accompagne dans une démarche. Il a dit oui. Je ne sais pas ce que ça va donner. Mais quelque chose a changé — dans le fait qu'il sait que quelqu'un voit.

— **Malia** : J'ai regardé différemment. Dans le métro, dans la rue, dans les files d'attente. Ces visages que j'avais l'habitude de traverser comme s'ils étaient du décor — j'ai essayé de les voir comme des gens. Et chaque fois que j'y arrivais vraiment — le monde se densifiait légèrement. Devenait plus réel.

— **Iris** : J'ai relu ma thèse. La section sur la justice distributive. Et j'ai réalisé que je n'étais pas allée assez loin. Que j'avais ajouté le cas concret mais que je l'avais trop vite réabsorbé dans l'abstraction. Alors j'ai recommencé. J'ai laissé le visage résister à ma théorie. Et ma théorie en est sortie moins élégante. Mais plus honnête.

— **Noa** : J'ai parlé à mon père. De l'injustice — la vraie, celle qu'il a vécue. Il a immigré ici il y a trente ans. Il a vécu des choses que je connaissais de façon abstraite. Et à un moment — je l'ai vu différemment. Pas comme mon père — comme quelqu'un. Quelqu'un qui avait traversé des choses que je n'avais pas traversées et qui portait ça en silence depuis trente ans parce que personne ne lui avait vraiment demandé.

— **Léo** : J'ai regardé la photographie. Celle que vous avez retirée ce matin. Je l'avais photographiée avec mon téléphone la première semaine. Et je l'ai regardée tous les

jours depuis. Pas longtemps. Trente secondes peut-être. Juste pour ne pas oublier qu'elle existe. Que quelque part, quelqu'un attend.

Le professeur Verne les écouta tous. Puis il se leva — lentement, avec ce poids particulier des gestes qui savent qu'ils marquent quelque chose.

Il alla au tableau. Et écrivit — non pas une formule philosophique, non pas un nom de penseur. Juste quelques mots, simples, en lettres ordinaires :

Ce que le visage nous apprend —

que l'autre existe vraiment.

Pas comme concept. Comme quelqu'un.

— La philosophie de la justice peut devenir très sophistiquée. Elle peut construire des théories remarquables. Et tout cela est précieux. Tout cela est nécessaire. Mais derrière toute la sophistication — il y a quelque chose de très simple. Que l'autre existe vraiment. Que sa souffrance est réelle. Que sa dignité compte autant que la nôtre.

— Levinas l'avait vu. Rawls l'avait construit différemment. Nussbaum l'avait ressenti autrement. Mais au fond — ils disaient tous la même chose. La justice n'est pas d'abord une affaire d'institutions ou de calculs. C'est d'abord une affaire de regard. Un regard qui consent à voir.

Il alla au tableau une dernière fois. Sous tout ce qui précédait, il écrivit deux mots :

La perméabilité.

— La perméabilité au visage de l'autre. Cette capacité — qu'on peut cultiver ou qu'on peut laisser s'atrophier — de laisser l'existence de l'autre nous atteindre vraiment. De rester poreux — vulnérable — à ce que sa vie contient de réel.

— Ce n'est pas confortable. La perméabilité ne l'est pas. Elle coûte quelque chose. Mais c'est précisément pour cela qu'elle est juste. Parce que la justice — la vraie, pas la légalité — n'a jamais été confortable. Elle a toujours demandé quelque chose à celui qui la pratique.

— Une dernière chose. Je veux parler de la photographie.

Il regarda l'espace vide au centre de la table.

— Je ne vous avais pas dit d'où elle venait. Je vais vous le dire maintenant. Ce n'est pas une image de stock. C'est la photographie d'une femme réelle — que j'ai rencontrée il y a deux ans, lors d'une visite dans un camp en Grèce. Elle s'appelle Amara. Elle a cinquante-trois ans. Elle vient d'Érythrée.

— Quand je lui ai demandé si je pouvais utiliser sa photographie — dans un cours de philosophie, pour parler de justice — elle a dit oui. Et elle a ajouté quelque chose que je n'oublierai jamais. Elle a dit : si ça peut faire que des gens pensent vraiment, pas seulement parler.

Il les regarda.

— Amara vous demande de penser vraiment. Pas seulement parler.

Il s'arrêta sur le seuil.

— Je crois que vous avez commencé.

Et il sortit.

* * *

Dans la salle, personne ne parla immédiatement.

Amara.

Elle avait un nom maintenant. Elle n'était plus la femme de la photographie — une image, une métaphore, un dispositif pédagogique. Elle était quelqu'un. Quelqu'un qui avait dit oui à ce que son visage soit utilisé pour que d'autres pensent vraiment.

Ce fut Thomas qui se leva en dernier.

Il regarda l'espace vide au centre de la table. L'espace où la photographie avait été. Puis il sortit son téléphone — ce téléphone dont il savait maintenant quelque chose de plus sur la façon dont il avait été fabriqué — et chercha quelque chose.

Il posa le téléphone au centre de la table.

Sur l'écran — la photographie d'Amara. Celle qu'il avait prise en photo la première semaine.

Pas pour la garder à distance. Pour ne pas l'oublier.

Pour que le visage reste là, au centre, là où il avait été depuis le début.

Là où il avait toujours dû être.

* * *

Quelque part en Grèce, une femme attendait.

Elle s'appelait Amara.

Elle avait dit oui pour que des gens pensent vraiment.

Et dans la salle du dernier étage, quelqu'un avait posé sa photographie au centre de la table.

Simplement.

Obstinément.

Comme un acte de justice.

Le seul qui était possible.

Maintenant.

Ici.

* * *

FIN

* * *

« Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation. »

Emmanuel Levinas

« Les principes de justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. »

John Rawls

« Les émotions sont des jugements sur ce qui a de l'importance pour nous. »

Martha Nussbaum