

COLLECTION

« *Philosophie — d'autre part* »

© La Phocide, Strasbourg, 2008  
ISBN 978-2-917694-00-8

Gérard Bensussan

# Éthique et expérience

Levinas politique



éditions de La Phocide

## *L'éthique au sens extra-moral*

M'aime-t-on, *moi*... On n'aime jamais personne, mais seulement des qualités.

Pascal

Présenter d'un seul tenant une pensée aussi forte, aussi originale, aussi singulière que celle d'Emmanuel Levinas expose à une difficulté majeure. Comment savoir en effet par où commencer, depuis quel angle y entrer, par quel bout l'introduire ? Toute décision risquera de paraître arbitraire, tout choix déterminé exclusif ou forcé. Il y va bien pourtant d'un choix qu'il faut faire, d'une décision d'exposition qu'il faut prendre. À y réfléchir avec un peu de conséquence, partir de ce que *n'est pas* la pensée de Levinas, et pour quoi bien souvent et fausement on la tient, n'est pas le moins judicieux. Peut-être cernera-t-on ainsi un paradoxe si surprenant qu'il semble ici ou là conduire à de redoutables mésinterprétations. Les prévenir n'est pas la plus mauvaise voie d'accès à une œuvre chargée de méprises et encombrée de lectures simplifiées mais parfois dominantes.

Le registre où s'inscrit massivement cette pensée, l'espace où son actualité sans éclipse a paru en imposer les motifs, c'est, comme chacun sait, « l'éthique ». Or sur ce point, sur ce terme d'éthique et ses usages extensifs, il convient d'emblée de n'être « pas dupe » et d'user d'une extrême prudence. Dans la réception de l'œuvre de Levinas au sens le plus large, c'est-à-dire par un public de non-

philosophes au sens strict, de non-spécialistes, et alors même qu'elle convoque par ailleurs une conceptualité si neuve qu'elle eut et continue d'avoir la réputation d'être difficile, le thème de l'éthique et le thème, plus ou moins concomittant, de la responsabilité se sont surimposés, comme d'eux-mêmes, et très légitimement. En son temps et dans ses modalités datées, la réception de Levinas fut en bonne part réactive. La connaissance et la reconnaissance de l'œuvre ont été relativement tardives. Si l'on devait en restituer l'histoire dans le panorama mouvant des idées philosophiques, on s'apercevrait que Levinas, pendant une bonne trentaine d'années, n'a été ni lu ni entendu, sauf par quelques « amateurs » qui allaient l'écouter au Collège philosophique de Jean Wahl ou à l'École Normale Israélite Orientale pour ses lectures talmudiques du samedi matin. Marqués par le marxisme et l'existentialisme, puis par le structuralisme, surdéterminés par la conjoncture politique (la guerre froide, les guerres coloniales, le thème mobilisateur du « changer le monde »), les grands débats de l'après-guerre en France l'ignorent complètement, alors que lui ne les ignore nullement, certains de ses textes et articles en témoignent avec précision. Le recul permet d'aisément comprendre ce qui s'est passé, du silence fait sur l'œuvre à son accueil œcuménique. Les années soixante et soixante-dix furent très attentives à l'histoire et à ses vections, soit à ce que Levinas déterminera comme « totalité ». L'époque était soucieuse d'urgences immédiates et collectives où l'individu ne pouvait se donner « sens » qu'en se subordonnant à un projet qui le dépassait et l'englobait, à un projet révolutionnaire universel et mondial. Une méditation comme celle de Levinas, sur *ma* responsabilité pour un autre singulier quoi qu'il fasse, au point que je peux être responsable de sa responsabilité même, et sur l'unicité inentamable de la subjectivité répondante, ne pouvait alors qu'apparaître intempestive, hors-situation et sans effets d'actualisation. La conjoncture qui permit ensuite que Levinas soit enfin lu est portée par une récession générale des « sciences humaines », surtout du marxisme et du structuralisme dominants dans les années soixante-dix, liée elle-même

à l'histoire du monde, à des événements politiques planétaires et en particulier à la fin du communisme. Le nouveau paysage idéologique qui en sortit pourrait être décrit comme la mise à mort de la mort du sujet. Selon la thématique et parfois la vulgate « structuralo-marxiste », nous sommes agis, et non acteurs, et les sujets ne figureraient que de simples porteurs de fonctions, un montage de discours et de dispositifs, des agencements, soit l'expression d'un processus dont ils ne seraient que les supports inconscients et déterminés. En promouvant une forme quasi-paroxystique de la responsabilité, de ma responsabilité, à moi, par-delà toutes les déterminations dont je peux bien être le siège, Levinas semblait autoriser, à rebours d'une pensée jusque là dominante et à un certain moment de l'histoire intellectuelle mais aussi politique, sociale, idéologique, une sorte de réappropriation de soi du sujet, de son individualité agissante, de sa capacité d'initiative autonome.

Or, en dépit d'apparences de vraisemblance, il y eut là, sous bien des aspects, un vrai et profond contre-sens. La responsabilité lévinassienne ne résulte aucunement d'un « je veux » actif, elle constitue au contraire une prédétermination originelle du sujet, et, à bien y regarder, plus déterminante, venue de bien plus loin encore que l'inconscient ou les rapports de production. Prise dans ce contre-sens, la pensée lévinassienne a couru le risque de se simplifier, de se schématiser et de se figer en quasi-idéologie morale correspondant hégéliennement à une époque de l'histoire universelle, dont on peut par ailleurs comprendre la nécessité et la légitimité, à un moment déterminé de cette histoire, lui-même aujourd'hui révolu. Cette époque intermédiaire fut celle de la morale altruiste et humanitaire, de l'inflation verbale des éthiques parcellisées confondues avec des codes déontologiques, de la redécouverte de l'entreprise, du marché, mais aussi des droits de l'homme. Époque de « foire aux éthiques », comme dit Platon des constitutions, à propos de la démocratie. Époque où l'on pouvait parler, entre autres, d'une éthique du journalisme, d'une éthique médicale, d'une éthique patronale, qui entre elles ne se parlaient guère, par où le panorama théorique où elles s'inscrivaient offrait

et offre encore l'image d'une tour de Babel aux morceaux désassemblés et souvent chaotiques. L'éthique du discours, l'éthique communicationnelle, le néo-aristotélisme, l'utilitarisme, le contractualisme, le communautarisme, le différentialisme, la réflexion méta-éthique, les éthiques appliquées, toutes ces positions morales pratiques, sectorielles et concurrentes, qui ont sans aucun doute leur importance effective du point de vue théorique et pratique, du point de vue de la fondation et de la question de l'agir, toutes ces éthiques n'ont rien à voir avec l'*éthique* dont Levinas fait le pivot de toute pensée de la subjectivité.

L'ambition de l'auteur d'*Autrement qu'être*, en effet, n'est pas de fournir, dans l'éventail déployé des disciplines de la philosophie, de l'épistémologie à l'anthropologie en passant par l'herméneutique, une théorie nouvelle de l'éthique comme étude de l'*ethos* ou une analytique du comportement humain moyen et général. Contre un certain nombre d'opinions reçues ou de lectures affirmées, il faut commencer par dire fortement que Levinas ne nous propose pas de morale. Il nous enjoint même de veiller à ne jamais en être « dupe » – ce sont les premiers mots de *Totalité et infini*. Il faut donc, à bien le lire, se garder de la tentation hâtive et périlleuse, on va le dire, de chercher dans cette pensée une éthique prescriptive comportant des lois ou des règles normatives susceptibles d'améliorer la qualité morale d'une communauté historique donnée. Cette clarification préalable est nécessaire et très importante. L'éthique de Levinas ne désigne jamais la systématisation plus ou moins cohérente de l'ensemble des règles de conduite d'un groupe humain. Elle ne fonde pas davantage la possibilité d'une justification rationnelle des normes morales par ou sous un principe unificateur. Il est bel et bien requis de l'entendre et de l'interpréter *en son sens extra-moral*.

Que vise cette pensée, à quoi s'efforce-t-elle ? Ce que cherche Levinas, ce qu'il tente, c'est de dire le « sens » de « l'humain de l'homme » – expression qui signifie le « non-synthétisable », comme il dit, c'est-à-dire ce qui, de l'homme et dans l'homme, ne se laisse jamais totaliser sans reste ni comprendre dans une totalité

de « sens ». La pensée de Levinas est une Éthique de l'Éthique, selon l'expression de Derrida<sup>1</sup>, soit une éthique sans loi, sans concept, sans morale, et qui précède sa détermination en lois, en concepts et en morales. Il s'agit moins de penser les fondements de la subjectivité que d'en remonter le cours vers son archi-origine en suivant l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme. L'éthique lévinassienne propose de penser ce rapport interhumain sur le mode de la rencontre, de l'inattendu, de l'événement d'une effraction, et plus radicalement encore, par voie de conséquence, comme un rapport à l'infini, dont le visage, lieu de l'effraction, dans sa dénudation absolue, serait la trace, soit le non-lieu. Le visage barre donc toute définition. Définir le visage reviendrait à oublier l'infini qu'il signifie dans la finitisation de sa définition. Autrement dit : si l'autre est ce qu'il est, c'est-à-dire s'il est défini et, quels que soient les contenus de sa définition, s'il est enfermé dans une essence quelle qu'elle soit, il n'est plus l'autre, il est ce qu'il est, il est son être même. Ce ne sont donc jamais des propriétés étantes, des propriétés qui sont et qui font l'autre, en son altérité de sujet singulier, mais son visage en tant que nudité « sans qualités », sans *être* identifiable.

Autrui n'est donc que son visage.

On remarquera d'emblée que l'usage du verbe être pour « prédiquer » d'autrui son « essence » de visage emporte de toute évidence une très considérable difficulté puisqu'il reconduit le visage à sa définition. Tout le philosophe lévinassien se tient, se tisse et s'étire dans une attention aiguë au « destin sans issue où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'autre de l'être »<sup>2</sup> et dans l'incessant souci de dédire le dit fatal où s'enkystent destinalement nos énoncés. Cette attention fait son style philosophique et donne à son écriture une respiration inimitable, souffle et essoufflement, emportement et dégrisement. Plutôt que de promouvoir, à l'instar de quelques contemporains, une « fin de la philosophie » encore bien

<sup>1</sup> *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 164.

<sup>2</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, p. 16.



trop métaphysique, Levinas surcharge la philosophie. Il en accompagne l'effort historial jusqu'à l'exaspérer en la dédisant selon la surenchère qui l'anime en propre, selon ce qu'il nomme « son emphase » ou son « exaspération » par « excès de l'expression ». Cet accompagnement dédisant de la philosophie consiste, pour Levinas, à « passer d'une idée à son superlatif »<sup>3</sup>.

De la philosophie, il porte ainsi au-delà d'eux-mêmes les contenus, soit, foncièrement, la quête et l'expression de la « vérité » dans les énoncés ontologiques qui les informent. Mais il déporte la « vérité » de cette quête et de cette expression vers le « toujours » d'une promesse, d'un futur, d'un amour<sup>4</sup>. On pourrait dire descriptivement qu'il déplace : de l'essence, *au* temps de l'essence ; de la vérité en philosophie, à la temporalité de la promesse ; de l'*ananké stenai* par où les concepts se tiennent, *au* sans-arrêt de la diachronie. Levinas n'entend donc en aucune façon en finir simplement avec la philosophie dans ses modes reçus et dans ce qu'elle *dit*. Il en invente bien plutôt une caractérisation inédite en l'interrompant, c'est-à-dire en la désynchronisant. La philosophie assure en effet ses prestiges d'une synchronie de l'être et de la pensée où Levinas ne discerne qu'un silence « dialectique » où toute signification retourne et se retourne. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut aussi que du plus profond de ce silence monte et l'inquiète ce qui la fait *être*, comme un décalage, comme un déboîtement présynchronique, comme une gravité dit aussi Levinas. Il faut qu'un Dire d'avant tout Dit, un faire-être avant l'être, s'impose et laisse être la « déstructure »<sup>5</sup> qu'il opère. Or il ne peut s'imposer que dans un mouvement de composition, de décomposition et de recomposition – le Dire est « *tour à tour affirmation et rétractation* » du Dit<sup>6</sup>. Il faut la philosophie – c'est ce même « il

<sup>3</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992, p. 141-142.

<sup>4</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 53 : « La vérité se promet. Toujours promise, toujours future, toujours aimée, la vérité est dans la promesse et l'amour de la sagesse ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 75 (souligné par moi).

faut » que la Justice appelle d'ailleurs – pour défaire la philosophie. Si la philosophie peut bien avoir le « *dernier mot* », ce mot de la fin qui n'en finit jamais dans la philosophie, dans son logos dit et écrit, pourra-t-il jamais épuiser le Dire ? Pourra-t-il totaliser un sens ultime dans un Dit et parvenir à dire la fin du mot ? S'il y a une éthique d'avant l'éthique (l'abîme de la responsabilité précédant le commencement, la liberté et la présence d'esprit), il y a aussi un résultat d'après le résultat, un ultime d'après l'ultime – et c'est encore l'abîme de la responsabilité sans terme et sans arrêt, sans virement en injuste satisfaction. Cet infini de l'éthique se donne au questionnement philosophique et à la façon de ce questionnement comme un défi, une tâche, un devoir d'invention. Le geste est à la fois conforme à la tradition elle-même, tout au moins à une tradition dans la tradition (Aristote, Pascal), et très radicalement hétérogène à cette tradition. De la vérité à la vérité, le déplacement désynchronisant lévinassien va ainsi *de la philosophie à la philosophie*. Il effectue, dans la philosophie et *au-delà* d'elle, l'aventure d'une disproportion, d'une transcendance, d'un dés-inter-essement. Levinas *désintéresse* la philosophie pour s'aventurer jusqu'à l'exploration de la structure éthique de toute subjectivité.

Dire qu'autrui c'est le visage d'autrui surimpose donc la superlativisation de toute définition, son exaspération dans un indéfinissable, un infini. Ce qui signifie très précisément que le visage n'est pas une forme plastique, une apparence sensible, un phénomène. Il ne se tient pas dans tout ce que j'en vois, dans ce que je peux en toucher. Le visage, c'est ce qui reste par-delà ces figures de sens (de sensibilité immédiate et de signification intentionnelle). Visage de l'autre, forcément de l'autre, on va le voir, il vient trancher sur tout l'apparaître du monde, il déforme sa propre forme, il invisibilise sa propre visibilité, il « nous mène au-delà »<sup>7</sup>. Autrui s'annonce donc comme visage parmi les phénomènes du monde, et même, faudrait-il dire avec plus de précision,

<sup>7</sup> *Éthique et infini*, Livre de Poche, p. 81.

comme ce qui vient défaire toute phénoménalité : un « trou dans le monde » disait Sartre dans un texte d'avant-guerre intitulé *Visages*. D'une certaine façon, le visage n'est pas *au* monde. Le rapport entre forme et déformation, phénomène et défection du phénomène, visibilité et insaisissabilité dans un visible sensible, ce « rapport » entre des termes irrapportables les uns aux autres que porte le visage est la trace de l'infini, mais d'un infini qui est bel et bien *dans* le fini et qui cependant n'y est jamais présent. C'est exactement ce registre de la présence pleine et de la représentation que le visage défait. On pourrait dire qu'il traverse la trace de ce qui n'apparaît jamais, l'Infini, tout en apparaissant en quelque façon dans-le-fini, in-fini. La littérature dit le visage, mieux que la philosophie peut-être. Considérant Albertine endormie, le narrateur de Proust songe et médite sur cet « in-fini » : « Alors sous ce visage rosissant je sentais se réserver comme un gouffre l'inexhaustible espace des soirs où je n'avais pas connu Albertine. Je pouvais bien prendre Albertine sur mes genoux, tenir sa tête dans mes mains, je pouvais la caresser, passer longuement mes mains sur elle, mais, comme si j'eusse manié une pierre qui enferme la sature des océans immémoriaux ou le rayon d'une étoile, je sentais que je touchais seulement l'enveloppe close d'un être qui par l'intérieur accédait à l'infini »<sup>8</sup>.

On pourrait dire ainsi que le visage en tant que visage d'autrui est, à proprement parler, la seule expression de l'altérité. Il n'y en a pas d'autre. Il n'y a pas d'altérité, au sens fort, d'un objet, ou d'un sujet objectivement saisi et compris, ou encore d'un autre qui serait un autre moi-même, car cette altérité-là est toujours ramenée au même de la conscience qui la mesure ou la vise. Du visage, par conséquent, je ne peux en aucune façon *faire l'expérience*. Dans la « science de l'expérience de la conscience » de la *Phénoménologie de l'esprit*, le sujet étranger à lui-même, aliéné à l'autre et dans l'autre, s'affirme dans la reconnaissance par l'autre de sa subjectivité libre. S'il se perd dans cette affirmation, s'il se perd

<sup>8</sup> *À la recherche du temps perdu*, Pléiade, III, p. 386.

comme subjectivité, comme liberté, dans la pure pérennité de son être objectif, il se récupère cependant dans cette perte qui est la condition de cette reconstruction de soi. Rien de tel dans la sujétion où me plonge le visage, rien qui serait de l'ordre d'une *Er-fahrung* hégélienne. Le visage vient avant même de venir, il vient avant toute expérience que je pourrais en faire en me l'appropriant, avant tout « enrichissement » de mon expérience du monde et des autres, par lui et par eux. Il s'agit d'une épreuve. L'infinition est une épreuve, elle est l'épreuve de l'autre homme, d'Autrui en tant que l'absolument autre, tout autre et n'importe quel autre (Derrida), le premier venu (Levinas). Au point que l'infini puisse s'entendre, on l'a dit, comme in-fini, *dans* le fini. Un autre *dans* le même, telle est la « structure de la subjectivité » selon Levinas, la marque la plus intime de la subjectivité du sujet, l'inscription à même la finitude d'une trace qui va venir la déranger, lui faire violence, la désubjectiver. De cette catégorie descriptive de la subjectivité, de cette structure de l'Autre-dans-le-Même, on peut relever quelques traits structurels, quant au sujet, quant à ce que c'est qu'un sujet, quant à ce qu'il en va dans son rapport à l'autre qui lui fait face. J'en noterai au moins un, décisif car il rassemble tous les autres et les surdétermine infiniment. Ce rapport à l'autre – expression dont on voit bien à présent qu'elle est trop imprécise pour être honnête – est asymétrique. Il ne peut y avoir de relation *éthique* Moi/Autrui que dans l'asymétrie. La raison en est très simple : dans la relation du face à face éthique, Je ne suis pas l'Autre, jamais, impossiblement. Je et Tu, moi et toi, ne sont pas en positions interchangeables et alternativement expérençables, chacun ne peut pas successivement et également tenir le rôle de l'autre. Cette situation idéaltypique de symétrisation des rapports se produit dans la citoyenneté politique. Mais, dans les termes très rigoureux de Levinas, elle caractérise tout autre chose que l'éthique et elle exige donc que soient strictement distingués les ordres et leurs efficaces. En effet, à cette place où je suis comme ayant à répondre, devant autrui, nul ne peut me remplacer, pas davantage que pour ma propre mort. C'est que je ne saurais avoir, moi, un vi-

sage, par l'opération d'une réversibilisation thématique. Car alors je me retrouverais impliqué dans une relation non-éthique, mais politique ou justicielle, entre hommes juxtaposés, *Nebennmenschen* (Hermann Cohen), où les places peuvent toujours être interchangées et les rapports symétrisés.

S'agissant de la relation éthique proprement dite, elle est structurellement prise dans l'asymétrie. Dans le cas contraire, on changerait de registre, on passerait d'un domaine à un autre. Ou bien en symétrisant et en égalisant, on saute ou bascule dans la politique au sens le plus déterminé du terme, dans la sphère de la Justice, comme dit Levinas. Ou bien, en inversant asymétriquement l'asymétrie, on se retrouve confronté à un renversement anti-éthique de la relation, soit dans une situation tout à fait concrète où je, individu ou communauté, dirais : l'Autre, c'est Moi. L'asymétrie éthique est donc l'indicatrice de ce qu'elle n'est pas et qu'elle appelle, une politique juste, et du péril extrême qu'elle comporte, un différentialisme injuste. Elle se dit de façon très articulée car les positions irréductiblement dissymétriques qu'elle dessine impliquent des requêtes pratiques à quoi le sujet se trouve assigné. L'Autre diffère dans sa différence, Moi je suis tenu à la non-indifférence. L'Autre appelle, Moi je réponds, je ne peux pas en tout état de cause ne pas entendre l'appel. L'Autre a, est, un visage, Moi je suis subordonné à cette extrême fragilité du visage de l'Autre. L'Autre se trace dans la transcendance de ce visage qui excède toute matérialité sensible, il est « plus proche de Dieu que Moi », Moi je réponds à cette transcendance par l'immanence d'une aide matérielle immédiate : vêtir, nourrir, loger – autrement, si je réponds à la transcendance de l'autre par ma transcendance de sujet, je tombe dans « l'hypocrisie du sermon » en méconnaissant gravement « la sincérité de la faim et de la soif »<sup>9</sup>.

Avec Levinas, se signifie ainsi quelque chose d'inédit : si autrui, et même le tout autre, c'est l'autre homme, cette expression, *l'autre homme*, vient dire avec une très forte précision un inouï asy-

<sup>9</sup> *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1990, p. 69.

métrique. L'autre et moi, nous ne sommes en aucune façon des exemplaires d'un même genre, deux individus égaux en quelque sorte et donc indifféremment situables dans une relation. Autrui n'est pas un homme, comme moi je suis un homme, comme lui ou elle ou eux sont des hommes. Par où l'on voit que la pensée lévinassienne n'est pas philosophiquement un humanisme. C'est d'ailleurs sur cette ligne de pli de l'humanisme et de l'éthique que s'énonce et se file l'objection que la morale adresse au duo éthique : comment faire droit aux hommes, à tous les autres hommes, à tous ces « tiers » auxquels ma soumission au visage singulier d'autrui fait forcément violence ? La requête morale opposée à l'éthique n'est ni illégitime ni irrecevable, mais elle ne peut se soutenir que dans l'après-coup de l'immémorial. Autrui est en effet incomparable, non-interchangeable, il ne se donne que depuis la singularité irréductible et unique du moi, du moi que je suis moi et seulement moi en tant que cette place est inaccessible. C'est bien cette relation, qui n'en est pas une, que Levinas appelle éthique.

En défaisant toute réciprocité, toute réversibilité et toute isonomie, l'asymétrie signifie notamment que d'un point de vue éthique le « rapport à l'autre » ne se laisse pas médiatiser. Il ne transite pas par des médiations qui le rendraient intelligible et relatif, c'est-à-dire pris dans une relation entre termes. Il ne le peut pas car l'autre se tient dans un absolu, dans une absolution, où je n'ai pas part. Levinas parle d'un rapport/non-rapport entre moi et l'autre. Au sens le plus fort et le plus extrême en effet, il n'y a pas de relation où chacun serait relativement à l'autre, où moi je serais possiblement l'autre de l'autre et l'autre un autre moi. Il y va bien plutôt d'une exposition, d'une dénudation et de l'impossibilité absolue d'échapper à l'appel d'un visage, que j'y réponde ou m'y dérobe. Il y va d'un dés-inter-essement structurel du sujet, de la défection de son être, c'est-à-dire de son intérêt, puisqu'intérêt, comme le remarquait Hegel, signifie inter-être, être dans ou parmi. Un sujet, c'est un être qui se défait de sa condition d'être. Être humain, être un sujet humain, ce n'est pas être un être parmi les êtres, un être dans l'être, un être de plus, une classe dans une ontologie

générale ou une région de l'être. Être un sujet, pour le moi désitué, destitué, déposé, c'est donc n'avoir pas lieu dans l'être, n'y avoir point de lieu où être-chez-soi, c'est nomadiser l'être en son entier.

Avant même de constituer une philosophie de l'altérité, l'éthique levinassienne emporte donc une pensée de la subjectivité en sa structure répondante. Là se tient son cœur battant. Je suis mis en question, à la question, par ce visage qui m'obsède, le *moi* est traversé par l'autre et cette transverbération fait sa structure. On peut donc comprendre qu'il y a véritablement une violence de l'éthique chez Levinas. Dans la relation éthique comme rapport/non-rapport, ce qui apparaît fait toujours et violemment événement, bouleverse les structures de tout apparaître, c'est-à-dire le bon ordre du monde, et dérange évidemment, au sens le plus fort, ma subjectivité de sujet puisque cet apparaître qui déstabilise toute apparition m'oblige à répondre ou m'oblige à ne pas répondre. Dans tous les cas, je suis obligé d'une obligation qui ne commence pas en moi. C'est moi qui commence après cette réponse ou cette non-réponse. La subjectivité, transie par l'autre qui transperce son même, est structurée comme ayant-à-répondre. Cette structuration en amont de tout moi rend l'usage même des termes « subjectivité » ou « réponse » délicat et leur maniement parfois emprunté. Le « sujet » peut bien « répondre » ou ne pas « répondre », on l'a dit, mais il n'y va pas d'un choix car il n'est pas libre d'entendre ou de ne pas entendre l'appel. En effet, *la réponse précède la question*, comme dit Levinas, un faire qui ne procède pas d'une décision autonome engage le déploiement de l'interrogation. L'avoir à répondre, immémorial, vient de très loin, bien avant les questions que je peux me poser sur les raisons pour lesquelles j'ai répondu ou je n'ai pas répondu. Et souvent, lorsque j'en suis à peser le pour et le contre, il est déjà trop tard, le temps de la réponse a passé, le temps de la pensée et de la pesée est venu l'abolir.

L'éthique produit donc un radical bouleversement dans le sujet qu'elle déstabilise dans son fondement et son origine, qu'elle perturbe dans son assomption et son initiative – pour dire les choses

très euphémiquement. C'est dire qu'à l'inverse, dans ses effets propres de responsabilité, la charité, l'altruisme ou, a fortiori, la récrimination moralisante confortent toujours le sujet dans soi-même, dans son contentement substantiel et son identité à soi.

Une autre mise en garde ici s'impose si l'on veut prévenir un contre-sens sur la lecture de Levinas, moins massif que celui sur la morale, dont on est parti, mais fort préjudiciable à l'entente de l'œuvre. Dire, comme je viens de le faire, que l'éthique déstabilise, bouleverse, dés(t)itue le sujet obéit à une contrainte « logologique », c'est-à-dire liée à la langue qui dit l'être. En d'autres termes, les énoncés qui rendent raison des structures et des contenus de l'éthique de Levinas les disent et ne peuvent les dire que dans un vocable qui est celui de l'ontologie. Ils fixent dans le destin d'un dit, soit dans le dit du concept, un dire (de l') éthique infiniment plus fluide, mouvant et « sujet à » une temporalité a-chronique et a-logique. Il convient donc de se méfier de la chrono-logie inscrite à même l'ordre des énoncés comme la juste rançon de leur rigueur nécessaire. En effet, le sujet est toujours déjà bouleversé, structuré comme bouleversé, si je puis dire, sans quoi nul sujet n'advierait jamais comme « autre-dans-le-même ». S'il en allait autrement, chrono-logiquement (premièrement un sujet ; deuxièmement sa déstabilisation), le bouleversement effectif, empirique, ne serait ni possible ni pensable. Je songe ici à une objection qu'on a souvent adressée à Levinas (Ricœur le fit par exemple) : pour répondre d'autrui ou à autrui, ne conviendrait-il pas *d'abord* que je me prenne en charge, que je m'assume moi-même, à la façon authentique du *Dasein* heideggérien, pour *ensuite* me tourner vers les autres ? Levinas y répond en jetant un très fort soupçon sur ce modèle de la réciprocation et de l'entre-conditionnement chrono-logique. Rien n'est moins sûr en effet, à ses yeux, que ce qui est présupposé dans ladite objection et le modèle qu'elle transporte. Puis-je vraiment répondre, au sens d'une responsabilité *éthique*, très différente de la responsabilité d'imputation ou de la responsabilité pénale, au sens d'une subjectivité structurée comme ayant toujours-déjà à répondre, si je commence ou crois commencer par



répondre de mon être, de ma substance et de ma subsistance ontologiques ? L'objection ne revient-elle pas au contraire à « s'argumenter un peu » pour répondre, en raison, de sa non-réponse éthique<sup>10</sup> ? Tel est d'ailleurs le motif par où l'on peut comprendre la distance prise par Levinas avec les philosophies morales ou avec les diverses variétés du moralisme. Toutes, elles consistent à penser des devoirs et à les penser comme une croûte plus ou moins superficielle ou plus ou moins dense qui s'agglomèrerait autour d'un noyau d'être insécable, le sujet. Levinas nous propose une tout autre figuration et une tout autre possibilité de penser le lien moral lui-même. Le sujet *n'est pas*, il n'a donc pas de noyau, moral ou pré-moral. La subjectivité du sujet, au contraire, c'est une fission de soi, une perte, une ouverture infinie. Le sujet *ne conduit pas* sa démarche vers l'autre, il n'en prend pas l'initiative, il n'en a pas la bonne volonté – il n'est pas bon volontairement. Il *est conduit* par sa dérive vers l'autre. Et même s'il s'y refuse, comme le « philosophe » de Rousseau, ce refus est encore l'indice de cet avant-soi qu'est l'avoir-à-répondre. Même s'il se fait meurtrier, ce meurtre perpétré dans son extrême banalité et dans une facilité ontologique confondante, est encore le signe d'une impuissance rageuse devant le visage. Pas de moyen terme, à suivre et bien entendre Levinas. Face à face avec le visage, « on parle ou on tue », comme écrit lapidairement Blanchot. Ce qu'un sujet dit, pose, pense, fait, provient ainsi d'un Dire antérieur à tous les signes, les gestes, les significations dont il peut se croire illusoirement l'auteur autorisé, et où il croit contempler l'origine de soi. C'est ce registre que Levinas a thématiqué comme pré-originel ou an-archique : « La res-

<sup>10</sup> J'emprunte l'expression et l'argument à Rousseau qui pressentit fortement combien *l'appel* précède la *raison* : « Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Le Seuil, II, p. 224).

ponsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en-deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir", d'un "ultérieur-à-tout-accomplissement", du non présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en-deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité »<sup>11</sup>.

C'est en ce point anarchique que le modèle transcendantal de la liberté est radicalement mis en doute. Car en effet, comme demande avec insistance Levinas, choisir sa liberté, est-ce un choix libre et peut-on véritablement en être assuré ? Si mon unicité de sujet réside en ma responsabilité extrême pour l'autre homme appelant et si en cette unicité irremplaçable je ne peux en aucune façon me dérober et m'en décharger, ma liberté se tient paradoxalement à la pointe ultime de « mon » hétéronomie. Il faut bien tenir que la réponse éthique n'est aucunement de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, donc, et jamais à une personne dont, précisément, l'obéissance ne doit pas faire acception pour autant qu'elle est réglée par le consentement préalable à un code de conduite substantiel. La responsabilité éthique décrit au contraire un type de situation où les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être excédés sans même qu'il le veuille par le sujet répondant : il lui faut dans l'instant inventer la règle de ses actes ou, plus exactement, agir dans la « prise » en devançant toute règle. Par l'impossibilité de toute substitution et de toute délégation, par l'assignation qui me tient à l'instant éthique de la réponse, et par là seulement donc, mon soi est unique. « Être libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place »<sup>12</sup>. Cette liberté d'unicité fonde le discours éthique. Elle permet en outre de très clairement comprendre qu'il n'est possible et tena-

<sup>11</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 24.

<sup>12</sup> « La Révélation dans la tradition juive » in *La Révélation*, collectif, Bruxelles, 1977, p. 68 (texte repris in *Au-delà du verset*, Minuit, 1982).

ble que pour le soi de la première personne. Son extension et son universalisation n'en signifieraient que le renversement par atténuation ou anonymisation. Si la raison kantienne se manifeste en nous comme réellement pratique par l'autonomie, c'est que le sujet moral se soumet à un commandement qui est celui de la raison elle-même en tant qu'elle s'impose à travers la loi morale et *indépendamment d'autrui*. Pour Levinas en revanche, il y va d'un rapport à l'extériorité bien plus que d'une autonomie de la volonté. Le devoir moral inconditionnel ne me vient pas de la volonté raisonnable, mais de la résistance que m'oppose le visage. La possibilité de l'éthique ne procède nullement de la soumission de la volonté à la loi de la raison comme faculté de l'universel, mais depuis le fait inaugural et hétéronome de la parole du visage. La loi résulte donc d'une facticité : je rencontre autrui.

Autrement, l'éthique serait tout bonnement renversée et convertie de façon ensauvagée en désastre pour la subjectivité – désastre des universalismes (moi, comme tous les autres !), désastre des différentialismes (l'autre, c'est moi !). Cette liberté hétéronome, où tout se jouera irrémédiablement dans l'instant d'une réponse qui viendra ou ne viendra pas, permet aussi de mieux saisir pourquoi l'accueil d'autrui peut constituer et constitue le plus souvent un traumatisme. Le traumatisme d'une liberté incessible, d'une liberté si radicale et si ténue que je ne suis nullement libre de ne pas être libre de cette liberté-là, destitue définitivement la « premièreté » de la liberté au sens de l'autonomie, sa fonction fondatrice d'*archè* du sujet. Liberté tragique, à coup sûr, puisqu'elle s'exerce tout entière dans la fine pointe d'un instant insaisissable : un homme se noie, un homme est battu, un homme est « égorgé sous ma fenêtre » et j'ai laissé passer la réponse, sans retour, quitte à en penser l'après-coup – mais la formule est pléonastique. Il n'y a de pensée que de l'après-coup, sous la pesée argumentative, dans l'effort pour réinscrire cette non-réponse dans un ordre extra-éthique, celui de l'institution politique et de l'administration juridique de ma responsabilité. La liberté n'est donc pas une structure du sujet qui le conforterait dans son autonomie morale ou trans-

cendantale. Elle n'est que trouble et inquiètement, toujours plus « jeune » que mon avoir-à-répondre, car elle vient me frapper avant tout engagement : « je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause »<sup>13</sup>. On pourra trouver scandaleuse cette « persécution » du moi par autrui. La force immense de la pensée de Levinas s'y tient – en ce qu'il nous aura montré que ce qui est « le plus naturel », vivre et laisser mourir, est le plus problématique, la source la plus vive de nos questionnements et de nos tourments. En sa mienneté même, en son insigne « à chaque fois », l'être, cet être dont il y va pour l'existant que je suis, n'est jamais sa propre raison d'être.

<sup>13</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 180.

## *Qu'est-ce qu'aider ?*

*Brève note sur la justice et la responsabilité*

J'ai plus d'une fois rêvé passionnément de servir l'humanité, et peut-être fûssé-je vraiment monté au calvaire pour mes semblables, s'il avait fallu, alors que je ne puis vivre avec personne deux jours de suite dans la même chambre, je le sais par expérience.

Dostoïevski, *Les frères Karamazov*

À quel titre un philosophe peut-il prétendre avoir quelque chose à dire<sup>1</sup> sur l'aide, le secours, l'assistance, la solidarité ? Les situations auxquelles il est par là renvoyé n'indiquent-elles pas l'existence d'un champ où l'autre, rencontré dans les circonstances d'une extrême urgence, apparaît d'emblée hors prise philosophique, appelant bien davantage une intervention qu'une méditation ? L'immédiate évidence d'une détresse n'a-t-elle pas besoin d'être traitée plutôt qu'interrogée ? Ces questions sont de fait adressées à la philosophie elle-même, qu'elles paraissent révoquer et dans ses exigences propres et dans son utilité sociale : à quoi peut-elle bien servir en effet et se demander ce que c'est qu'aider aidera-t-il jamais à aider ? Traditionnellement, le philosophe engage sa pensée dans une relation ambivalente à ceux auxquels il s'adresse, tout à la fois enseignante et dialogale, inégale et égale, de hauteur et d'échange. Se porter sur des terrains où ses interroga-

<sup>1</sup> Ce texte reprend, en le transformant, le contenu d'une discussion avec des praticiens de l'hôpital psychiatrique Esquirol organisée par F. Abécassis et Agir-Consultants.

tions et leurs modalités habituelles sont soumises à l'épreuve d'une matérialité existentielle brute le désempare salutairement et conduit à envisager une politique de la philosophie qui serait faite de désaisissement assumé et de réagencement problématisé des concepts. Il faut donc proposer des hypothèses, avancer une pensée et une parole pour éventuellement les rectifier, les renverser ou les abandonner. C'est ce que nous essaierons ici d'entamer selon une perspective qui, si elle emprunte ses repères à l'éthique lévinassienne, dont bien des chercheurs en sciences sociales découvrent à présent la richesse heuristique, s'efforce cependant d'être attentive aux effets du déplacement qu'elle emporte. Sous cet aspect, ce texte n'est rien qu'une étape, un moment d'une investigation plus vaste, l'indication cursive de quelques traits en pointillé.

### *Violence et face-à-face*

La précarisation, l'exclusion, la pauvreté qu'on croit nouvelle, la misère et la vérité implacable des inégalités ont à voir variablement avec la violence sociale, elles en sont des degrés et des phénomènes. On partira donc d'une interrogation sur le problème de la violence ou plutôt, de façon bien plus limitée, sur son statut d'initiateur de l'interrogation. Est-on tenu d'y voir le vrai commencement qu'il semble lui-même vouloir constituer ? Et n'est-ce pas au contraire son caractère apparemment constituant qui demanderait à être repris ? La tradition de la philosophie politique a contribué à imposer le schéma de sa supposée originarité : la violence serait absolument première, c'est-à-dire condition naturelle de la relation entre autrui et moi, et la construction d'un lien social et d'une communauté politique viendrait après-coup l'endiguer sinon la supprimer par l'effectivité d'un contrat fondateur. Mais ne faut-il pas qu'il y ait, au moins aussi originaire que la violence et ses exercices, quelque chose comme l'entente d'une non-violence ? Aussi primordiale que la violence elle-même son interruption ? Venir en aide, répondre à l'appel de qui subit une violence, de quelque type qu'elle soit, ne peut autrement avoir sens

et réalité. Pour que le geste de porter secours ait la consistance d'une pratique et l'évidence de son intelligibilité, il faut que soit donnée une originarité du refus de la violence aussi ancienne que la violence elle-même, et peut-être plus ancienne. Ce à partir de quoi s'ouvre la signification de bien des relations, de leurs réseaux complexes, de leurs articulations, des hiérarchies, c'est le face-à-face de personne à personne, empirique et non-empirique. Tout ne s'y ramène évidemment pas. Il y a des structures relationnelles ou sociales qui y sont parfaitement irréductibles. Mais elles paraissent très souvent en procéder, même secrètement, même invisiblement. On dira donc que ce qui ouvre la relation, sans pour autant l'élucider en son entier, c'est un rapport à un autre singulier qui actualisera la question de la violence, laquelle vient potentiellement s'y inscrire. Qu'est-ce qui fait en effet de cet autre qui me fait face un autre m'apparaissant comme autre ? Indissociablement ma violence et mon inquiétude, mon emprise toujours possible sur lui autant que mon dérangement par son altérité qui ne me laisse pas aisément en paix.

Cette intrication de la radicalité inscrutable de ce que la violence manifeste en moi comme mal et de la singularité de l'autre qui me regarde et m'appelle contient dans leur indécidabilité les questions qui sont au cœur de la responsabilité qui m'échoit. Ces questions ne sont pas bêtement « métaphysiques ». Il faut au contraire reconnaître, et c'est le pari de qui entreprend de philosopher, qu'elles nous réorientent dans ce que l'existence peut avoir de plus quotidien. Avant tout savoir, elles sont le fond sur lequel s'enlèvent toutes nos actions, le « que dois-je faire ? » qui prime d'emblée sur le « que puis-je connaître ? ». L'insondable de la violence nous impose étrangement l'immédiate nécessité d'avoir à y porter remède. Venir en aide, c'est d'une certaine façon tenter de répondre à la question du mal. Mais non pas du tout en philosopant, bien sûr. Il ne s'agit nullement de répondre au sens où on répond à un problème, où on a la bonne réponse à une question, mais en y répondant *avant même que la question ne se pose* ou ne soit articulée comme telle pour celui qui porte secours. Sa réponse

sera donc réponse au sens où on répond à un appel, à quelque chose de plus fort que soi, et presque à un cri. Elle est ainsi commandée par un avant-soi dans lequel on serait toujours-déjà pris, une « prise dans la fraternité » selon l'expression lévinassienne, dont la violence serait après-coup une tentative de déprise par force. On remarquera au passage que le vieux triptyque républicain s'entend communément, depuis toujours ou presque, comme un diptyque. La fraternité, imposée par les révolutionnaires français, fut vite oubliée dans les empoignades de la liberté et de l'égalité. Elle demeure à l'horizon des démocraties un mot aussi beau que vide. Les édifices publics en font mémoire comme d'un mort et même lorsque les politiques et les militants s'efforcent d'en retrouver l'éclat, ils ne peuvent dire que son substitut problématique, la solidarité symétriquement opposée à la précarité. Vertu théologique de la République, la fraternité échappe ainsi au juridico-politique à l'instar de la charité dans l'ancien droit canon. Elle fait du coup figure d'impensé de la philosophie politique, de symptôme de la non-originarité de l'universelle entr'hostilité présumée par cette dernière. Elle tient la place, dans la politique, d'un impolitique qui la préstructurerait. Comment envisager en effet quelque chose qui serait de l'ordre d'un lien social « fraternel » et organisé sans que le champ des questions de la philosophie politique n'en soit affecté ? La « prise dans la fraternité » est certainement l'indice d'un trouble : la politique ne serait pas toute contenue dans l'espace circonscrit par la philosophie politique. Si aider, c'est répondre à une singularité parlante avant même que la question à laquelle elle répond ne puisse être posée, c'est que la réponse éthique non seulement précède la philosophie et autorise que ses interrogations puissent advenir après elle, mais encore *qu'elle prédétermine l'instance du politique.*

### *Droit et subjectivité*

Le renversement réponse/question, qui signifie la subjectivité dans ses strates les plus profondes comme responsabilité, permet



de mieux saisir les contenus éthico-politiques de l'acte d'aider. Il faut encore préciser la dynamique de cette responsabilité du sujet en la distinguant de ses contenus de droit. Loi précédant la loi, la responsabilité comme réponse à un appel prévient la responsabilité au sens juridique. Du point de vue du droit, je suis responsable de moi-même et de mes actes. Je dois en répondre face à des tiers et assumer devant un tribunal ou devant mes pairs la paternité de toutes les imputations d'avoir contrevenu à la loi ou à la règle. Comme la philosophie politique dans sa tradition dominante, le droit présuppose une hostilité réciproque des sujets socialisés. Il y a là un impératif de méthode et une nécessité interne qui sont sa condition de possibilité : il lui faut en effet empêcher les gens de nuire et de se nuire. Sa vocation foncière n'est pas de promouvoir l'entraide de même que l'État ne saurait contraindre les citoyens à se porter assistance en toutes circonstances. On comprend d'ailleurs que l'obligation juridique puisse aller jusqu'à limiter la responsabilité éthique. Dans le Code pénal (art. 63, alinéa 2, repris dans l'art. 223-6 de sa nouvelle mouture de 1994), l'assistance à personne en danger n'est obligatoire que sous l'expresse réserve qu'elle soit « sans risque » pour le sauveteur ni pour les tiers. Il est vrai que la jurisprudence a imprimé au texte une torsion favorable à « l'assistant bénévole » afin qu'au moins il ne soit pas lésé, témoignant ainsi de l'embarras des juges dès lors qu'il s'agit d'articuler responsabilité juridique et responsabilité éthique. On sait d'ailleurs qu'un droit reconnu à l'un est bien souvent accordé contre l'autre et nul ici n'a à entendre les raisons du prochain ni à se substituer à lui. Il y a sans doute un inconscient utilitariste du droit, par où le pari se trouve engagé qu'une détermination individuelle de ce qui est bien « pour moi » produira sa propre maximisation pour tous selon une gestion rationnelle et égale des altruismes.

Il en va tout autrement dans la responsabilité éthique. Si j'ai à répondre, c'est à l'autre, voire de l'autre. Mais il n'y a là rien de normatif. Ce « répondre à », c'est la subjectivité même d'un sujet. Non pas au sens d'une qualité ou d'une propriété qui détermine-

raient une essence car, justement, le tourment de la réponse m'empêche d'avoir simplement rapport à moi, à mes désirs, à ma jouissance, à mon identité. La responsabilité éthique ne constitue pas l'humanité de l'homme, au sens où prétendent le faire la raison ou l'autonomie dans les grandes philosophies morales avec le risque, dont on sait à présent le poids, d'exclure de cette commune constitution les sans-raison, les hétéronomes et tous ceux qui s'en seront retranchés malgré eux. La responsabilité éthique désidentifie au contraire les sujets « pris » et les rapporte à une origine plus ancienne que leur propre commencement en soi, à un immémorial qu'ils ne peuvent maîtriser ou embrasser dans une essence ou une nature humaines, fictions nécessaires en revanche à la philosophie politique et à la pensée juridique. C'est la raison pour laquelle la sphère éthique est préconstituante et prévient le droit. Le travail du juriste et du législateur l'atteste, qui consiste à savoir ressaisir un matériau surgi hors du cadre strict du droit et à le traduire en règle. La structure éthique de la subjectivité en est bien la précondition. Elle seule rend possibles normes et codifications alors qu'on croit le plus souvent que ce sont les lois et les valeurs qui fondent la morale (d'où la constante confusion contemporaine, à propos de la « perte des valeurs », entre la croyance en leur disparition et le constat de la crise ou de la fin de ses objectivations extérieures). Non seulement « ce qui est juste selon la loi » n'est pas la même chose que « ce qui est juste », selon le principe de l'équité aristotélicienne, mais surtout ce qui est juste ne peut apparaître autrement que sur le fond d'une structure répondante de la subjectivité.

### *L'événement de l'aide*

Telles sont les conditions qui permettent donc de comprendre pourquoi aider, dans son ouverture signifiante originelle, s'enracine dans le modèle du face-à-face où se trouvent co-impliquées la prise dans l'altérité et la déprise par la violence. Cette face qui me fait face ou qui fait front me plonge en effet dans le paradoxe sou-

vent insupportable d'avoir à faire à une vulnérabilité dont la capacité de résistance confinerait à l'invulnérable. Une extrême fragilité me contraint et m'inhibe, un dénuement me commande, ce vis-à-vis du visage que je pourrais si facilement anéantir m'impose de le servir<sup>2</sup>. D'une certaine façon, je suis lié : je ne peux qu'entrer dans le langage de la réponse à l'appel ou user de la violence la plus radicale. Parler ou tuer, tels seraient les deux extrêmes entre lesquels se déploieraient toutes sortes de modulations où prennent corps les situations où autrui me saisit. Cette relation est grosse tout à la fois de mes propres potentialités meurtrières à partir de quoi la violence doit être pensée et de la tension d'une inconditionnalité de l'aide ou du service.

La réponse éthique n'est pas de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une fonction – c'est le devoir des fonctionnaires – c'est-à-dire, par exemple, au représentant de la loi, d'une institution, à un supérieur hiérarchique qui ne tient son rang que de la fonctionnalité globale dans laquelle il fonctionne. Mais nul n'est tenu, en principe, d'obéir à une personne. L'obéissance hiérarchique et fonctionnaire, préalablement réglée par le consentement à un code général, ne doit justement pas en faire acception. La responsabilité éthique est toute différente. La situation qu'elle circonscrit se fait lieu hors les limites de la règle, hors normes et hors prescrip-

<sup>2</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 149 : « Le visage n'est pas l'apparence ou le signe de quelque réalité – personnelle comme lui-même – mais dissimulé ou exprimé par la physionomie et qui s'offrirait comme un thème invisible. La proximité [...] n'est précisément pas conjonction quelconque de thèmes, une structure. [...] Le visage n'y fonctionne pas comme signe d'un dieu caché que n'imposerait le prochain. Trace de lui-même, trace dans la trace d'un abandon, sans que jamais l'équivoque se lève, obsédant le sujet sans tenir dans la corrélation avec lui, sans m'égaliser dans une conscience, m'ordonnant avant d'apparaître. [...] Ce sont là les modalités de la signification irréductible aux présents et aux présences, différente du présent – modalités qui articulent la démesure même de l'infini [...] Le visage comme trace – trace de lui-même, trace expulsée dans la trace – ne signifie pas un phénomène indéterminé ; son ambiguïté n'est pas une indétermination d'un noème, mais une invite au beau risque de l'approche. [...] La thématization du visage défait le visage et défait l'approche ».

tion. Dans la responsabilité éthique, le sujet répondant est saisi violemment par ce « hors de ». Il est hors d'état de pouvoir trouver la règle de ses actes, il ne peut se rapporter à rien de substantiel ou de positif, il lui faut agir ou ne pas agir dans la « prise », devancer la loi en quelque sorte, avant toute concertation, avant toute « présence d'esprit ». C'est en ce sens qu'il faut entendre la structure répondante comme structure de la *subjectivité*. Si, on l'a dit, elle ne saurait relever de la sphère du droit, elle est encore moins de l'ordre d'une quelconque naturalité. Certains sociobiologistes, et en tout premier lieu Edward Wilson, sont allés jusqu'à avancer l'hypothèse d'un altruisme inscrit dans le génome, d'une sensibilité altruiste transmissible par hérédité et socialement utile. De ce prétendu génotype altruiste, ils ont même tenté de quantifier les contenus voire les effets au moyen d'un quotient altruiste, élaboré sur le modèle déjà fort douteux du trop célèbre QI.

On ne fait ici mention de pareilles divagations que pour mieux souligner l'inquantifiable de la réponse éthique entendue comme expérience impossible de la relation à un autre singulier, le sans-fin qui en est la marque la plus authentique. Cet infini éthique, disons-le une fois encore, n'est rien d'évanescent. La responsabilité s'annule si elle s'assigne une fin et se finit dans un acte. Dans une de ses lettres, Louise Michel le rappelle de très simple façon : « Ceux qui font la charité, quand ils l'ont faite, ils sont fiers et ils sont *contents*, mais nous, nous ne sommes *jamais* satisfaits »<sup>3</sup>. Cette charité-là donne en effet au sujet un contenu et une contention, elle le constitue dans son identité satisfaite. Elle se dénie comme éthique car elle ne s'entreprenait au détour de l'autre que pour mieux s'arrêter dans le retour à soi, elle fait de « l'expérience » de l'autre le motif d'un enrichissement de l'expérience de soi. En revanche, le *jamais* signifie opportunément l'utopie éthique dans la dérive qu'elle impose à un sujet sans lieu et dans l'urgence interruptive qu'elle assigne à sa temporalité quiète. Mouvement infini

<sup>3</sup> Souligné par moi (je cite d'après Daniel Halévy, *Pays parisiens*, Grasset, 2000).

et instantanéité de l'acte s'entreconditionnent. Plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis et cette relance de la responsabilité ne cesse de m'exposer à l'appel d'une souffrance et à l'obligation incessible d'avoir à en subir l'épreuve. Il y a dans cette éthique de la réponse infinie une leçon, voire une position d'insoumission aux seuls possibles rationnellement prédéterminés. Une politique docile et soumise au réel y trouverait peut-être l'inspiration d'une réouverture en s'interrogeant sur sa prompte subordination à la distinction du fait et de la valeur, laquelle, trop péremptoire, la conduit bien souvent à prendre sans même s'en rendre compte les faits pour des valeurs et ce qui existe pour une norme. Aider, pour reprendre une qualification *a priori* que nous avons choisi de maintenir pour mieux l'interroger, n'est donc pas faire montre d'une « charité » autosatisfaite, mais témoigner de l'intimité responsive d'une subjectivité « jamais » aboutie en elle-même. Aider s'effectue en effet comme un malgré soi qui, d'une part, viendrait suspendre toute la naturalité biologique des « instincts de conservation » et qui, d'autre part et en dépit de tous les apparentements possibles, ne dépend guère des constructions sociales ou juridiques. La responsabilité éthique les précède au contraire. Elle vient avant toute tentation de « s'argumenter un peu » comme dit Rousseau, car alors elle n'est plus au rendez-vous. Porter secours à qui est en péril ou s'en abstenir en raison s'avère toujours comme la terrible entente d'un appel et l'épreuve bouleversante d'une réponse ou d'une non-réponse. Cette expérience cruciale est une « vérité morale » au sens où Proust pouvait l'affirmer de l'amour. Elle ne se rapporte à aucune autorité positive qui viendrait la fonder puisqu'elle prévient son propre savoir et ne se donne pas à connaître avant de s'être révélée. Vouée à une sorte de fidélité gratuite à l'instant de son accomplissement, elle est un pur événement.

## *Intransitivité de l'éthique et paradigme traductif du politique*

On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique.

Rousseau, *Contrat social*, I

### *Politique après !*

Levinas pose la question de la Justice depuis l'investigation éthique de la structure de la subjectivité et à partir d'elle. Pour comprendre le si difficile « rapport » entre ces deux champs ou tout au moins dire quelque chose de leur lien quasi-aveugle, l'auteur d'*Autrement qu'être* en signifie le poids, la décisive importance et l'extrême urgence par un très singulier « il faut ». « Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence comme synchronie : *ensemble-dans-un-lieu* »<sup>1</sup>. Le commun, la communauté, la politique, la Justice – à supposer que ces termes soient équivalents, ce qu'ils ne sont pas strictement –

<sup>1</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 245.

sont donc requis comme « être-ensemble-dans-un lieu ». Il les « faut ». Mais ceci depuis « le non-lieu de la subjectivité », depuis ce hors-lieu qu'est la responsabilité<sup>2</sup>. Tout le problème est là. Il ne peut d'ailleurs y avoir de « problème » que par ce que Levinas nomme « l'entrée du tiers », laquelle trouble la responsabilité, et le problème, c'est ce « trouble »<sup>3</sup>. Ajoutons que le tiers entre sur une scène que, de toute façon, il n'avait jamais quittée, puisque l'entrée du tiers dans l'intimité du face-à-face est « permanente »<sup>4</sup>, ce qui ne facilite guère, il faut en convenir, la claire compréhension du « problème ». La proximité ne m'ordonne jamais à autrui tout seul, auquel cas il n'y aurait « pas de problème ». Jusqu'en son Dire de proximité, une « contradiction » s'insinue en elle qui empêche le « sens unique » de la signification. Une proximité qui irait à double sens, de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, si cela était seulement possible, se dirait et se dira donc dans un dit de Justice, soit dans ce tout-ensemble et ce tous-ensemble tenu dans le lieu dit de la Justice.

Tel est donc le dispositif, très grossièrement décrit, dont je voudrais partir, telles sont les considérables difficultés provenant du « problème » : quel lien entre le « lieu » et le « non-lieu », entre l'ensemble et le visage ? De cette question, Levinas, sans y répondre par l'organisation de médiations, dispose quelques éléments et repères. Il en indique le « lieu de naissance » et la mesure, soit ce qu'il appelle la « limite de la responsabilité ». Cette indication, très précieuse on va le comprendre, semble cependant, au premier abord, embrouiller encore les choses. Car l'introduction d'une limitation dans la responsabilité infinie ne va pas de soi si l'on prend en vue la pensée lévinassienne dans ses nervures les plus vivantes. Philosophe de la responsabilité éthique comme infinité, Levinas nous met paradoxalement, avec la Justice et l'entrée du tiers,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 245. Les commentaires qui suivent se rapportent, sauf mention expresse, à cette page 245 et aux deux suivantes.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 249.

sur la voie de sa « limite ». Mais en suivant quel chemin et pour quel bénéfice théorique ? Nous sommes donc sans cesse placés devant des interrogations innombrables dont le commentaire paraît proprement interminable : comment articuler en effet l'immédiateté, la rectitude du face-à-face éthique, la réquisition du sujet entendant l'appel jusqu'à la substitution et ce que j'appellerai ici *la spectralité des tiers* ?

Quelques mots d'explication sur cette expression. Ils sont nécessaires puisqu'elle ne se trouve pas telle quelle chez Levinas. Un premier point : je préfère pour ma part ne parler que *des tiers*, au pluriel, dans la mesure où ce qui vient « troubler » l'immédiateté de la responsabilité pour l'autre, c'est l'envisagement des autres autres, des « autres que l'autre », c'est-à-dire de la multiplicité, voire de la multitude. C'est exactement cela, à bien suivre les quelques pages d'*Autrement qu'être* auxquelles je me rapporte, qui fait problème, ce multiple qui rôde autour du duo éthique. Ensuite, cette multitude des autres que l'autre, je la désigne comme *spectrale* car il y a là en effet quelque chose comme une très inquiétante étrangeté, peut-être une menace, qui tient à ce que, dans l'absence même de tout visage, les tiers exigent une comparaison. Ils réclament l'entrée dans la comparabilité. Il faut bien comprendre ce que veut dire cette « entrée ». Ce ne sont pas tant les tiers qui font leur entrée sur une scène éthique où ils n'auraient jamais mis les pieds. Bien plutôt, ils requièrent de façon très pressante que moi et le visage qui me fait face entrons dans un ordre où toute relation anarchique aura fatalement à se « trahir » dans une comparaison générale, alors que l'éthique est toujours, et nécessairement, *éthique de l'incomparable*, c'est-à-dire, pour avancer immédiatement le point à développer, *éthique intraductible*. Il y a donc dans le face-à-face éthique une obsession par les tiers et cette obsession « crie justice ». Cri démultiplié et insoutenable qu'il m'est difficile de ne pas entendre, exactement comme l'appel de l'autre. Revenants inattendus et indésirables, les tiers frappent à la porte de l'éthique et me somment d'en sortir. Question d'entente, d'ouïe. Question d'optique et de prise en vue aussi,



comme dit Levinas – et comme Kant l’a fortement thématiqué, lui qui, dans la *Doctrine de la vertu*, distingue le respect et l’amour réciproque par leur complémentarité de différence dans la mise à distance et l’accommodation qu’ils effectuent dans le face-à-face avec autrui<sup>5</sup>. Éthique et Justice troublent l’une et l’autre, mais autrement, ma vision d’autrui. Le Visage est invisible en raison de son hyperréalité. Je ne le vois pas parce que la proximité qui m’y ordonne m’en empêche : trop près, même si jamais assez près. Les tiers, eux, je les vois, mais dans un flou spectral qui tient à leur innombrable dé-visagement.

Leur multiplicité vient donc perturber la signification éthique et leur « cri » l’asymétrie de mon rapport/non-rapport au visage. L’inquiétante imprécision des tiers qui nimbe le face-à-face avec l’autre signifie une insistance à troubler, à empêcher le deux de se maintenir dans le deux, une réclamation qui ne se renonce pas, une obsession dans l’obsession. C’est bien parce que le duel éthique est inquiet et obsédé par la spectralité des tiers qu’on peut comprendre pourquoi un désinquiètement est possiblement produit par la mesure et la comparaison, soit par mon entrée sur la scène de la Justice où « je suis abordé en autre comme les autres, c’est-à-dire “pour moi” » – où je suis désintimé en quelque sorte, tiré et de l’intimité du face-à-face et de l’injonction qui m’y est intimée et signifiée en bonne et due forme.

On l’a dit, Levinas s’est peu soucié de proposer une pensée, articulée selon une série réglée de médiations, de la relation continue entre ces deux registres de la proximité et de la justice, de l’entrée et de la sortie – sur le mode, par exemple, d’une quête de

<sup>5</sup> *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968, trad. Philonenko, p. 126, § 24 : « La liaison des êtres raisonnables [...] se fait par *attraction* et *répulsion*. Grâce au principe de l’AMOUR RÉCIPROQUE les hommes sont portés à se *rapprocher* continuellement les uns des autres ; et grâce à celui du RESPECT, qu’ils se doivent les uns aux autres, à se *tenir à distance* les uns des autres et si l’une de ces grandes forces morales venait à décliner, alors [...] “le néant [de l’immoralité] engloutirait dans son gouffre *tout* le règne des êtres [moraux] comme une goutte d’eau” ».

la maxime universalisable de la socialité éthique ou d'une axiologie du meilleur régime. On a pu le lui reprocher et apercevoir dans la figure du « retournement du sujet incomparable en membre de société » une conceptualité très insuffisamment déterminée, voire partiellement déficiente. Cette critique peut parfaitement être entendue, *mais à la condition* de la rapporter au point de vue depuis lequel elle tient sa consistance et ses motifs<sup>6</sup>. Ce point de vue est celui de la *philosophie politique*. Structurée axialement autour de l'autonomie du champ politique, de la rationalité des sujets politiques et de leurs décisions, de la souveraineté des rapports qui organisent leurs relations, la philosophie politique constitue un régime de pensée particulier du politique lequel, il est vrai, est universellement dominant dans notre tradition philosophique. L'autonomie du politique est l'assise dudit point de vue et emporte une pensée de la politique à partir de sa supposée origine (le contrat par exemple) ou de son éventuelle fin (selon une téléologie déterminée, par un sens de l'histoire par exemple). C'est ce même postulat de l'autonomie qui permet de produire une description normative du meilleur régime ou de proposer une axiologie qui tenterait de déduire des valeurs depuis la mise en commun du non-identique, la mise ensemble dans un lieu des singularités hors-lieu.

Du point de vue de la philosophie politique, entendue au sens strict que je viens de dire, on pourra donc légitimement considérer que les quelques éléments descriptifs que propose Levinas autour du « retournement » sont très insuffisamment fondatifs et qu'ils n'autorisent certainement pas qu'on puisse parler de philosophie politique lévinassienne. Et en effet, *il n'y a pas de philosophie politique lévinassienne*. Toute la question est de savoir si,

<sup>6</sup> Tout ici est affaire de point de vue en effet, comme le montre Deleuze commentant Leibniz et Nietzsche lorsqu'il explique que c'est « la courbure des choses » qui requiert la mise en perspective (Cours du 16/12/86 sur Leibniz). On notera que c'est exactement cette « philosophie du point de vue » que Rosenzweig, en se référant lui aussi à Nietzsche, expose au début de *l'Étoile de la rédemption*.

nonobstant ce qu'il n'y a pas, à savoir une philosophie politique, il y a pourtant une pensée du et de la politique chez Levinas. Tout mon propos voudrait esquisser en quoi cette faiblesse d'un certain point de vue est une force ou, si c'est trop dire, au moins une percée heuristique non négligeable. Car d'un autre point de vue que celui de la philosophie politique, et pas seulement du point de vue lévinassien, la politique, mais aussi bien les éthiques du sujet transcendantal, ne détiennent pas d'autonomie véritable. Ce qui emporte que la politique, et pas davantage la morale au sens des « valeurs » auxquelles « le fait éthique ne doit rien »<sup>7</sup>, ne peut pas juger à partir de soi du degré d'universalité de sa propre institution.

Ce que nous propose élémentairement Levinas, c'est quelque chose de bien plus fragile qu'une philosophie ou une ontologie politiques, de plus incertain aussi, et en même temps de beaucoup plus radical. Depuis cette remarquable *radicalité du fragile* se laisse peut-être déterminer une ouverture lévinassienne à une pensée de la politique. En effet, les questions, difficiles, inarticulables sans doute, qui se nouent autour de la relation proximité/justice s'emportent sur fond d'un « principe » général dont il nous faut tester, pour commencer, la fécondité et l'originalité. Ce « principe », c'est celui d'une *intransitivité*, d'une *intraductibilité*, radicale, *du philosophique au politique* – dont on voit bien qu'il est proprement intenable du point de vue de la philosophie politique. En philosophie, on ne pratique bien et on ne pense vraiment qu'à partir d'un extra-ordinaire. L'Idée platonicienne, l'ego cogito cartésien, la Substance comme Sujet pour Hegel, la mienneté de l'être selon Heidegger, pour ne prendre que quelques exemples parmi beaucoup d'autres, représentent des percées extravagantes, des positions inouïes, des extrémités quasi-inacceptables, des nouveautés disruptives qui finissent par s'acclimater à un certain contexte historique, par se charger progressivement de familia-

<sup>7</sup> « Le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout » (*De Dieu qui vient à l'idée*, éd. cit., p. 225).

rité épistémologique et que les commentateurs et spécialistes modèrent en les diffusant et atténuent en les faisant passer dans l'idiome de la tribu des philosophes. Sous cet aspect, l'éthique levinassienne entre évidemment dans la série des extra-ordinaires philosophiques. Lieu utopique où la subjectivité du sujet se désitue et se destitue et dont la monstration se produit par l'emphase expressive, la liaison superlative des idées et des concepts jusqu'à épuisement, jusqu'à déliaison, elle rompt avec les philosophies morales autant qu'avec les philosophies de la subjectivité. Rien d'étonnant à ce qu'elle emporte dans sa puissance d'interruption un point de vue extérieur à l'ordinaire de la philosophie politique.

Avec Levinas nous est présentée *l'impossibilité absolue de déduire une politique depuis le site éthique*.

1. Il faut bien mesurer l'originalité de cette proposition de pensée par rapport à la tradition telle que l'analyse en tout cas, sur ce point, Levinas – analyse qui me paraît juste et intéressante et dont il faut rappeler le motif. Dans la tradition serait avérée une « alliance du rationalisme logique et de la politique »<sup>8</sup>. Cette alliance n'est pas conjoncturelle ou empirique mais constante et substantielle car elle est foncièrement déterminée par le caractère ontopolitique de la philosophie. « La pensée rationnelle est aussi une politique », écrit Levinas dans « Paix et proximité »<sup>9</sup>. En effet, elle obéit à une même nécessité fondamentale qu'on pourrait appeler, en songeant à Marx, nécessité d'un équivalent général universel et abstrait. La logique, la téléo-logique de cette nécessité de la formation des concepts subordonne les déterminités particulières à l'achèvement porté par le mouvement qui est celui-là même d'une raison, d'un absolu de la raison, d'une histoire.

On pourrait renvoyer ici aux développements d'*Autrement qu'être* sur le scepticisme, lequel serait, dans l'histoire de la philosophie, le rappel du « caractère politique [...] de tout rationalisme

<sup>8</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 265.

<sup>9</sup> « Paix et proximité », in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, 1984, éd. J. Rolland, p. 341.

logique, l'alliance de la logique avec la politique »<sup>10</sup>. Dans ces développements, Levinas explique que la *politique* est l'alpha et l'oméga de la raison et du savoir, du logos et du sens, et qu'elle est en Occident la juste mesure de toute démesure. À cet égard, il y aurait toujours dans la philosophie une politique de la philosophie<sup>11</sup>, c'est-à-dire une économie de la production du sens qui organise et surdétermine le travail du concept. Dans ces passages, l'analyse levinassienne va jusqu'à envisager très précisément la question de la répression politique par le discours sensé, tel qu'il se réfléchit en lui-même et tel qu'il se lie ontologiquement à l'État, à ses institutions, lesquelles auraient en quelque sorte la garde du régime métaphysique du sens. À tel point que la répression politique est aussi une répression médicale : « qui ne se plie pas à la logique est menacé de prison ou d'asile »<sup>12</sup>. Je ne peux pas développer davantage cet aspect. Foucault n'est peut-être pas très loin, ni la psychiatriation de la dissidence en Union Soviétique, mais ces rapprochements, tout entiers d'époque, demeurent certainement très limités. On voit bien en tout cas, et c'est cela qui m'importe, que le principe d'intraductibilité que je viens d'énoncer contrecarre et est contrecarré par « l'alliance » ontopolitique de la raison et de l'État.

2. Le principe inverse, de traductibilité ou de transitivité, commande en revanche l'invention de la philosophie politique, si l'on peut dire, puisqu'il s'agit axiologiquement ou normativement de penser le passage, de dialectiser les transitions, et en tout cas de mettre en relation la raison et la politique, le sujet et la communauté, de traduire et de trahir l'une et l'autre, l'une avec l'autre<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 265.

<sup>11</sup> Pas simplement, bien sûr, au sens althussérien de la « lutte des classes dans la théorie », mais plus originairement comme la condition de possibilité de cette affinité, de cette « alliance » de la politique et de la philosophie, qui me semble fortement mise à jour par Levinas.

<sup>12</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 263-264.

<sup>13</sup> Par exemple, l'enquête sur la justice s'effectue, au livre II de la *République*, dans un cadre où une seule vérité se donne à lire à même les individus et, sous un plus fort grossissement, dans l'exigence rationnelle d'une société ordonnée.

Moraliser la politique ou politiser la morale, telles sont, foncièrement, les modulations rhétoriques et morales auxquelles ce passage donne lieu, dans l'humanisme en particulier. Une remarque en passant, s'agissant là encore du rapport de la philosophie et de la politique – car c'est aussi de cela que Levinas peut instruire. Peut-être convient-il de prendre l'exacte mesure de ce qu'on pourrait appeler *la feinte des philosophes* dans leur rapport aux princes, la feinte de la philosophie dans sa relation à la politique. J'ai moins en tête Leo Strauss que Pascal : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'était des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis ; et quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politiques*, ils l'ont fait *en se jouant* ; c'était la partie la moins philosophique et la moins sérieuse de leur vie : la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était *comme pour régler un hôpital de fous* ; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut »<sup>14</sup>. Platon, Aristote et tous les autres, jusqu'à Heidegger, ont-ils « fait semblant » de parler et d'écrire de politique, « comme pour régler un hôpital de fous » en « entrant dans (le) principe » de folie des rois et des princes pour le « modérer au moins mal qu'il se peut » ? Mesurer cette feinte implique en tout cas de prendre en vue cette tout autre folie, la folie dont parle Levinas, la folie de ceux qui « ne se plient pas » à la logique, à la « folie » logique des dominants. Mesurer le possible faire-semblant des philosophes commande donc de s'interroger minutieusement sur ce que signifie « *l'entrée dans le principe* » selon Pascal et selon Levinas, selon la feinte rusée ou la requête justicielle des tiers et en demeurant attentif à la « trahison » de ce qui, dans la feinte ou l'appel, se « traduit » devant nous de la politique des philosophes. C'est en tout état de cause « l'entrée » qui fait problème, au sens strict de Levi-

<sup>14</sup> *Pensées*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 1163 (souligné par moi).

nas autant que dans le vocable de Pascal, lequel marque lui aussi l'impossibilité d'une bonne et simple transitivité, impossibilité qui requiert cependant une possible pratique d'elle-même. Il ne s'agit donc pas, et c'est ce qu'on peut déjà retenir de Levinas, de faire entrer l'éthique dans un rapport de dérivation, de déduction, dans un rapport dialectique avec la Justice. Il s'agit bien plutôt de penser jusqu'au bout (mais comment ?) l'intraductibilité de l'extraordinaire philosophique (l'éthique) dans l'ordre politique.

La politique, selon la proposition lévinassienne, est l'instance d'une nécessaire et bienfaisante interruption de l'éthique, l'instance d'une mesure commune selon une « entrée » (du tiers) dont Levinas avance qu'elle est « permanente ». Vouloir ou tenter d'en faire une traduction de l'éthique en « valeurs » qui conformeraient une « action », ce serait réabsorber l'éthique dans un ensemble logique, logico-politique, de rapports. Ce serait la réintégrer dans « l'alliance » sacro-sainte et en fin de compte oublier que toute politique, même la plus universelle et la plus démocratique, laissée à elle-même, porte une tyrannie, selon une remarquable formule de *Totalité et Infini*<sup>15</sup>. En d'autres termes, toute pensée d'un rapport de type transitif entre l'éthique et la politique, entre la philosophie, les ontologies de l'être social ou politique, et l'histoire, risque le désastre ou s'expose à tout le moins au danger d'une possible catastrophe. Il suffit ici de songer, à titre d'exemple-limite, à l'ensauvagement heideggérien de l'analytique existentielle mise au service d'une politique, au gage et à l'engagement politiques qui s'en sont suivis.

Cette intraductibilité politique de l'éthique me paraît constituer un point remarquable, l'élément-clé d'une pensée ou pour une pensée du politique qu'on peut trouver chez Levinas ou tirer de son éthique. Ce principe d'intransitivité n'est certainement pas un congé donné à la pensée d'une politique. Une pensée du et de la politique est au contraire fortement requise par l'idée d'une « entrée » *des tiers*, c'est-à-dire *dans* la politique. Pas plus qu'il n'y

<sup>15</sup> *Totalité et Infini*, Nijhof, La Haye, 1961, p. 276.

a chez Levinas de philosophie politique, il n'y a un apolitisme. La radicalité « antipolitique »<sup>16</sup> de la pensée lévinassienne du politique procède d'un dégrisement de la politique, du constat d'un désenchantement de ses pouvoirs qui ne s'accompagne pas pour autant d'une résignation, ou d'une dépolitisation de la pensée et de l'éthique. La formule citée de Levinas l'indique bien. « Ne pas laisser la politique à elle-même » procède d'un déni de toute autonomisation ontopolitique mais implique en même temps un agir, un agir négatif ou en creux peut-être, en tout cas le refus résolu de tout abandon de la politique « à elle-même ».

Notre question se précise : comment ne pas laisser la politique à elle-même sans en passer par la transitivité expressive ou la transition dialectisée ni avoir à en moraliser l'exercice ou les contenus ?

Avec Levinas, nous sommes obligés de penser ce rapport (l'éthique, la politique) comme un non-rapport ou plus exactement comme une série inégale, emboîtée, discontinue, de rapports instables, de rapports qui « passent » les rapports, comme l'homme « passe » infiniment l'homme ou la justice la justice, avec, encore, Pascal et Levinas. Il faut bien tenir que l'éthique, au sens extra-ordinaire de Levinas, désigne une structure pré-originelle de la subjectivité qui engage celle-ci en amont d'elle-même, en quelque sorte, dans une réponse pré-originelle et an-archique, dans une immémoriale antécédence à soi. Cette structure asymétrique est régie par un entrelacs complexe entre passivité absolue, « plus passive que toute passivité », et urgence instantanée d'avoir à répondre à l'appel qui vient bien avant moi. Comment comprendre cette « passivité » si elle s'ordonne à un faire, et on pourrait même dire à un faire éthico-pratique ? Je soulignerais pour commencer que la réponse éthique n'est ni de l'ordre d'une volonté ni de l'ordre d'une obéissance. Elle ne relève pas d'une

<sup>16</sup> Pour reprendre une expression dont Vaclav Havel a pu en son temps déplier quelques conséquences très pratiques mais qu'on peut déjà lire telles quelles chez Franz Rosenzweig.



activité dont la passivité ne serait que l'antonyme, d'un vouloir qui manifesterait la centralité virile d'un sujet maître de ses actions. Par ailleurs, sa « passivité » d'écoute ne revient pas à obéir passivement à une commande. En effet, on obéit à une loi, à une institution, à tel ou tel de ses représentants. On obéit, en bonne république, à une fonction et jamais à une personne. Ne pas faire acception de la personne est précisément la règle qui s'impose et qui autorise l'égalité de tous et le traitement équitable et in-différent des cas et des litiges, pour autant bien sûr que ladite règle s'articule sur le consentement préalable et universel à un même code de valeurs et de comportements. La responsabilité éthique décrit au contraire une situation-limite, mais cependant banale et quotidienne, dans laquelle l'autonomie du sujet répondant se trouve débordée et où celui-ci est dessaisi de sa capacité d'initiative, sans même qu'il le veuille. Il lui faut donc dans l'instant inventer une « réponse » et agir dans la « prise », comme dit Levinas, en devançant toute tierce intervention. C'est ce qu'on pourrait appeler instant ou instantanéité éthiques. L'instant éthique, l'instant de la réponse, signifie un saisissement par un temps diachronique, par une immédiateté, un temps qui passe et se passe avant toute prise de conscience, avant toute présence d'esprit : l'instant où, sans préparation préalable, sans savoir, sans pouvoir, sans vouloir, un homme se laisse bouleverser par la transcendance d'autrui, par son irruption inattendue qui exige impérativement et impérieusement une réponse de responsabilité, une exposition du sujet à un événement qui le transit, le contraint et l'emporte – ou l'inhibe au contraire. Ce cas de figure, *l'instant éthique*, est évoqué par Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, lorsqu'il décrit la situation où l'on égorge un homme sous les fenêtres du philosophe qui préfère, lui, se boucher les oreilles et « s'argumenter un peu » alors que la « canaille » porte secours avant toute raison argumentée<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cf. supra, p. 18.

Le faire éthico-pratique instantané interrompt l'institution et le formalisme des lois et des États qu'il prévient. Ainsi, confronté au meurtre, le philosophe de Rousseau appellera la police, ce qui n'est nullement répréhensible mais suspend la responsabilité éthique et la convertit, en la ruinant, en responsabilité civile. Ce faire, à son tour, devra être diachroniquement interrompu par la justice et l'ordre de la symétrisation. Il a « droit » lui aussi à sa reprise dans le lieu commun et partagé de la politique pour tous et pour tout. On voit bien qu'on a moins à faire à un rapport ou même à une série de rapports qu'à une intrication inégale et sans terme d'interruptions. Ce mouvement d'infinitisation, on peut l'appeler avec Levinas *inspiration*. L'inspiration suggère quelque chose de très différent de la déduction, de la traduction ou de la dialectisation. Elle procède de l'écart irréductible entre proximité et justice, elle prend incessamment acte de l'effectivité de cet écart, elle signifie une transcendance irrésorbable, une séparation absolue mais mouvante, instable. À cet égard, on peut la déterminer comme un mode d'investissement de la politique par ce qui n'est pas elle, l'éthique, par ce qui, *avant elle*, la laisse advenir comme question et, *après elle*, en relance encore la signification dans la justice qui passe la justice<sup>18</sup>. À partir de l'intransitivité, de l'intraductibilité, se produit donc une réitération infinie du questionnement autour de ce qui joue entre l'après de la politique et son avant éthique, entre « l'être-ensemble dans un lieu », la communauté topique, et « ce qui ne saurait tenir en aucun lieu », l'humain comme dit Levinas<sup>19</sup>. Ce point est éminemment politique, on le comprend sans peine, et il situe en même temps le point aveugle de « toute politique ». Il s'agit de tenter de penser ensemble altérité et mesure, d'envisager un ensemble sans commune mesure, un ensemble disjoint dont les non-ajointements forme-

<sup>18</sup> Je me rapporte ici au titre d'un bref texte de Levinas « Politique après ! » (1979) qu'on peut lire dans *L'au-delà du verset* (Paris, Minuit, p. 221 sq.) et qui intitule par ailleurs toute la première partie de ce chapitre.

<sup>19</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., *in fine* et p. 200.

raient l'espace incertain de l'inspiration. Ensemble et pas ensemble : une communauté, si l'on veut, une « entrée » dans une communauté qui ne serait et ne sera jamais autre chose que l'instance d'une parole de l'absence de communauté – et sans que rien ne puisse *faire communauté*, pas même la communauté de ceux qui n'en ont pas<sup>20</sup>.

Le mouvement infini de l'inspiration et l'instantanéité de l'acte s'entreconditionnent, s'infiniment et s'instantanéisent sans jamais pouvoir tenir dans des « moments » distincts qui pourraient s'égaliser dialectiquement. Plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis. Cette relance de la responsabilité sans fin ne cesse de m'exposer à l'appel d'une souffrance et à l'obligation incessible d'avoir à en subir l'épreuve. Il y a peut-être dans cette éthique de la réponse infinie une leçon, ou au moins les linéaments fragiles d'une position d'insoumission aux seuls possibles rationnellement prédéterminés. Ce qui peut ici ou là apparaître comme une trop prompt subordination à l'*hubris* toujours menaçante d'une qualification non-aléatoire de ces possibles, de leur évase-ment vers une réalisation sans écart, sans différence, se trouvera alors soumis à forte et stimulante réinterrogation.

L'asymétrie lévinassienne s'efforce de dire, sur le plan même de l'éthique, l'impossibilité du rapport entre éthique et politique. Mais cette impossibilité signifie selon une double détente. Elle est impossible au sens où ledit rapport ne se laisse ni penser ni décrire sur le mode d'une extension en universalité. En même temps, dans la mesure où il excède la pensée en la débordant par l'im-médiateté d'un faire, cet impossible requiert un exercice, une mise à l'épreuve de soi. Au bout du compte, non seulement l'éthique lévinassienne n'implique pas de dépolitisation du penser, mais elle fait fond au contraire sur une messianisation de l'agir dans l'instant : le messie, c'est moi à l'instant de l'appel. Messianisation dés-enchantée peut-être, mais jamais pliée ou résignée ou simplement

<sup>20</sup> On est ici tout à la fois proche des questions de Bataille, Blanchot, Nancy, et très loin de leurs attendus.

assignée à l'ordre existant. L'ordre est nécessaire et il faut faire en sorte qu'il soit asymptotiquement justiciable, mais cette nécessité n'épuise jamais les requêtes de l'altérité, l'altérité d'autrui et, depuis cette altérité, l'altérité d'un autre temps, d'un autre monde et d'une autre vie.

### *Politique quand même !*

Mais alors comment porter l'exigence de cette altérité si l'on constate l'impossibilité de déduire une politique depuis le site éthique et si l'on s'en tient au principe d'intraductibilité en tant qu'il coupe court à « l'alliance » ontopolitique de la raison et de l'État ? Principiellement, l'absence de philosophie politique lévinassienne ne signifie en aucune façon, je l'ai déjà dit, que congé soit donné ou doive être donné, au nom de la morale par exemple, à la pensée et à la pratique d'une politique. Le thème de « l'entrée » (l'entrée des tiers, l'entrée dans le principe, l'entrée dans la Justice) forme l'exigence d'une non-résignation, d'un non-renoncement, d'un refus de tout apolitisme ou de toute dépolitisation radicale de l'éthique. « Ne pas laisser la politique à elle-même », comme dit Levinas, par-delà le déni d'autonomie substantielle qu'il faut y entendre en profondeur, appelle à un certain type d'agir et énonce à coup sûr une urgence pratique. L'injonction, en un apparent paradoxe, allie la critique de l'enkystement de la politique potentiellement promue par son régime philosophique de pensée et l'intervention intrapolitique visant à articuler les questions découvertes hors politique, en leurs lieux effectifs de surgissement, sociaux ou sociétaux, moraux ou civilisationnels, économiques ou planétaires. Articulation complexe, à coup sûr, « impossible » en bonne part et qu'« il faut » cependant engager, sous peine de « laisser la politique à elle-même ».

Je voudrais ici apporter un contre-point légèrement polémique qui éclairera mon propos et fera apparaître le sens de « l'après » de la politique et de son redoublement par un « quand même ». S'il est un courant dans le paysage politique français et européen

qui aura « laissé la politique à elle-même », c'est certainement ce qu'il est convenu d'appeler la « gauche de la gauche ». Walter Benjamin disait de cette mouvance en général (*Linksradikalismus*), à laquelle lui-même ne fut pas étranger, qu'elle était « à gauche du possible ». Elle est en effet à gauche de toute politique, de la politique possible bien sûr, mais aussi de la politique « impossible », ou « impolitique », puisqu'elle pose cette « impossibilité » dans une stricte réductibilité à un état des forces. Son vieux refrain « tout est possible », outre qu'il résorbe la moindre poche d'impossible, ce qui emporte quelques désastreuses conséquences (disons en gros : le « totalitarisme »), signifie en réalité, et très tenacement, « rien n'est actuel » : la totalité des possibilités est inactualisable en une politique. « Tout est politique » emporte ainsi une délocalisation extensive de la politique qui interdit qu'on puisse la penser dans son articulation à ses hors-lieux – et le mot d'ordre s'inverse alors en impensée pauvre et paresseuse. Lorsqu'en effet la gauche radicale s'imagine faire de la politique, elle substitue à ce faire, c'est-à-dire à l'approximation interminable du réel, une posture, et à un exercice, voire à une blessure, une impuissance transfigurée en rigueur omnipotente. Cette substitution insue procède d'un saut par-dessus l'implacable obligation de la politique comme articulation de ce qui ne se laisse guère articuler, c'est-à-dire l'altérité extrapolitique et la recherche de sa juste institutionnalisation – juste voulant dire ici : incessamment ouverte à son auto-désinstitutionnalisation. Déterminer la politique comme articulation, pour tenter d'en penser quelque chose, doit s'entendre en un sens quasi-linguistique. Comment articuler dans une langue égale (la politique) les idiomes multiples où se disent les aspérités, l'hétérogénéité et la différence (extrapolitiques) ? Comment faire parler dans la langue politique du même et de l'universel les autres langues du pré- méta- ou extra- politique ? Affaire de traduction, de transposition, de transfert, affaire éminemment politique donc puisqu'affaire de passage ou d'entrée dans la Justice. Faire de la politique, serait-ce alors s'installer d'emblée dans la « langue de bois » raboté et l'universalisation quiète

de la maxime, comme si le « bois tordu » de l'humanité n'avait jamais existé ou n'existait plus ? Évidemment non. Ce qu'il s'agit ici de rappeler, c'est que l'exercice politique, s'il s'entend à la façon d'une « traduction », ne se peut, sauf à s'abdiquer en mécanique de la contestation ou à s'autarciser dans une institution sans extériorité, que depuis le constat que sa nécessité de traduire ne s'autorise d'aucune vertu de traductibilité.

En effet, nulle transition simple, nulle transitivité immédiate ne permet d'aller des espaces non-politiques où les sujets se subjectivent et où les forces se disposent, où les mouvements et les conflits s'accordent et se désaccordent dynamiquement, à la sphère de leur régulation par la représentation équitable, le droit égal et la justice pour tous, soit par une universalité reconnue et contestée à la fois. Cette intransitivité – de l'éthique chez Levinas – est fondamentale. Elle forme, on l'a dit, un irremplaçable principe d'intelligibilité et de la politique et de ce qui la précède. S'il est désastreux de le négliger, il peut être ruineux de le stabiliser dans une impossibilité de marbre. « Il faut » passer outre l'impossibilité traductive et garder vif l'exorbitant de cet outrepassement.

*Faire traduction de l'intraductible* – telle pourrait être du coup la devise de toute politique plus ou moins instruite, tout ensemble, de sa nécessaire déceptivité et de son implacable urgence. Déception emportée par toute traduction, insuffisante, manquée, appauvrissante et aplatissante, soit par l'indispensable trahison que traducteurs et politiques se voient régulièrement imputer. Urgence aussi, c'est-à-dire nécessité encore, au sens de la *Notwendigkeit* de la philosophie du droit de Hegel, détresse à quoi il faut contrevenir en tournant autour. Le « quand même » ou le « malgré tout » rosenzweigien<sup>21</sup> tout comme le « il faut » lévinassien disent clairement cette urgence, cette nécessité sans norme et ce qui y pointe déjà de désappointement, de risque et même, qui sait, de catas-

<sup>21</sup> « Limitation de toute politique qu'il faut faire malgré tout », écrit Rosenzweig à Gertrud Oppenheim le 9 juin 1924, in *Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, I, p. 969.

trophe. Il faut « faire de la politique » et il est par ailleurs requis, prudemment, d'exercer ce faire dans la certitude pratique de la non-autonomie du politique, soit dans l'incertitude continuée de ses effets. Le « tout est politique » pourrait s'entendre alors en un contre-sens déterminé qui dirait que « tout finit en politique » (Péguy), tout s'y jette et s'y parle. Mais ce finir-en n'est pas un fin mot. D'une part parce qu'il ne traduit ce dont il vient qu'en le faisant passer par le chas étroit d'une langue filtrée. D'autre part, mais pour cette raison même, il n'a pas de fin, il se reprend comme une parole qui se corrige et se rectifie à l'infini en une multiplication de dits qui n'épuiseront jamais le dire qui fait leur force de jaillissement. Les forces politiques situées « à la gauche du possible » ne prennent aucun risque traductif. Au nom de la non-autonomie du politique, elles s'installent dans l'intransitivité aproblématique. À l'inverse, trop assurés du principe d'universelle traductibilité pour se demander de quoi il y a ou il n'y a pas traduction, les forces politiques instituées peinent à entendre et à voir ce qui se tient au-dehors de l'espace conventionnel où jouent lesdites forces. À ce constat en forme de *double bind* peu confortable, la belle maxime de la « limitation de toute politique qu'il faut faire malgré tout » a donné voix et horizon. Faire de la politique « malgré tout » et dans la « limitation » rectificative incessante consiste conjoncturellement à « tordre le bâton dans l'autre sens », c'est-à-dire en l'occurrence à re-tordre les bois un peu trop rectilignes de l'extra-politique et de l'intra-politique, à imprimer au *tout est possible* autant qu'au *tout est actuel* toutes sortes de mouvements désordonnés, où plus exactement à les laisser politiquement s'y exprimer. Il ne s'agit pas de se contenter de repérer de loin et en toute objectivité les conséquences d'une pure symétrie entre extrapoliticité et intrapoliticité radicales. Cette symétrie, de surcroît, n'existe guère puisque la question est précisément celle du déplacement disproportionné, du passage étroit vers l'autre langue, de ses conditions et inconditions de possibilité.

Faire de la politique, du point de vue « traductif » lapidairement avancé dans ces lignes, passe sans doute par l'éloge auda-

cieux de la « trahison » traduisante, par l'invention de dispositifs politiques qui soient tout autre chose qu'une revendication externe s'épuisant dans l'itération sans fin de son externalité, cette sorte de mécanique révolutionnaire plaquée sur le vivant de la politique. Sous cette condition très générale, on apercevrait que le statut et la teneur politiques des questions et des problèmes ne peuvent être tranchés que par les seuls traducteurs habilités, les protagonistes qui s'affrontent « sur le terrain » et en articulent ainsi les éléments et les enjeux. Si, à peine posée, on s'empresse de surdéterminer la question politique par les facteurs de son intelligibilité supposée, sa généalogie et ses causes extra-politiques, elle finira bien vite par être décrétée autre-que-ce-qu'elle-est, rapportée à ce qu'elle n'est pas, ses arrières-mondes économiques, idéologiques, historiques. La non-autonomie du politique et le « faire malgré tout », la « limitation » de la politique et l'urgence éthique de l'appel, le « politique après » et l'exigence de Justice, dessinent ensemble des lignes difficiles à tenir, complexes, aussi tendues entre elles que le vers d'Apollinaire : « la vie est lente et l'espérance violente ». Ces requêtes hétérogènes et aléatoires ne sont pas traitables tout uniment depuis un universel qui en policerait les aspérités trop visibles et en effacerait les incompatibilités. Elles doivent au contraire trouver des espèces d'objets transitionnels, provisoires et fragiles. Faire de la politique relèverait alors, tout comme traduire, de ce que Pascal circonscrit comme « travailler pour l'incertain » et « faire pour demain », seule modalité finie d'agir et d'« œuvrer »<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire [pour la religion] [...] Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain [...] Quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison » (*Pensées*, 452,130, éd. cit., p. 1216). « L'œuvre n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie pour l'Agent : renoncer à être le contemporain de l'aboutissement, agir sans entrer dans la Terre Promise » (*Humanisme de l'autre homme*, Livre de poche, p. 45). Les deux figures de l'incertain et de l'œuvre, absolument irréductibles, peuvent être cependant tenues ensemble comme des déterminations foncières et différentielles de l'agir.



Aussi la traduction politique dont il est ici question ne fait-elle nullement office de passage à l'universel. Elle se tient dans le souci de la « restitution de la franchise première », par quoi Rimbaud qualifiait la « démocratie » dans un passage des *Illuminations*. Cette « restitution » procède d'une multiplication démocratique des particularités ou des particularisations de la « franchise première ». On remarquera d'ailleurs que s'il est un exercice de l'universalité qui pourrait être éventuellement opposé à l'universel préposé dans les pratiques politiques dans leur ensemble, c'est sûrement celui qui est effectif dans la traduction elle-même, dans ses modalités concrètes et vivantes. Les grands chefs-d'œuvre de la littérature, ce que les Allemands appellent « *Weltliteratur* », n'adviennent à leur universelle reconnaissance qu'à partir de l'extrême démultiplication de leurs traductions et retraductions, jusque dans les langues les plus minoritaires, soit pour des locuteurs et des lecteurs peu nombreux et assignés à leur précaire singularité. Shakespeare ou Dostoïevski sont universels et universellement lus grâce à leurs disséminations traductives particulières. Et non parce que leurs intraductibles idiomatismes auraient été relevés, épuisés et portés jusqu'à la dignité d'un introuvable volapük générique, jusqu'au sans-langue vertical d'une langue pour tous, jusqu'en haut de Babel. Il n'y a de langue que particulière et il y a cependant ou plutôt ce faisant des œuvres universellement reçues, une littérature « mondiale », un monde traversé par la cacophonie qui seule le rend partageable en son chaos même. Cet exercice de la traduction, le seul réel, pourrait aider et servir, jusqu'à un certain point en tout cas, à orienter les pratiques politiques selon l'axe d'une universalité de « restitution », patiente et difficile, horizontale et immanente, mondialisée, c'est-à-dire portée par l'effort interminable d'une universelle entre-traduction, laquelle est à vrai dire refusée tant par les différentialismes (le différent, c'est moi !) que par les universalismes républicain ou révolutionnaire (moi, c'est tous !).

Le politique, en tant que sphère séparée, et la politique, en tant qu'ardente obligation, ne se laissent donc ni déduire ou transcrire

à partir de ce qui les prévient (l'éthique chez Levinas, l'analytique des formes économiques chez Marx, la « franchise première » de Rimbaud), ni annuler ou réabsorber dans la langue de départ dont ils ne seraient la langue d'arrivée que par provision. Il y a dans l'axiome traductif de la politique quelque chose de constatif et d'hypothétique à la fois, les linéaments d'une analyse qui voudrait tenir à peu près ensemble la non-autonomie, l'intransitivité et l'intraductibilité qui obligent à la « limitation de toute politique », *et* la pratique effective, le « faire malgré tout », le « travail pour l'incertain ». La traductivité politique n'est pas un principe de non-perte ou une ressource de sens. Elle ne servira guère à « donner du sens », comme on dit bêtement. Elle consiste au contraire à en ôter à l'assurance extrapolitique des uns et à la politique autopréservée dans sa signification interne des autres. Sans fonction, son mouvement produit bien plutôt la dysfonction d'un « il faut » et de son impossibilité associés. S'il s'efforce sans doute et sans cesse d'articuler, c'est comme on articule les phonèmes d'une langue qui ne sera jamais maîtrisée, qu'il est requis et impérieux de parler mais dont l'apprentissage est infini : avec impatience et ironie, avec d'inattendues intonations, avec un accent impossible, comme on dit méchamment d'un interlocuteur qui parle une autre langue ou la sienne sur un registre inhabituel, comme une autre. C'est cette méchante prononciation de la politique qu'une réflexion sur sa traductivité prend en vue à sa façon. Pro-voquer des lignes traductives ne vise pas à articuler structurellement les interfaces d'un tout, même instable ou en voie de détotalisation, autour de points nodaux et fixes. Il s'agit de quelque chose comme un appel lancé en avant de soi, depuis une méditation de Levinas, et dans quoi il y aurait peut-être à penser.

Une remarque en passant : le marxisme dans sa variante structurale a proposé une théorie de l'articulation sous l'économique, selon une constellation d'instances régulée par un principe ou un faisceau de principes de détermination, par où le et la politique se trouvèrent à la fois surperstructuralisés et autonomisés, comme une langue morte dont la syntaxe et le lexique détiendraient une

valeur propre mais inintelligible par soi. Dans sa version « philosophie de la praxis », un penseur comme Gramsci proposa, lui, de saisir sous un principe de traductibilité générale, explicité et thématiqué comme tel, non seulement le rapport entre les instances qui constituent l'unité organique et expressive du marxisme (économie, politique, philosophie), mais plus extensivement entre les « langages de tradition différente » où elles se disent (l'anglais, le français et l'allemand), soit entre paroles de *civiltà*, entre expressions civilisationnelles fondamentalement réductibles les unes aux autres. La traductibilité gramscienne est une « convertibilité » totale, la « traduction réciproque dans le langage spécifique de chaque élément, l'un étant implicite dans l'autre et tous ensemble formant un cercle homogène »<sup>23</sup>. Le tout structurel articulé (Althusser) et la convertibilité générale (Gramsci) représentent deux figurations marxistes très différentes mais foncièrement homologues par lesquelles de toute façon la politique est rendue imparable. La traductivité politique dont il est ici question table bien plutôt sur l'intraductibilité ou l'inconvertibilité des idiomes. Elle engage le pari d'une traduction de l'intraductible, comme on a dit. L'intérêt du concept gramscien, sa leçon, c'est donc aussi sa limite : l'optimisme de la volonté de traduire, et ce dont elle peut instruire, le cas échéant. La traductibilité de type gramscien, si on la tient dans sa différence avec la traductivité circonscrite à partir de Levinas, vise une conversion sans reste, une circulation totale des différences, annulées dans leur mise en mouvement. Elle est, à bien regarder, une métaphysique des formes, civilisationnelles, culturelles, sociales et historiques, et des langages qu'elles informent. La traductivité s'efforce sans terme vers une forme possible depuis le politiquement impossible et imprononçable de ce qui la préforme – et c'est à ce titre qu'elle désigne une politique, sans cesse à dire, dédire et redire. Le paradoxe de la traductivité est au fond le paradoxe de la politique. Ses sinuosités, dont les courbes et les replis peuvent laisser craindre différemment ou empêchement,

<sup>23</sup> *Gramsci dans le texte*, Éditions Sociales, Paris, 1977, p. 266.

finissent par dessiner de fait le plus court chemin, mais non pas comme ligne droite ou schème idéal, plutôt comme enchevêtrement de lignes aventureuses, se rencontrant sans cesse et accomplissant ainsi, à même leurs tours et détours, une temporalité singulière qui est justement celle de la traduction et de la politique s'entre-traduisant. Le plus court chemin « temporel » des lignes traductives n'est donc pas le plus court chemin que tracent dans le pur espace le géomètre et l'optimiste, lequel, semé d'embûches et de cadavres, n'est sûrement pas le moins long.

« On me dit le plus souvent que l'optimisme est un devoir, parce que si nous voulons changer le monde, il faut croire d'abord que c'est possible. Il me semble que ce raisonnement rentre dans l'une des catégories de fausseté depuis longtemps dénoncées par Aristote. Je ne vais pas me donner la peine de chercher à quel faux syllogisme ici j'ai affaire. Je sais cependant que si vous voulez changer le monde, vous ne le ferez pas sans l'aide puissante de ceux qui ne se sont pas fait pour règle de conduite la pratique d'avance décidée de l'aveuglement. Je crois au pouvoir de la douleur, de la blessure et du désespoir. Laissez, laissez aux pédagogues du tout va bien cette philosophie que tout dément dans la pratique de la vie. Il y a, croyez-moi, dans les défaites plus de force pour l'avenir que dans bien des victoires qui ne se résument le plus souvent qu'à de stupides claironnements. C'est de leur malheur que peut fleurir l'avenir des hommes, et non pas de ce contentement de soi dont nous sommes perpétuellement assourdis »<sup>24</sup>.

Ce texte d'un éminent intellectuel communiste du vingtième-siècle peut être lu comme l'appel, en une certaine conjoncture, à changer de grammaire politique, à déplacer les lignes toutes faites du volontarisme soviétiste pour se porter vers d'autres zones, plus fracturées, plus intimes, plus « bourgeoises ». Il s'agit bien pour son auteur de marquer quelque chose comme un enjeu traductif par où la politique communiste pourrait bouger, prendre en

<sup>24</sup> Louis Aragon, « La valse des adieux », in *Le mentir-vrai*, Folio/Gallimard, p. 666-667.

charge une série de vérités qui ne sont pas d'elle et qu'elle condamne à demeurer muettes par principe. En inventant un nouveau lexique, « de la douleur, de la blessure et du désespoir », une nouvelle syntaxe aurait chance de se substituer à celle de l'optimisme du « tout va bien » ou du « c'est possible » et d'engendrer peut-être une sémantique de la lucidité de la défaite et du malheur ré-articulés en langage « révolutionnaire ». La traductibilité, ici des affects en politique, engage par ailleurs une certaine vérité non-littéraire de la littérature qui se joue en parallèle à la question de la vérité non-politique de la politique. Dans cet appel pourtant si désenchanté, elle débouche fâcheusement, en raison du préjugé gramscien de la convertibilité transitive des idiomes, sur une grammaire encore optimiste qui ferait à nouveau « force » et « avenir florissant » des parlens-vrai qui se refusent à l'aveuglement, sous la seule condition du transfert ou de la re-formulation requis. En dépit de ce mauvais retournement du retournement, le poète perçoit qu'il faut désormais changer les paroles pour changer la musique du monde, que les mots de la politique pourraient n'être pas que d'ordre, qu'ils portent une altérité désordonnée toujours menacée d'usure et d'effacement et qu'il faut veiller à la capacité expressive des pratiques et des modalités de la politique, à leur puissance traductive, c'est-à-dire à leur nature vivante et fragile.

La maxime de traductivité – pour autant qu'on l'associe, même avec peine, à l'intransivité de cela même qui l'ouvre – détermine ce qu'on pourrait nommer une politique « faible », au sens de l'épistémologie faible et fragmentée de naguère, soit une politique qui ne détient pas l'assurance de ses fondements ni la certitude de ses effets. Une politique faible est une politique *et limitée et faisable*. Limitée comme l'est une langue dans laquelle on traduit un chef-d'œuvre. Faisable, comme on dit « c'est faisable » : difficile, incertain, mais vers quoi l'on peut décider de s'acheminer. Toute politique, même la plus démocratique, Levinas le disait, porte en soi et en vertu de ses propres compulsions tendanciennes une « tyrannie », dès lors qu'elle est « laissée à elle-même ». Une politique faible, une politique traductive, consiste pour l'essentiel à ne pas

« laisser la politique à elle-même ». C'est peu et c'est beaucoup. La question que nous adresse la maxime de traductivité associée au principe d'intransitivité tient finalement en un « comment ? ». Comment ne jamais laisser la politique à elle-même, c'est-à-dire en faire tout en refusant l'illimitation qui lui est congénitale ? Comment en faire en l'inscrivant dans une extériorité temporelle qui l'excède ?

# *Visage et personne*

## *Quelques enjeux*

Comme on détesterait moins les hommes s'ils ne portaient pas tous figure.

Michaux, *Face aux verrous*

Je voudrais montrer<sup>1</sup> comment, à partir d'un certain nombre de thèmes, ou peut-être seulement d'intuitions, qu'on peut trouver chez Levinas, la pensée d'une *relation* entre « personne » et « société » se laisse reformuler, distordre, et pour annoncer tout de suite mon hypothèse, frapper de discontinuité, d'hétérogénéité, alors que la philosophie politique, dans sa tradition dominante, prend essentiellement en vue la possibilité d'une continuité plus ou moins harmonieuse entre personne et société : que ce soit dans la figure du *contrat* ou dans celle, hégélienne, de la *sursomption* dans l'universalité concrète de l'État de l'atomistique des volontés individuelles associées dans le contrat, on a à faire en tout état de cause à des procédures où la discontinuité se relève toujours dans telle ou telle forme de continuité. Du coup, ce qu'on pourrait nommer la « discontinuisation » lévinassienne de cette relation, soit cette mise à la question de toutes les figures d'homogénéisation des rapports, peut être, me semble-t-il, la source d'interrogations singulières et inédites.

Je partirai de Kant – pour des raisons de commodité d'exposition, mais plus encore pour deux raisons internes, immanentes, et éclairantes pour mon objet. D'abord Kant, c'est l'assomption du contractualisme, son assomption proprement philosophique et il

est sous bien des aspects un carrefour où se croisent, se rencontrent et s'opposent bien des thèses qui s'y rapportent. D'autre part, Kant me paraît toujours, et même très secrètement, constituer une sorte de contre-point à Levinas, au sens où ce qu'il entend conjurer, c'est quelque chose comme une *hubris* que la pensée levinassienne de l'altérité déploie au contraire dans ses ultimes conséquences. À cet égard, le dialogue de Kant et de Levinas, de la morale et de l'éthique, est proprement interminable.

Un petit rappel, donc, pour commencer, autour de Kant.

Qu'est-ce que c'est qu'une personne dans la perspective par lui ouverte ? C'est un être qui a des droits. Et ceci parce que la nature de la personne la désigne comme une fin en soi, une fin objective qui a une valeur intrinsèque, que Kant nomme dignité. S'il convient, pour être juste, de respecter cette dignité des personnes, c'est parce que, contrairement aux choses qui n'ont de valeur que relativement, comme moyens, les personnes sont libres, c'est-à-dire qu'elles sont des sujets qui, parce qu'ils sont indépendants et antérieurs aux déterminations du monde sensible, échappent à l'hétéronomie.

Le sujet transcendantal est tout à la fois un présupposé de la liberté, donc, et la condition de possibilité du sujet de droit. Être juste, c'est respecter la personne et la respecter, c'est reconnaître sa dignité éminente. Toute réflexion morale, depuis Kant (au moins) gravite ainsi autour de l'idée de personne et de personne raisonnable plus précisément. La personne raisonnable, c'est le sujet de droit. Elle emporte aussi bien une raison personnelle : le premier sujet de droit, c'est moi. Si, comme je le disais, une personne, c'est un être qui a des droits, on comprend très bien que lorsque je suis hostile à une autre personne, par exemple, c'est parce que je m'estime lésé par elle dans les droits qui sont les miens et dont j'affirme qu'ils ne peuvent être violés. Pour dire les choses autrement ou les prendre d'un autre versant : les rapports de droit, la structure juridique du rapport entre les personnes, ont nécessairement et légitimement vocation à se substituer aux sources complexes où s'originent les rapports de force, les affects



violents, les conflits inter-égoïques. C'est la raison pour laquelle je me suis rapporté introductivement à Kant. Ce que j'appelais l'assomption kantienne du contractualisme, c'est exactement cela. La paix doit être établie par l'appartenance commune à la citoyenneté, laquelle est garante de la commune sécurité. Dans l'état de nature, je suis privé de cette sécurité *en raison de l'existence même de l'autre* « simplement parce qu'il est à côté de moi et qu'il me menace constamment » du fait de l'absence de lois qui caractérise l'état de nature. Blanchot, commentant *Totalité et Infini*, disait dans *L'entretien infini* que l'homme face à l'homme n'a d'autre choix que de parler ou de tuer. Le pastichant, on pourrait dire qu'avec Kant également – dont le fort contraste avec Levinas évoqué plus haut se marque encore davantage – je n'aurais que deux possibilités, non plus le meurtre ou la parole, mais le meurtre ou le droit : ou bien j'oblige l'autre à entrer avec moi dans une communauté de droit ou bien je le nie dans sa proximité de prochain<sup>1</sup>.

De quelque façon, toute la pensée de Levinas consiste en un effort tout à fait singulier et insistant pour se porter en amont de l'alternative que je viens de décrire en me référant immédiatement à Kant, mais dont on voit bien qu'elle est plus largement articulée par toute la tradition de la philosophie politique et morale.

La relation personne/société ne peut pas en effet, d'un point de vue lévinassien, s'élucider à partir d'elle-même, depuis ses propres

<sup>1</sup> Cf. le *Projet de paix perpétuelle*, 2ème section, note 1 : « L'homme dans le pur état de nature me lèse en raison de cet état même, se trouvant à côté de moi, même sans agir par suite de sa condition hors-la-loi qui fait que je suis perpétuellement sous sa menace; et je puis l'obliger soit à faire partie avec moi d'un état de communauté légale, soit à fuir mon voisinage [*Der Mensch aber im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig, doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes, wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen*] ».

constituants, en se fondant rigoureusement sur les éléments qu'elle met en place. Mise en place qui, d'ailleurs, indique d'elle-même qu'elle est précédée par une autre disposition qu'il lui faut déplacer. Elle ne prend sens qu'avant elle-même en quelque sorte, comme si son sens précédait toujours ses multiples donations. La politique, si elle est bien le lieu de l'articulation raisonnable personne/société, si elle se tient en ce lieu articulé/articulant comme champ de rapports, réseau enchevêtré de hiérarchies, advient à partir d'une relation singulière qui la précède et qui est toujours plus vieille qu'elle. Cette relation, c'est le face-à-face, dans ses dimensions tout à la fois empiriques et non-empiriques. Chaque élément du lieu politique ne se ramène pas à tout coup à ce face-à-face, bien des structures et des liens y sont irréductibles, mais ils en procèdent foncièrement. À bien entendre Levinas, donc, l'inauguration d'un « sens »<sup>2</sup> ne saurait trouver son origine, c'est-à-dire son appropriation à l'être, dans la pensée d'un monde commun, d'un lien social ou d'une institution du politique. L'ouverture de la signification s'enracine bien plutôt dans ce face-à-face avec un visage, c'est-à-dire avec un appel, avec l'expression d'un appel, *dans l'éthique*. Rien ne commence jamais dans un pouvoir ou dans un pouvoir de pouvoir, dans une pensée ou dans une liberté miennes. Seul l'appel, et ma réponse ou ma non-réponse instantanée, par où j'advieus éventuellement comme « personne », esquissent après-coup la possibilité d'un examen des spécificités opératives et des requêtes normatives de la « société ». Telle est la portée du « politique après », titre d'un article paru en 1979 et recueilli dans *L'au-delà du verset* : une intime subjectivation éthique du sujet serait absolument et an-archiquement « première ». Elle se préconstituerait en réponse précédant la question, laquelle, en tant que telle, comme question, vient après, dans l'apaisement,

<sup>2</sup> La justesse ou de la pertinence de ce vocable de « sens » tel que Levinas en fait usage me paraissent pouvoir être discutées. En effet ce sens d'avant le sens, d'avant tout sens, mériterait sûrement d'être autrement désigné, selon la figure emphatique d'un autrement-que-le sens.

c'est-à-dire dans la reconstitution a posteriori d'un temps qui serait celui de la synchronie, du rassemblement en présence et en unité, le temps de la politique.

Ainsi, le questionnement est entièrement relancé autour du rapport, « politique » à bien y regarder, entre l'après de la politique et son avant éthique, entre « l'être-ensemble dans un lieu », la communauté topique où viendraient s'inscrire la personne et ses droits, et « ce qui ne saurait tenir en aucun lieu », l'utopie de l'humain<sup>3</sup>. Ce rapport ne se laisse cependant jamais articuler comme tel, c'est un rapport/non-rapport, un rapport impossible en quelque sorte, c'est-à-dire un rapport qui ne serait intelligible que selon l'écart purement temporel du « plus-vieux-que ». Cet écart irréductible autorise une « inspiration » de la politique par l'éthique, pour utiliser le beau mot que Levinas oppose, de fait, à toute représentation. Ce rapport impossible entre éthique et politique, entre utopie de l'humain et communauté, peut se laisser décrire comme une dé-rive, un désancrage, une différence interminable. Que signifie en effet cet *impossible* ? D'abord que le « rapport » pourra émerger de cette impossibilité même, impossibilité se faisant rapport en quelque sorte. Ensuite, et surtout, que ledit « rapport » ne se règle pas sur l'ordre d'une représentation, mais, précisément, d'une inspiration qui le ferait échapper autant à la mise en présence d'un objet par un acte de l'esprit qu'à sa délégation ou à son transfert d'une sphère à une autre, d'une scène, le duo éthique, à l'autre scène, la politique. *Inspiration de la politique par l'éthique* : ni transit, ni dialectique, ni passage.

Ici se marque un premier point : c'est dans le face-à-face éthique que le rapport impossible personne/société peut trouver une certaine existence inspirée, la possibilité de son impossibilité en quelque sorte. Mais ceci dans la seule mesure où le lieu de son sens, sa « naissance latente » comme dit souvent Levinas, le précède de manière très radicale. L'impossibilité se dispose en effet

<sup>3</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 245 et p. 282.

comme cette précédence d'un « sens » à un rapport, du « sens » du rapport au rapport comme « sens » – par où l'on voit bien d'ailleurs qu'il y a plus d'un sens au mot lévinassien de « sens ».

Ce face-à-face, on ne peut pas du coup le considérer simplement comme une relation interpersonnelle, ni même comme une relation morale entre deux sujets également investis et également actifs. Le face-à-face est éthique. Et *éthique*, dans le vocable lévinassien, signifie très exactement : ce qui ne se laisse jamais reconduire à une dialectique de l'interversion, de l'interchangeabilité, de la réciprocation logique ou de la rationalité morale, de la bonne raison et de la juste mesure. Aussi toute relation (du politique, de la société, voire des personnes) à l'éthique ainsi entendue ne peut guère s'assurer de sa propre stabilité, de la suffisante consistance de ses propres constituants, au point d'autoriser son auto-élucidation à partir d'elle-même et dans une continuité interne effective. En effet, le face-à-face est asymétrique, ce qui désigne autrement son caractère éthique. On pourrait dire les choses de la façon suivante : dans le face-à-face, j'ai à faire à une « personne » en tant que quelqu'un, soit en tant qu'un *visage* selon Levinas – mais ceci seulement dans la mesure où je ne le suis pas moi-même, visage. Je ne suis personne dans le face-à-face car *personne n'est quelqu'un*, comme savait Joyce. Le visage est le visage de quelqu'un. Moi, dans ce face-à-face avec le visage, je ne suis personne, car mon unicité de quelqu'un est ailleurs. À l'instant du visage, je suis tout entier réponse, je suis tout entier happé par cet élan de la réponse – ou bien alors écrasé en moi-même si je n'ai pas répondu. Répondre de responsabilité, avant toute saisie par le temps du pour et du contre, avant toute pesée, c'est répondre aussi à et de la question du mal. Non pas du tout sur le mode de la connaissance, non pas en apportant la bonne réponse à ladite question, mais en répondant avant même que la question ne se pose ou ne soit articulée comme telle par celui qui répond à l'appel, à quelque chose de plus fort que moi, à un cri, au cri du visage d'autrui. Réponse commandée par un avant-soi dans lequel le sujet est toujours-déjà pris, d'une « prise dans la fraternité » selon l'ex-

pression lévinassienne<sup>4</sup>, dont le mal ou la violence ne seraient qu'une tentative de déprise après-coup et par force. Cette « fraternité », dont les édifices républicains font mémoire comme d'un mort, hante tel un spectre la philosophie politique, impensée par elle, symptôme de la non-originarité de l'universelle entr'hostilité qu'il lui faut incessamment présupposer : impolitique qui la préstructurerait en quelque sorte. La « prise dans la fraternité » est l'indice d'un trouble de la pensée : peut-être la politique n'est-elle pas toute circonscrite par la philosophie politique, ses concepts et ses problématisations. S'il est de quelque façon pensable qu'une réponse à une singularité parlante fuse avant même que la question à laquelle elle répond ne puisse être posée, c'est que la réponse éthique précède la philosophie qui vient la penser, c'est qu'elle autorise que ses interrogations puissent advenir après elle et même qu'elle prédétermine en toute rigueur l'instance du politique.

Hors l'asymétrie éthique, on est dans l'intersubjectivité, dans l'interpersonnalité, ou alors on est déjà dans le droit qui est aussi un *inter-*, au sens où Kant en détermine l'émergence. C'est-à-dire qu'on est déjà au-delà de ce qu'on cherche à viser, à déterminer positivement. Dire du face-à-face que sa courbure asymétrique, et elle seule, en emporte la dimension strictement éthique, c'est évidemment penser celle-ci comme prépolitique, présociale, et je dirais également *prépersonnelle*. Ce que l'asymétrie désigne, c'est le noyau éthique d'une différence, d'une inégalité à deux, où je suis tout ensemble commandé par l'autre et rapporté dans ce commandement même à mon insoupçonnable unicité de quelqu'un. Le face-à-face asymétrique, selon sa structure même, est donc à l'écart de toute collectivité de semblables où l'autre et moi serions juxtaposés autour d'un partage commun, d'un foyer central. Il est donc évidemment réfractaire à toute extension « naturelle » vers

<sup>4</sup> *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, éd. cit., p. 189. C'est *Autrement qu'être...* qui montrera que cette « prise » du sujet précède toute constructibilité d'une communauté de genre : « la fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres » (p. 203).

la politique, à toute transition d'un sujet, dont la liberté conditionnerait la soumission à la loi rationnelle, vers une morale universelle. *Le duo éthique est sans maxime universalisable.* Pour rendre raison, autant que faire se peut, de cette difficulté tout à fait considérable, Levinas convoque le tiers, les tiers faudrait-il dire, c'est-à-dire l'après-coup de la relation éthique, cette instance où la pluralité des autres de l'autre, le partage, la réciprocation, objectent et font appel. En permettant la production de l'égalité, la réciprocité des droits et des devoirs, la réversibilité des places et des fonctions, la symétrisation politique, ou politico-sociétale, comme correctif de l'asymétrie éthique, pourront en effet me permettre de devenir à mon tour l'autre de l'autre, le différent, le sujet du droit, à l'égal, anonymement, de tous les autres sujets – bref de *devenir personne*, comme toutes les personnes. Le français laisse clairement résonner l'impersonnalité de la personne, justement – là où le visage n'est jamais personne, mais toujours quelqu'un, et là où, à rebours, l'interpersonnalité ne connecte entre elles que des figures extrasensibles, *nobody, nobodies*. Les masques indispensables au dévisagement de l'égalité et du droit ne devront jamais faire acception *des* personnes afin que personne, ou rien, ne vienne en troubler l'exercice universel. Le désinquiètement politique consisterait, dans ses formes les plus heureuses, à inventer un espace homogène, un même temps pour tous et pour personne, à garantir ma possible inscription personnelle dans un ordre universel – et ceci permet déjà d'apercevoir que la personne est toujours-déjà une catégorie politique, communautaire, post-éthique, la catégorie qui permet de passer au politique. Elle ne le permet que parce qu'elle y est déjà.

Récapitulons en deux propositions. 1. L'asymétrie éthique interdit de faire de la catégorie de personne la catégorie convenante pour la description de la relation de face-à-face. Lorsque la personne est catégoriellement constituée, et conceptuellement efficiente, on est déjà dans la politique articulée/articulante. 2. Une

Justice vient après-coup corriger l'asymétrie et sa violence exclusive – pour laquelle la catégorie de Société conviendrait en revanche assez bien.

Mais alors la question n'aura fait que rebondir : comment articuler éthique et justice ? Est-ce seulement possible ? Question d'autant plus compliquée, il faut bien le dire, que cet après-coup justicier est immédiatement impliqué dans son propre avant éthique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Les tiers ne sont pas purement absents du face-à-face, ils me regardent dans le regard d'autrui, mais pas comme autrui lui-même, ils me regardent sans me regarder, sans la rectitude insoutenable qui est celle du visage. Les tiers, dans leur multiplicité anonyme, spectrale, dans leur inquiétante proximité, hantent le duo éthique ou tout au moins ses alentours les plus pressants. Autrement dit, l'unicité responsive que fait apparaître l'asymétrie n'annule pas la pluralité qu'elle précède. En aucune façon. Elle ne le peut pas, tout simplement. En effet, la multiplicité des hommes, l'au-delà du deux, les tiers, font *d'emblée* obligation d'avoir à penser ce qui leur est commun, ce qui fait leur communauté, ce qui en appelle à une Justice. Mais puisqu'ils sont saisis depuis une immédiateté qui leur est antérieure et extérieure, il en résulte la *reproposition levinassienne d'une idée de l'humanité* qui prend à rebours la représentation la plus habituelle. Quelle est cette reproposition ?

Au lieu de se présenter dans la figure du partage d'un commun préalable et donné, sur quoi se fonde toute la tradition de la philosophie politique et dont le *zoon politikon*, la politicalité naturelle, fournit la condition de possibilité, l'humain de l'homme, comme dit Levinas, se tiendrait dans la tentative, autrement incertaine et toujours bordée par l'inhumain de l'homme, de produire une mise en commun de ce qui est d'emblée, pré-originellement, partagé, clivé, sans identité consistante, diachronique. Nulle continuité rationnelle, qui serait de l'ordre d'une construction, d'un artefact raisonnable, entre personne et société des personnes, entre sujet de droit et communauté politique, mais une fragilité problématique, à partir de quoi une relation entre éthique et Justice pour-

rait s'inventer, à chaque fois nouvelle et inouïe, à chaque fois en amont de la norme, de la règle, avant toute intériorisation. Car la réponse éthique n'est aucunement de l'ordre d'une obéissance, même si elle est requise par une injonction, un commandement. On obéit en effet à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, donc, et jamais à une personne en tant que quelqu'un. Institutionnellement, l'obéissance, précisément, dès lors qu'elle est organisée depuis un consentement préalable et à partir de normes codifiées, ne doit pas reconnaître la personne en tant que telle, c'est-à-dire comme quelqu'un. Au contraire, la responsabilité éthique circonscrit des situations de débordement, inattendu et souvent extrême, par le sujet répondant et sans même qu'il le veuille ou le souhaite, de la règle instituée et de la relation fonctionnellement prescrite. Il faut qu'il invente dans l'instant la forme de ses actes. Il lui faut agir dans la « prise » par l'autre et la déprise de soi, en devançant toute règle et même toute invention concertée selon une présence d'esprit. C'est en ce sens, bien sûr, qu'il faut comprendre la structure répondante comme structure de la subjectivité. Il y a là certainement une difficulté liée de toute évidence à la figure que pourrait bien prendre une inscription pratique de l'éthique échappant radicalement à toutes les figures de la dialectique. Difficulté dont l'exigence (au double sens du génitif) oblige à la confrontation avec ce qu'elle oppose.

Je voudrais pour conclure ramasser mes remarques sous trois points conclusifs.

On a avec Levinas *une pensée du rapport éthique/politique qui bannit tout schéma déductif*, tout modèle de dérivation, toute dialectique (de la personne et de la société en particulier), soit toute continuité au sens où je la posais en commençant, toute continuité de sens entre le visage et la communauté. Ce que je viens d'appeler « invention » en revanche ne se produit qu'à partir d'une discontinuité, d'un écart irréductible, d'une transcendance irrésorbable, d'une séparation absolue entre l'avant et l'après. Et c'est bel et bien cet écart qui ouvre à l'invention de la règle insoupçonnée en obligeant à sa pratique immédiate et sans question.



Cette hétérogénéité non seulement n'empêche pas de penser, d'avoir à penser la question du rapport individu/communauté, personne/société, morale personnelle/éthique communautaire, mais au contraire elle y contraint, à partir de la reconnaissance de l'écart et en se portant en avant de la constitution même de ces rapports, avant la politique, fût-elle politique des personnes, jusque vers cette extériorité irrelevable, indialectisable – la précession de l'éthique. Dans le scénario lévinassien du visage, des tiers, du dé-visagement justicier et de la reprise éthique, s'ouvre *la possibilité de penser une série indéterminée d'interruptions*. La Justice nomme une politique interrompant l'éthique selon son inspiration même, avant de se laisser à son tour interrompre par elle. Elle qualifie un mode d'investissement de la politique par ce qui n'est pas elle, par ce qui, *avant elle*, la laisse advenir comme question et *après elle*, l'irrigue encore de ses réponses précédant toutes questions. C'est ce mode d'investissement que nomme l'inspiration que j'ai déjà évoquée. C'est lui encore qui commande l'infini éthique de la réponse de responsabilité, laquelle s'annule *ipso facto* si elle s'assigne une fin et se finit dans un acte achevé. Mouvement infini et instantanéité de l'acte s'entreconditionnent. Plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis. Sans trêve ni repos, je suis exposé, dans ma responsabilité relancée, dans mon tourment d'avoir à entendre et à répondre, à l'appel et au cri, à la souffrance et à la détresse importunes, et par conséquent à l'obligation insupportable d'avoir à en subir l'épreuve à chaque fois mienne. Dans cette éthique de l'infinie réponse de responsabilité se met en jeu et en mouvement une insoumission continuée aux seules possibilités rationnellement prédéterminées. Une politique docile et soumise au réel pourrait peut-être y trouver le motif d'une réouverture en s'interrogeant sur sa trop prompte subordination à la distinction du fait et de la valeur, laquelle, péremptoire, la conduit parfois à prendre les faits pour des valeurs et ce qui existe pour une norme. Ainsi, l'idée d'une inspiration éthique de la politique pourrait fournir un critère empirique permettant de juger une action ou une loi. Celles-ci pourraient être

dites « bonnes » si elles ne se substituent pas à l'événement éthique qui les précède et si elles n'obturent pas l'avant-la-loi, l'avant-toute-loi, en ne reconnaissant ni en-deçà ni au-delà d'elles-mêmes, autrement dit si elles autorisent toujours et ménagent continûment la possibilité de leur interruption. Politique après, donc, puisque pré-originée dans une prise du sujet « plus vieille » que tout concept de la et du politique. Mais éthique *après cet après*, en une sorte de retour de l'archi-origine, après l'institution de l'ordre universel, après l'après de la politique. Que signifient ces interruptions et comment sont-elles effectives ? On a à faire à une ouverture indéfinie d'interruptions qui, à chaque fois, brisent les enchaînements, au sens strict, de la dialectique, les rassemblements massifs de la politique où s'articulent en se totalisant personne et société. Ces interruptions, au fond, ce sont *les interstices du politique* tels qu'ils se laissent voir dans les pluralités, la contestation, la diversité, les conflits, bref dans ce qui, sur un plan institutionnel, correspondrait plus ou moins à la démocratie, à sa dramaturgie et à sa fragilité.

En tout état de cause, ce qu'apporte l'éthique lévinassienne à une pensée de la politique n'est rien d'abstrait ou de désincarné – on pourrait aisément montrer qu'elle réévalue remarquablement au contraire la vie empirique. J'ai voulu suggérer que l'inspiration autorise une ouverture de l'asymétrie sur la pluralité, par le jeu des interruptions brièvement décrit. Elle reconduit cette ouverture, très précisément et incessamment. Ce jeu des interruptions, par ailleurs, défait d'avance toute réduction de l'événement à ses conditions de possibilité ou de l'instant éthique, cette sorte de maintenant-ou-jamais qui est le temps diachronique de l'insubstituable réponse de responsabilité, à une quelconque unité transcendante. Il ne s'agit pas de « fonder » mais de « limiter » et rien, en l'occurrence, ne se donne à connaître avant de s'être révélé.

Un souci d'agir, *une orientation vers la praxis*, si l'on veut, s'avère dans l'inspiration et ses interruptions. Mais il serait très différent d'une pure mobilisation instrumentale de moyens en vue d'une fin prédéterminable, d'une action arraisonnable, de type

technique, qui viserait à ôter au monde son étrangeté, à le rendre cultivé, propre, même. L'*œuvre*, puisque tel est le nom levinassien<sup>5</sup> de cet agir singulier, est un travail dans le présent qui n'est pas pour le présent. Ce souci d'agir pour des choses lointaines, pour un avenir où je ne serai plus, ne souffre aucune sorte d'unification transcendantale, autour de l'être par exemple. Avec l'asymétrie, avec l'inspiration, la notion d'œuvre me paraît contraindre à un agir, soit à un mouvement du même vers l'autre qui ne pourrait jamais retourner au même, à un tropisme infini et sans achèvement. C'est dire on ne peut mieux que cet agir se trouve entièrement pris dans et sous l'incertitude du monde, son imprévisibilité et ses menaces. Le risque, le beau risque comme dit Levinas après Platon, de la résistance qu'oppose la relation éthique à l'homogénéité d'un temps qui est le temps du même, de l'universalité et de l'objectivité, n'emporte-t-il pas en effet un faire qui fait en dépit de la probabilité de l'échec et de la finitude de toute pratique ? Non seulement chaque instant est une petite porte par où peut s'engouffrer l'inspiration, mais surtout chaque instant ne porte pas écrit sur son front de quelle altérité il est ou n'est pas gros. De l'œuvre, Levinas dit qu'elle est « passage au temps de l'autre ». De la politique inspirée par l'éthique, c'est-à-dire toujours et encore interrompue par elle, on pourrait sans doute dire la même chose : passage brisé, passage intransitif, passage sans passage au temps de l'incertain et du demain.

<sup>5</sup> Au sens que lui confère *Humanisme de l'autre homme*, comme on sait, et non pas au sens de *Totalité et infini* (cf. supra note 22, p. 51).

« *Les hommes se cherchent...* »

*Politique de l'identité et politique de l'étranger*

Sans cesse de là-bas à ici où le je n'est plus qu'un il douloureusement proche, douloureusement étranger, tantôt surgi d'ailleurs et de nulle part, tantôt né sur place et comme déchargé par les mots de tout le poids de la mémoire qui subordonne la vérité d'une vie à la vérité des faits.

L. R. des Forêts, *Ostinato*

L'« étranger » désigne chez Levinas le cœur de la structure éthique ou répondante de la subjectivité, soit de ce qu'il appelle l'humain de l'homme. J'essaierai ici de me demander si, sous ce préalable justement, la structuration qu'il propose emporte ou peut emporter, dans la mesure où elle détermine l'éthique, une « politique » de l'étranger affirmée au-delà de la stricte proximité. Je voudrais pour ce faire lire ensemble deux textes de Levinas<sup>1</sup>. On notera d'emblée qu'ils sont à première vue très dissemblables quant à leurs thèmes et à leurs champs. Le premier, dans la veine si singulière d'*Autrement qu'être*, est difficile, opaque, haletant, d'une exposition qui ne procède pas par enchaînement de concepts et obéit à une autre rigueur que celle d'une quelconque logique hypothétique et déductive. Le second part du verset d'un psaume. Sa facture et son écriture sont plus classiques, voire plus

<sup>1</sup> On lira ces deux brefs extraits d'*Autrement qu'être* et d'*Humanisme de l'autre homme* en annexe à ce texte, p. 89-90.

convenus, et son intelligence sans doute plus aisée, sa réception plus limpide aussi – en tout cas dans sa première moitié parce qu'ensuite il est très remarquable que le registre d'*Autrement qu'être*, l'incessant dé-dire du logos, vient en revivifier l'argument en son entier.

Pourquoi proposer de lire ensemble deux textes apparemment hétérogènes et qui semblent ne pas pouvoir s'ajointer dans leur problématisation singulière ?

D'abord parce qu'ils me paraissent fournir et décrire deux modèles de l'identité, deux modèles concurrents mais qu'il faut avoir à l'esprit ensemble si l'on veut avancer quelques éléments pertinents à propos du thème de l'étranger. L'intérêt qu'il y a aussi à lire ensemble deux textes de composition différente, c'est qu'on peut ouvrir, dans le passage du premier au second et l'éclaircissement requis par ce mouvement, une question plutôt délicate, la question de savoir comment, à partir de Levinas, en partant de lui, peuvent ou ne peuvent pas s'articuler, la philosophie et la politique – l'éthique, au sens de Levinas, nommant ou circonscrivant une sorte de *double bind* : impossible de ne pas se poser la question de cette articulation problématique *et* impossible de déterminer, entre éthique et politique, un lien de transitivité, de traductibilité de l'une à l'autre. En effet, l'ontologie et la politique ont noué dès leur aube grecque une « alliance », comme remarque Levinas, alors que l'éthique et la politique, prises « ensemble », forment une difficulté très considérable quant à leur ordre de détermination, leur rang et leur hiérarchie.

Quelques mots d'élucidation, aussi sommaires qu'il est possible car je ne veux pas ici faire de l'histoire de la philosophie<sup>2</sup>, sur les quelques lignes extraites d'*Autrement qu'être*. C'est bel et bien d'identité qu'il est question dans ce passage. Pourquoi, en quoi, et où cela se loge-t-il dans notre texte ?

On y trouve la présentation concise et rigoureuse du mode par

<sup>2</sup> Pour quelques explications supplémentaires, sur le même passage, voir *infra* p. 93-97.

lequel, pour un sujet, il y a du vécu, de l'expérience vécue, et de la façon dont, depuis ce vécu par un sujet d'une expérience sienne, le sujet se subjective ou s'identifie comme « sujet constitué, posé en soi et pour soi comme une libre identité » (*Humanisme de l'autre homme, in fine*<sup>3</sup>). Cette constitution modale de la subjectivité consiste donc en une « modification » de l'être. Historialement d'ailleurs, l'essence de l'être dont la philosophie se met en quête désigne, nous dit Levinas, une modification. Mais cette modification, il la dit « *sans modification* » et la décrit comme une modification « indépendante de toute détermination qualitative, plus formelle que la sourde usure des choses trahissant leur devenir déjà alourdi de matière par le craquement d'un meuble dans la nuit silencieuse » (*Autrement qu'être...*). La modification qui désigne « l'esse de tout être »<sup>4</sup>, la modification ontologique pourrait-on dire, est une « modification sans altération ni transition », « sans altération ni déplacement », sans usure et sans craquement (*Autrement qu'être...*). En d'autres termes, elle nomme « cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel » ou « de l'identique » : c'est-à-dire qu'elle est – ou n'est que – une « modification par laquelle le Même se rend visible à lui-même ». La mobilité de l'immobilité qu'atteste la modification idéale ou ontologique est comme un cercle par où le mouvement est tout à la fois effectif et indéfiniment itératif. Le Même en effet a à s'y révéler à lui-même par « décollement », « dessaisissement », « défection », ce sont les mots de Levinas. Est explicitement visé, dans ce passage et ses réitérations au long d'*Autrement qu'être*<sup>5</sup>, Husserl pour qui l'écoulement temporel d'une expérience vécue consiste en une modification continue de ce qu'il appelle l'impression originaire ou la proto-impression (*Urimpression*). Cette idée husserlienne d'une modification conti-

<sup>3</sup> *Humanisme de l'autre homme* et *Autrement qu'être...* sans autre précision, renvoient directement aux deux extraits donnés en annexe.

<sup>4</sup> « La modification temporelle n'est ni un événement, ni l'action, ni l'effet d'une cause. Elle est le verbe être » (*Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 60).

<sup>5</sup> Pp. 23, 57-58, 60, 73, 100, 115 et encore, en un autre sens, p. 197.

nue<sup>6</sup> est saisie et décrite comme modification sans altération, sans déplacement, en fait sans changement. Le changement n'y serait en effet mobilisé que pour assurer la pérennité d'un non-changement, et la modification ne servirait qu'à l'identification et à son incessante ré-identification à soi. C'est ainsi qu'il convient de comprendre le « sans » lévinassien et sa remarquable insistance.

À cela, qu'oppose Levinas, pour le dire très vite ?

L'opération qu'il entreprend dans *Autrement qu'être*, mais très largement engagée auparavant, en particulier dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, consiste à dégager l'impression originaire de toute intentionnalité, de toute volonté, et à la réassigner à une passivité absolue. Pour Levinas, l'impression originaire ne se laisse pas récupérer, reprendre dans un « présent vivant » qui modifie sans modifier. Elle précède bien plutôt sa possibilité et peut alors accueillir le surprenant, c'est-à-dire l'avant tout possible, l'événement comme effectivité précédant sa propre possibilité. Libérée de l'horizon de présence de la temporalité, elle signifie que le sujet, affecté, peut recevoir de l'autre (*l'événement*), et même que l'autre le constitue (*autre-dans-le-même*). Le terrain phénoménologique qui, au fond, irait de la phénoménologie hégélienne aux leçons husserliennes sur la conscience intime du temps, et pourrait grossièrement, en faisant abstraction de différences majeures, se laisser déterminer comme science *de* l'expérience *de* la conscience *du* sujet – ce terrain est ici radicalement excédé. Il faut au contraire accepter qu'une conscience puisse n'être pas immanente à soi, qu'elle puisse être rompue dans son unité et son incessante présence à soi et donc qu'il n'y a pas d'autoconstitution du sujet (*Humanisme de l'autre homme, in fine*). L'interruption du temps de l'essence, qui est le temps du même, signifie que le sujet se tient dans un rapport inthématisable à l'autre

<sup>6</sup> « Une modification produit continûment une modification nouvelle. L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. H. Dussort, PUF, 1996, p. 130-132).

dans la passivité du temps, dans la passivité et à partir du temps, selon une très remarquable « diachronie dans l'intentionnalité ».

Dans le modèle ontologique et phénoménologique, le sujet se constitue dans son identité dès lors qu'il aura passé par le décollement, le dessaisissement, la défection de soi, c'est-à-dire par la modification automodifiante. Mais pour que cette constitution subjective soit possible, pour qu'elle soit autoconstituante, il faut que cette modification soit sans modification, il faut qu'elle revienne au même de la conscience. Ainsi, le sujet ne se dé-subjektivise que pour mieux affermir sa subjectivation et c'en est même l'impérative condition. De cette structure et de ce mouvement, Hegel a fourni finalement la matrice et le schème (l'expérience comme altération du même) et Husserl le fin mot (l'expérience vécue comme rassemblement en présence). Ce modèle de l'identité subjective, qu'on appellera génériquement philosophique (idéal, ontologique, phénoménologique), constitue de façon dominante toutes les représentations qui sont les nôtres de la subjectivité. On le retrouve explicitement dans notre extrait d'*Humanisme de l'autre homme* sous la figure du « retour à soi » ou encore du « rassemblement en présent et représentation pour se faire essence », essence que les responsabilités « lacèrent ». Ce sont ainsi les mots mêmes du passage d'*Autrement qu'être* que nous rencontrons à la fin du second texte de référence, en un renouement inattendu et d'autant plus expressif autour de la question de savoir ce qu'est l'identité d'un sujet.

Mais dans l'extrait d'*Humanisme de l'autre homme*, si on le reprend dans sa première moitié, Levinas entend se rapporter à une ancienneté plus ancienne que celle où s'inscrit le modèle philosophique, à la fois d'un point de vue historique et du point de vue de la subjectivité, soit de ce qui vient ici proprement en question. Il insiste d'abord sur l'antériorité chronologique des Psaumes sur Socrate et Platon, plus jeunes et plus tard venus. On pourrait dire, et la remarque n'est pas qu'anecdotique, que les textes bibliques en général sont les véritables pré-socratiques de Levinas. Il y aurait donc, scruté depuis le pré-socratique biblique, un plus-vieux



que la conscience, un antérieur « à la conscience et au choix », un avant-l'identité subjective. En ce point reculé s'annonce « l'identité impossible », d'une impossibilité plus vieille que l'identité donc, soit d'une possibilité inactualisable dans une conscience ou une présence, d'une possible impossibilité que ni la métaphysique, ni la fin de la métaphysique ne peuvent nous faire entrevoir. Et ce plus-vieux-que – *c'est l'étranger*.

L'étranger est le nom de l'impossible chez soi de la subjectivité humaine. Essayons de mieux comprendre de quoi et de qui il s'agit.

Cet étranger ne se tient pas dans l'appellation éthérée de quelque parcelle du moi en déshérence. Il ne désigne pas l'exil platonicien de l'âme. Il ne revient pas davantage à l'autre comme l'un des cinq genres qui, dans le *Sophiste*, trament la structure ontologique du monde en communiquant avec le même sur le mode de la participation. Avec cet étranger, il s'agit d'abord, d'emblée, immédiatement, de l'exil égyptien et de l'esclavage des corps qui y furent martyrisés. Il s'agit donc là d'une « expérience » si l'on veut, d'une expérience historique transmise par une tradition. Étrangers, nous le fûmes au pays d'Égypte. Or il faut remarquer que cette expérience historique, selon la tradition qui la relate et la fait passer de génération en génération, dans la tradition juive donc, doit se muer en tout autre chose qu'un ressouvenir solennel ou une commémoration quiète, en tout autre chose qu'une expérience mémorielle qui relie simplement le présent au passé. Elle doit signifier l'aujourd'hui et l'instant, elle implique, dans son actualité intensive, obligations et contraintes immédiates. C'est tout le sens, que je ne peux guère développer ici, du *seder* de la Pâque juive. Étrangers, nous le fûmes, et donc, étrangers, *nous le sommes*. Le prophétisme biblique induit et produit sans cesse ce télescope, ce dérangement de la modification continuelle ou successive du temps<sup>7</sup>. Et lorsque Levinas écrit qu'*un* prophétisme inspire la

<sup>7</sup> Je me permets de renvoyer à « L'oubli, une vertu prophétique », in *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire* (coll.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2006, et aux versets d'Isaïe qui y sont commentés.

subjectivité du sujet, il prend exactement en vue ce détraquement de la durée et cette discontinuité de soi. *Un* prophétisme, c'est ce qui permet de mieux considérer le rapport entre structure (du sujet) et condition (historiale), ou plus exactement le dérangement de tout rapport entre subjectivité comme identité et situation historique déterminée, entre représentation et mémoire, entre présence et histoire. Si le raccourci prophétique proprement dit est en effet possible (étrangers nous le fûmes, étrangers nous le sommes irrémédiablement), c'est parce que la subjectivité est structurée de telle façon qu'il y a en elle, dans elle-même, un plus ancien que soi, un étranger, un intrus, un autre. « L'autre-dans-le-même », selon la formule dont se sert Levinas pour désigner la structure de la subjectivité, signifierait donc une étrangeté à soi du sujet, lequel ne se laissera jamais ramener à la présence à soi et dont on ne pourra jamais faire identité au sens où l'indique *Humanisme de l'autre homme* : constituée, posée, autoposée, libre. Cette « structure » de la subjectivité est ainsi nommée par Levinas parce qu'elle n'est nullement une affaire de choix, de volonté ou de décision<sup>8</sup>.

C'est tout au contraire l'étrangeté du « plus loin » qui défait, toujours-déjà et non pas après-coup, l'identité « triomphale » de

<sup>8</sup> « Mon exposition à autrui, dans ma responsabilité pour lui, se fait sans “décision” de ma part, la moindre apparence d'initiative et d'acte subjectif signifie dès lors, une accusation plus profonde de la passivité de cette exposition. Exposition à l'ouverture du visage, qui est “le plus loin encore” de la dé-claustration du “soi-même”, de la dé-claustration qui n'est pas l'être-au-monde. Un plus loin – une respiration profonde jusqu'au souffle coupé par le vent de l'altérité. L'approche du prochain est fission du sujet au-delà du poumon, jusqu'au noyau résistant du moi, jusqu'à l'indivis de son individu – fission de soi, où soi comme fissibilité, passivité plus passive que la passivité de la matière. S'ouvrir comme l'espace, se délivrer par la respiration de la claustration en soi, suppose déjà cet au-delà : ma responsabilité pour l'autre et mon inspiration par l'autre : la charge écrasante – l'au-delà – de l'altérité. Que la respiration, par laquelle les étants semblent s'affirmer triomphalement dans leur espace vital soit une consommation, une dénucléation de ma substantialité ; que dans la respiration je m'ouvre déjà à ma sujétion à tout l'autre invisible ; que l'*au-delà* ou la libération soit le support d'une charge écrasante – est certes étonnant. C'est cet étonnement qui a été l'objet du livre ici proposé » (*Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 277).

la substantialité du soi. Levinas procède à ce qu'on pourrait appeler une immémorialisation de la subjectivité : pas d'assomption du sujet dans une mémoire ou dans une rétention ; pas de présence à soi du sujet ; l'étranger qui habite le sujet est plus ancien que le sujet lui-même, son effraction, comme dit parfois Levinas, précède la demeure même où il fait effraction. La première conséquence notable de cette immémorialisation de la subjectivité consiste en un déplacement, une dérive, une sortie. On ne pourra plus penser le rapport aux autres comme le rapport d'un sujet à un *autre* sujet, comme le rapport entre entités closes et contre-posées : identité d'un côté, altérité ou étrangeté d'un autre côté. Mais pas davantage, et ceci est très important, dans la perspective d'une dialectisation des deux termes : soi-même comme un autre, l'autre comme un autre soi-même, identité étrangée à elle-même (Hegel), étrangeté constitutive d'une identité. En toutes ces figurations et leurs multiples sophistications, nous demeurerions dans l'après-coup des philosophies de la conscience et du retour à soi. Si toute intersubjectivité est réglée en profondeur par un monadisme des consciences et une dialectique de leur relation, comment peut-on seulement tenter de se porter jusqu'à ce qui la précède, jusqu'à ce qui viendrait déterminer les sujets avant même qu'ils ne soient... sujets ? En y repérant le mouvement d'un « détour interminable » (*Humanisme de l'autre homme*). La subjectivité est interminable, exilique, exodique. C'est une Odyssée sans Ithaque, non seulement sans retour à soi, à son chez-soi, mais aussi sans départ, sans départ de soi. Là où il y a du Soi, il y a du Même, il y a de l'identité, du *Selbst* (Soi/Même).

Ce Soi-Même ne désigne pas tant une illusion qu'une borne, une zone très circonscrite. La subjectivité ainsi déterminée ne constitue en effet qu'un segment somme toute limité de l'histoire d'un sujet. On remarquera d'ailleurs que cette limite est aussi la limite de la philosophie (du sujet). Dans son investigation multi-séculaire de l'homme, de l'âme, du sujet, la philosophie s'est tenue en règle générale, laquelle souffre toutefois de notables exceptions, à ce segment, à cette région régie par son autodétermination

ontologique, depuis les Stoïciens jusqu'à « l'expérience de la conscience ». Levinas, mais il n'est certainement pas le seul, a tenté avec force de faire valoir ou percevoir quelque chose au-delà, et plus explicitement quelque chose qui excèderait toute expérience, quelque chose qui est *au-delà de l'expérience que fait de soi un sujet*. « Les grands événements de notre existence », écrit-il par exemple, « les grandes expériences de notre vie ne sont jamais à proprement parler vécues »<sup>9</sup>.

C'est alors le terme même d'*expérience* qui se trouverait frappé d'une certaine pauvreté descriptive, même s'il est vrai que Levinas n'y renonce pas formellement, à l'instar de celui de *sens*. Mais il nous aide considérablement à en apercevoir les limites et les ambiguïtés. Dans un texte intitulé *Sécularisation et faim*<sup>10</sup>, Levinas avance que la faim est « moins et plus qu'une expérience ». Plus précisément, il le dit de « la sécularisation par la faim », c'est-à-dire de cette modalité selon laquelle l'asymétrie éthique ne se peut, pour moi qui y suis pris, que comme immanence sans relève, sécularisation de tout romantisme, de tout ordre, de toute transcendance, soit de tout « ciel » au profit de cette « terre individualisée » dont parle Hegel à propos de la nourriture. « *Moins et plus qu'une expérience* » – l'expression est d'une grande importance et vaut bien au-delà de la faim. *Moins qu'une expérience*, parce que la faim, celle dont meurent les autres, est sans vision, sans visée, sans thématization, sans interpellation, sans possibilité de reprise et de réappropriation. Elle n'est pas de l'ordre de l'*Erfahrung* hégélienne. Elle n'est pas un voyage odysseïen. Il y a au contraire quelque chose d'une « pure perte » dans la faim, sans retour, sans retrouvailles, sans reconnaissance. Comme la souffrance, elle est totalement « inutile » alors que « l'expérience » accumulée est censée m'« enrichir » et m'aider à assumer toujours mieux et dans une maturité de plus en plus souveraine les épreuves de l'existence. D'autre

<sup>9</sup> *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 211.

<sup>10</sup> *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, dir. C. Chalier et M. Abensour, Paris, 1991, p. 81.

part, cette faim des autres est *plus qu'une expérience* car elle s'avère toujours plus vieille que tout souvenir que j'en puis avoir, que toute « expérience » que j'aurais pu moi-même en faire, que toute identification empathique<sup>11</sup>. En effet, hors ce plus-vieux-que tout transfert de mon expérience propre ou de ma mémoire, vers autrui, transposition qui commanderait compassion et responsabilité, hors cette ancienneté immémoriale, on aurait purement et simplement affaire, au sens le plus précis, à *une expérience, ni plus ni moins*, à une intériorisation remémorante. Devrait-on dire alors que la condition de possibilité du transfert mnésique subjectif, de l'identification mimétique, et donc de ma réponse de responsabilité, consisterait à être moi-même passé par la même détresse, à en avoir connu une semblable expérience souffrante (alors même que, de la faim, nous n'avons, nous les repus d'Occident, aucune expérience vive) ? La responsabilité cesserait-elle là où s'arrête la mémoire d'une épreuve ?

On doit dire que c'est plutôt l'inverse. Car moi qui ne suis jamais mort de faim, qui n'en ai nulle expérience, je réponds ou suis en tout cas en situation de pouvoir répondre – et si je ne réponds pas, ce n'est guère par défaut de souvenir ou manque d'expérience. Le plus-que-l'expérience doit donc être recherché du côté du plus-vieux-que-l'expérience, soit d'une structure pré-originelle de la subjectivité qui l'engage en amont d'elle-même, dans une réponse an-archique, dans une immémoriale antécédence à soi et un commencement qui n'est pas de l'ordre d'une transposition analogique de moi vers l'autre. Il conviendrait alors de parler en l'occurrence d'une contre-expérience ou d'un contre-transfert : un mouvement asymétrique et « sécularisé » partirait de la faim des autres, soit de l'altérité foncière d'une « expérience » qui me demeure, comme telle, étrangère, et irait jusqu'à ma capacité de ré-

<sup>11</sup> Il est vrai que Levinas évoque, p. 82, « la force du transfert qui va du souvenir de ma propre faim à la souffrance et à la responsabilité pour la faim du prochain ». Mais il y a dans ce tour d'écriture une contradiction patente avec le « moins et plus qu'une expérience » et il faut donc récuser cette formule lévinassienne en mobilisant Levinas lui-même.

pondre en responsabilité pour cette faim, laquelle, en retour, pourra toujours susciter le « souvenir » de ce que je n'ai point vécu, le souvenir d'un pays du désespoir et de la faim « où je ne suis point né ».

La réponse immanente ou « matérialiste » à la faim des tiers n'est pas déterminée par un transfert, un passage ou une identification mais par le retournement d'une étrangeté foncière en responsabilité, par une asymétrisation qui vient perturber toute expérience, intériorisante ou vécue.

Je reviens au texte d'*Humanisme de l'autre homme* : « personne ne peut rester en soi » parce que « personne n'est chez soi ». Il n'y a pas plus d'en soi que de hors soi originaire de la subjectivité, nul abriement chez soi de son identité n'est donné au sujet. La subjectivité n'est pas un espace clos et protégé de l'étranger, mais un espacement de moi avec soi, que Levinas appelle an-archique ou pré-originel et emporte un déboîtement de l'expérience. Ni identité déclinable, donc, ni domiciliation fixe, ni nomination substantielle, mais au contraire rupture de l'identité, et même rupture de l'identité avant l'identité<sup>12</sup> – voilà le sujet tout craché, toujours déjà éjecté de soi. La modification – avec modification –, l'altération, la lacération, la perte, l'hémorragie, ces modes sur lesquels s'attarde Levinas, ces façons, ne sont pas des voies, des chemins qui ramènent au bercail, les étapes enrichissantes de l'expérience d'un sujet. Ils forment l'inconditionnelle étrangeté du sujet et affirment le primat, éthique c'est-à-dire temporel (mais c'est un aspect sur lequel je ne peux insister ici), de l'étrangeté sur l'identité dans la subjectivité. La formule lévinassienne de la subjectivité, « autre-dans-le-même », désigne bien une structure et, par conséquent, une primauté de l'autre sur et dans le même, c'est-à-dire de l'étranger sur l'identifié, de l'étrangeté intime sur l'identité « ex-time ». Une fois montré que l'étranger se tient au cœur de la structure éthique ou répondante de la subjectivité, de « l'humain de l'homme », on peut se demander, sous ce préalable, si cette struc-

<sup>12</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 30.

turation, dans la mesure où elle détermine l'éthique de part en part, peut emporter – et comment – une politique de l'étranger. Question difficile – qui ne fait que spécifier le rapport, chez Levinas, entre éthique et politique tel qu'esquissé introductivement. Question emmêlée aussi car la politique de l'étranger que suggère incessamment l'éthique lévinassienne fait immédiatement écho à une politique du sujet, laquelle résonne à son tour « éthiquement ». Par où se trouve reconduit l'impossible éthique de la politique.

Pour tenter de démêler un peu la difficulté, je dirais d'abord qu'aucune dérivation, déduction, transition de l'éthique en politique, de la différence étrangère en in-différence identique, ne se laisse innocemment pratiquer. Chez Levinas, les descriptions de l'éthique, qui font l'effort tendu de son œuvre (la structure de la subjectivité, la responsabilité, le visage, la passivité plus passive que la passivité, etc.), ne sont significantes que dans le deux dissymétrique du duo éthique, dans l'infinition de la responsabilité, dans la proximité du proche et du prochain en excès sur toute mesure spatiale, sur toute représentation. Il est donc rigoureusement impossible d'universaliser la maxime de cette éthique-là. Rien ne serait d'ailleurs plus immoral ou moins éthique que de frapper autrui de réversion ou de rétorsion en lui imposant que je sois son autre comme il est le mien, en lui signifiant mon asymétrie *à moi* et son obligation *à lui* d'avoir à me répondre inconditionnellement. La politique en revanche, si elle est Justice, entame l'éthique en inaugurant l'espace homogène d'une symétrisation de tous les rapports, ou plus exactement l'adventio du rapport à partir du non-rapport sujet/autrui. « Politique après ! », selon le titre déjà cité d'un texte de Levinas<sup>13</sup>, répète le primat éthique de l'autre sur, dans et « avant » le même de la symétrie. Le concept organisateur de la relation, soit le droit, la politique mais tout autant la philosophie ou les savoirs positifs, inter-vient dans l'après-coup de l'anarchie éthique pour s'intéresser à l'interminable de l'étran-

<sup>13</sup> *L'au-delà du verset*, éd. cit., pp. 221-228.

ger. On voit bien qu'il y a là un « problème », au sens le plus strict et le plus précis de ce terme. L'éthique se fait « problème » dès lors que les tiers, tous les autres que l'autre qui me fait face, entrent en scène et font valoir leur requête d'égalité, de comparabilité, d'universalité. Alors, bien entendu, « il faut la Justice », soit l'ordre où l'éthique et la réponse de responsabilité ont à limiter leur illimitation. Entre proximité infinie et justice ordonnée, entre éthique et politique, nul passage, nul transfert, nulle pondération réciproque ne sont possibles. Ces champs accusent une hétérogénéité foncière, laquelle forme en quelque sorte la condition éthique de l'éthique et la condition politique de la politique. Rien ne serait plus désastreux qu'un mélange hybride des deux ou qu'un tiers terme imaginaire. Mais en même temps cette hétérogénéité conditionnante ne saurait se constituer en étanchéité inconditionnelle, ce qui ne serait pas moins calamiteux que la porosité impensée. L'éthique ne peut pas être une politique, on a dit rapidement pourquoi. Cependant, dans la mesure où elle m'oblige, m'accuse et m'ordonne comme sujet, dans la mesure où les tiers se sont toujours déjà invités dans cette sujétion à l'autre, elle a évidemment *à voir* avec la politique. C'est bien cet avoir-à-voir qui resserre la difficulté et impose un traitement à son intraitabilité. Un préalable négatif ou limitatif doit être fermement tenu : l'éthique ne peut pas donner lieu à une philosophie politique au sens quasi-technique du terme, c'est-à-dire à un régime de pensée qui donne sens à « l'être-ensemble-dans-un-lieu »<sup>14</sup> en l'articulant sous des concepts comme origine, souveraineté, contrat, finalité, etc. Cet embarras considérable, je ne le prendrai ici en considération qu'à partir du texte d'*Humanisme de l'autre homme* et de ce qui a été déjà indiqué de la subjectivité éthique.

Je remarquerai d'abord que la difficulté que je viens de mentionner se trouve de quelque façon éludée dans notre extrait. Comment passer du « non-lieu de la subjectivité »<sup>15</sup> à « l'être-en-

<sup>14</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 245.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24.



semble-dans-un lieu » ? La référence au thème du souvenir de l'esclavage qui rassemblerait l'humanité semble court-circuiter l'instance des tiers et de la justice et ne donne aucun élément pour penser même minimalement quelque chose de l'impossible passage – dès lors que l'on admet que l'éthique « est » ce qui ne se laisse pas universaliser. On trouvera pourtant dans ces quelques lignes un point d'appui très singulier pour s'avancer un peu et essayer d'approcher ce qui, dans la politique, *a à voir avec* l'éthique – de quoi en tout cas formuler une hypothèse.

« *Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers* ». Significativement, se chercher, c'est tout à la fois se mettre en quête de soi, de son improbable identité ; c'est aussi se chercher les uns les autres, non plus se chercher soi, mais chercher l'autre, chercher les autres hommes ; c'est enfin se provoquer, entrer dans une confrontation avec les autres qu'on cherche, dans une entr'hostilité généralisée – et tout ceci depuis ou dans l'incondition d'étrangers.

Se chercher, en ces trois acceptions, vient après le deux de l'éthique et ouvre trois registres distincts et associés : l'identité, la multiplicité, la guerre. À chaque fois, les hommes, se cherchant, ne savent pas ce qu'ils cherchent. Ils ne savent ni ce qu'ils sont, ni ce à quoi les autres les engageront à leur corps défendant, ni ce qui les pousse à se chercher dans la confrontation. Ce ne-pas-savoir ce qu'ils cherchent, Levinas l'a souligné en maintes occurrences, dessine la condition de leur recherche et cette condition dynamique ne peut être rapportée qu'à leur étrangeté inconditionnelle. Être étranger à soi, c'est ne pas savoir, ne pas pouvoir remonter à une origine identifiable. Et ce ne-pas-savoir, le passage d'*Humanisme de l'autre homme* le nomme l'« inquiétude », le « faillir à soi » incessant, interminable, de la subjectivité.

Ainsi pris en vue, l'étranger, l'étrangeté, forment l'incondition du sujet, son non-lieu, et, fort problématiquement, la condition de possibilité d'une politique, d'une justice, d'une instance universelle de droit où je suis reconnu dans mon identité de citoyen et dans ma requête de paix civile. Paix et identité s'affirment dans

une solidarité harmonique avec leurs antonymes politiques : l'identité sera promue dans la diversité paisible ou l'entrechoquement violent et la paix civile posée comme paix solidaire de la guerre qu'elle interrompt (il y aurait en effet une autre paix, anarchique, prévenant toute solidarité ou entr'appartenance de la guerre et de la paix, les précédant de son grand âge). L'étranger serait ainsi la subjectivité même en son hors-lieu absolu et, en quelque sorte, la figure justicielle de ce que nous fûmes toujours, immémorialement, esclaves, exilés, humiliés. Difficile position, du point de vue lévinassien, c'est-à-dire, je le rappelle, du point de vue de l'interruption de toute continuité entre la « dualité » et la « multiplicité »<sup>16</sup>. L'étranger serait-il le moyen terme ou le dénominateur commun enfin trouvé entre la proximité et l'approche du visage d'une part et l'ordre de la comparaison généralisée des incomparables de l'autre ? Certainement pas. L'étranger – il faudrait pouvoir examiner plus longuement comment – se tient à la fois *dans* l'identité, il est *l'autre-dans-le-même*, et sur la scène peuplée des tiers dont il fournirait la figure la plus éminente, *le tiers par excellence*. Sous cet aspect paradoxal, il esquisse, dans l'œuvre de Levinas, une sorte de foyer où se condense la difficulté plusieurs fois indiquée et d'où elle se laisserait donc mieux considérer en ses tenants et aboutissants. L'étranger, pourrait-on dire de façon ramassée, forme l'incondition de la politique. Tout à la fois, il la rapporte à des conditions qui la désautonomisent et il incarne le motif de son inspiration par ce qui n'est pas elle, puisqu'il est comme logé au cœur de la subjectivité éthique. Il ne constitue pas une réponse à la question de ce que Levinas nomme étrangement et symptomatiquement « éthique de la pluralité »<sup>17</sup>, à cette diffi-

<sup>16</sup> E. Levinas, « L'intention, l'événement et l'autre : entretien avec C. von Wolzogen », trad. de l'allemand par A. David, in *Philosophie*, n° 93, Printemps 2007, p. 15 : « La dualité est toujours dérangée par la multiplicité. Si nous étions à deux, alors tout serait [...] pas forcément bien, mais, en tout cas, déterminé ; à deux, je suis lié à l'Autre. Mais malheureusement nous sommes trois – pour le moins »

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21.

culté centrale de sa pensée. La figure complexe de l'étranger en rajoute au contraire sur la question de l'autre et des tiers, elle la questionne encore, selon l'irremplaçable façon lévinassienne de philosopher dans la surexpression ou l'exagération, sans en passer par des voies de compromis où pourrait s'effectuer le décompte des acquis et des apports d'un côté et des excès qu'il conviendrait de tempérer de l'autre. L'étranger hyperbolise l'impossibilité de toute identité à soi de la subjectivité et l'effective tertialité des « hommes qui se cherchent ». Il est le creux de toute altérité, en soi, hors de soi, intra-subjective et sociale.

On est bien obligé de conclure sur une nouvelle difficulté ou sur une forme plus concrète de la difficulté déjà énoncée. Il faut en effet comprendre comment la primauté éthique de l'étranger ne donnera pas lieu à sa primauté politique, puisqu'en politique justicielle l'étranger est l'égal du non-étranger. Il n'y a pas, pour le dire d'une formule simple, de politique lévinassienne de l'immigration. Mais, depuis la méditation de l'étrangeté de l'étranger, depuis Levinas, quelques garde-fous, quelques propositions-limites peuvent être tenus dans leurs possibles implications politiques :

1. une politique de l'étranger ou des étrangers n'est ni pensable ni praticable si elle est oublieuse de l'inspiration qui lui donne son élan, soit la défection de toute identité subjective et a fortiori de toute identité collective ;

2. l'identité, dès lors qu'elle est conceptuellement manipulée et politiquement ad-ministrée, est sans cesse exposée au risque, sans doute fatal, de sa réduction sous et à son essence et toute politique essentialiste tendra forcément, sans préjuger de ses intentions morales, à enfermer les sujets dans une essence immuable et pré-disposée : « essence violente » de l'Islam, aujourd'hui, par exemple, mais aussi bien « essence meurtrière » de l'État d'Israël. Levinas propose des incitations inchoatives à inventer une politique qui se ferait « gloire de la non-essence »<sup>18</sup> ;

<sup>18</sup> *Humanisme de l'autre homme*, éd. cit., p. 109. L'expression fait immédiatement suite au passage reproduit en annexe.

3. puisque les identités ne sont jamais déterminables dans une essence, puisqu'elles sont en tout état de cause traversées par l'étranger, c'est-à-dire si, au sens fort, il n'y a pas d'identités, le discours sur le choc des identités culturelles s'en trouve compromis – mais tout autant celui qui promeut le dialogue des cultures car l'un et l'autre prennent leur départ d'une même croyance identitaire mise en gage selon la double logique de la guerre ou de la paix solidaires.

Ces trois bornes circonscrivent trois enjeux décisifs. Elles marquent sans doute ce que la « politique » lévinassienne peut avoir d'interminablement déceptif. Elles n'en constituent pas moins le tracé salutaire d'un exercice et d'une pratique sociale « faibles » mais cependant ouverts sur leur au-delà dynamique.

## *Annexe*

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 53 (éd. de Poche) :

*La philosophie est découverte de l'être et l'essence de l'être est vérité et philosophie. L'essence de l'être est temporalisation du temps – diastase de l'identique et son ressaisissement ou réminiscence, unité d'aperception. L'essence ne désigne pas primordialement les arêtes des solides ni la ligne mobile des actes où une lumière scintille ; elle désigne cette « modification » sans altération ni transition, indépendante de toute détermination qualitative, plus formelle que la sourde usure des choses trahissant leur devenir, déjà alourdi de matière, par le craquement d'un meuble dans la nuit silencieuse. Modification par laquelle le Même se décolle ou se desaisit de lui-même, se défait en ceci et en cela, ne se recouvre plus et ainsi se découvre (comme dans la peinture de Dufy où les couleurs sortent de leurs contours ou ne les frôlent pas), se fait phénomène – l'esse de tout être. L'essence de l'être ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action – elle nomme cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel, ce laps. Cette modification sans altération, ni déplacement – essence de l'être ou temps – n'attend pas, de surcroît, un éclairage qui permettrait une « prise de conscience ». Cette modification est précisément la visibilité du Même au Même.*

*Humanisme de l'autre homme*, p. 108-109 (éd. de Poche) :

On lit dans le psaume 119 : « Je suis étranger sur la terre, ne me cache pas tes commandements. » [...] [Ce] psaume fait écho à des textes reconnus comme antérieurs au siècle de Socrate et de Platon, au chapitre 25, verset 23 du Lévitique, notamment : « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi. » Il ne s'agit pas là de l'étrangeté de l'âme éternelle exilée parmi les ombres passagères, ni d'un dépaysement que l'édification d'une maison et la possession d'une terre permettra de surmonter en dégagant par le bâtir, l'hospitalité du site que la terre enveloppe. Car comme dans le psaume 119 qui appelle des commandements, cette différence entre le moi et le monde est prolongée par des obligations envers les autres. Écho du dire permanent de la Bible : la condition – ou l'incondition – d'étrangers et d'esclaves en pays d'Égypte, rapproche l'homme du prochain. Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi. Le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité. La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes.

L'homme libre est voué au prochain, personne ne peut se sauver sans les autres. [...] Écart entre moi et soi, récurrence impossible, identité impossible. Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Le retour à soi se fait détour interminable. Antérieurement à la conscience et au choix – avant que la créature ne se rassemble en présent et représentation pour se faire essence – l'homme s'approche de l'homme. Il est cousu de responsabilités. Par elles, il lacère l'essence. Il ne s'agit pas d'un sujet assumant des responsabilités ou se dérochant aux responsabilités, d'un sujet constitué, posé en soi et pour soi comme une libre identité. Il s'agit de la subjectivité du sujet – de sa non-indifférence à autrui dans la responsabilité illimitée, – car non mesurée par des engagements – à laquelle renvoient assumption et refus des responsabilités. Il s'agit de la responsabilité pour les autres vers lesquels se trouve détourné, dans les « entrailles émues » de la subjectivité qu'il déchire, le mouvement de la récurrence.

Étranger à soi, obsédé par les autres, in-quiet, le Moi est otage, otage dans sa récurrence même d'un moi ne cessant de faillir à soi. Mais ainsi toujours plus proche des autres, plus obligé, aggravant sa faillite à soi.

## *La modification*

Quand rien ne vient, il vient toujours du temps,  
du temps,  
sans haut ni bas,  
du temps,  
sur moi,  
avec moi,  
en moi,  
par moi,  
passant ses arches en moi qui me ronge et attends

H. Michaux, *Passages*

Je voudrais commencer par m'expliquer sur ce titre, sans doute un peu énigmatique, *la modification*. En m'empressant d'ajouter immédiatement : la modification non pas *chez* Levinas, ce qui formerait une problématique trop ténue pour pouvoir être véritablement tenue, mais *en partant* de Levinas.

De quoi s'agit-il et comment s'est imposé ce thème, ce motif, ce point d'arrêt et d'interrogation ?

D'abord d'un suspens, dans la lecture d'*Autrement qu'être*, autour du mot même de modification, et ceci en un passage stratégique du grand œuvre lévinassien et sur un aspect crucial du questionnement : qu'en est-il de l'essence de l'être ? Puis sur le constat, ultérieur au suspens et rassurant pour qui s'apprête à engager une réflexion sur un motif apparemment impertinent, qu'un nombre d'occurrences non négligeable du terme courait tout au long d'*Autrement qu'être*. Rien d'anecdotique donc dans cet usage. Il est récurrent, voire insistant, et, presque toujours, convo-

qué dans le cadre d'une critique de Husserl, de sa phénoménologie de la conscience intime du temps en particulier. La critique lévinassienne, si elle se fait constamment attentive au meilleur de Husserl, au dernier surtout, celui des synthèses passives, demeure cependant très rigoureuse, et même franchement sévère sur le fond. La modification comme « modification temporelle »<sup>1</sup> renvoie en effet à un au-delà de la phénoménologie, à un au-delà du présent vivant, signifié et décrit plus ou moins explicitement en terme d'événement au-delà de l'être.

La référence lévinassienne à la « modification » s'accompagne par ailleurs d'un mouvement quasi-irrésistible qui transporte par association spontanée jusqu'au souvenir du célèbre roman de Michel Butor. Levinas connaissait, avait lu et beaucoup aimé *La modification*. Cette croisée d'un motif d'*Autrement qu'être* et du titre d'un « nouveau roman » pourrait n'être que fortuite et sans signification particulière. Or, il n'en est rien et je voudrais le montrer. Comme on sait, le roman de Butor inscrit dans une durée continue, moins de vingt-quatre heures dans la vie d'un homme, dans un temps romanesque-réel, pourrait-on dire, et dans l'espace clos d'un compartiment de train, une prise de décision, une crise de conscience. Léon Delmont effectue un itinéraire dont on verra qu'il est de type odysseén, de Paris à Rome, avec l'intention, la visée intentionnelle, de quitter Paris, et sa femme, pour vivre à Rome, auprès de sa maîtresse. Plusieurs autres voyages s'effectuent dans ce voyage, plusieurs temps s'entrelacent dans cette durée, plusieurs lieux habitent aussi l'enclos étroit du compartiment de troisième classe. Au terme, Delmont arrive à Rome, mais c'est pour se décider pour Paris, pour le retour. Ithaque, toutefois, n'est pas toute en Ithaque. Ce qui a changé au cours de son voyage, c'est son intention. Le déplacement effectue une « prise de conscience » (Butor). La décision de Delmont s'est modifiée en un aller-retour qui se signifie lui-même comme un mouvement de la conscience qui s'altère et se perd pour se retrouver, comme une

<sup>1</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 60.

crise de la conscience qui se dit comme une crise du vivre-avec. Avec sa femme ou avec sa maîtresse, avec Pénélope ou avec Calypso, à Paris ou à Rome, « c'est du pareil au même », comme écrit Michel Leiris dans le tout premier compte-rendu de l'ouvrage<sup>2</sup>. Il y a là, déjà, une intersection, pour rester dans le registre ferroviaire. Elle est phénoménologique. Plus précisément, il s'agit d'une expérience du temps et du voyage que Husserl et Butor décrivent de façon strictement non-concordante, bien sûr, et même dans une hétérogénéité qui n'est pas seulement celle de la philosophie théorique et de l'écriture romanesque – mais qui néanmoins se signale, non-abrahamiquement pourrait-on suggérer d'emblée, par le primat d'une certaine destination sur le destin, sur ce que Derrida appelait la destinerrance, soit un jet qui préviendrait tout sujet, tout objet et tout projet. C'est exactement ce primat qui sera ici nommé, au fil de la lecture de Husserl et Levinas, au fil du voyage de Delmont, une « modification », mais d'un certain type.

Je voudrais essayer de reprendre à présent ces quelques fils pour les emmêler et soumettre cet emmêlement à l'épreuve d'une analyse.

D'abord l'occurrence lévinassienne, telle qu'elle s'énonce et se réitère en se contextualisant à plusieurs reprises. Dans le second chapitre d'*Autrement qu'être* – celui qui s'ouvre par la question cruciale, incessamment pendante et transversale à toute l'œuvre : « qu'est-ce qui se montre sous le nom d'être ? et qui regarde ? » –, Levinas entreprend de considérer de façon quasi-radiographique ce qu'il nomme sous trois mots juxtaposés dans un unique mouvement descriptif « ostension, vérité, philosophie », pour dire l'essence de l'être, « l'œuvre d'être »<sup>3</sup>. Qu'est-ce qui caractérise à ses yeux cette « ostension-vérité-philosophie » et comment la nomme-t-il ? La « modification ». L'essence de l'être dont la philosophie se met en quête en temporalisant le temps désignerait une modi-

<sup>2</sup> « Le réalisme mythologique de Michel Butor », repris en annexe in M. Butor, *La modification*, Minuit, p. 295.

<sup>3</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 53. Cf. *supra*, le premier des deux textes donnés en annexe, p. 89.



fication. Mais, ajoute immédiatement Levinas, il s'agirait d'une modification « sans modification »<sup>4</sup>. On aurait ainsi affaire à une modification idéale, phénoménologique, et non pas réelle, c'est-à-dire à une modification « indépendante de toute détermination qualitative, plus formelle que la sourde usure des choses trahissant leur devenir déjà alourdi de matière par le craquement d'un meuble dans la nuit silencieuse »<sup>5</sup>. La modification qui désigne « l'esse de tout être »<sup>6</sup> est une « modification *sans* altération ni transition », « *sans* altération ni déplacement »<sup>7</sup>, sans usure et sans craquement. La modification phénoménologique nomme « cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel » ou « de l'identique », soit une « modification par laquelle le Même se rend visible à lui-même » – ce qu'on appelle parfois ouverture, dit Levinas en visant très directement, à tort ou à raison, Heidegger. La mobilité de l'immobilité qu'atteste la modification idéale est donc comme un cercle s'autogénéralisant depuis la déformation de ses côtés polygoniques, au sens où le Même a à s'y révéler à lui-même par « décollement », « dessaisissement », « défection » puis recouvrement-découvrement – ce sont les mots de Levinas.

Qu'est-ce qui est visé dans ce passage<sup>8</sup> et qui ?

C'est évidemment Husserl, on vient de le suggérer. Pour Husserl en effet, l'écoulement temporel d'une expérience vécue, c'est-à-dire la constitution incessante du passé et du futur, consiste en une modification continue de ce qu'il appelle l'impression origi-

<sup>4</sup> L'usage lévinassien du « sans » est ici plutôt différent, on va voir pourquoi, de l'usage derridien. Il a moins pour vocation de laisser revenir le contraire dissimulé que d'exhiber la dissimulation. Mais l'un et l'autre « sans » opèrent en tout état de cause hors de la négativité dont le mot se charge dans toutes les formes de logique.

<sup>5</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 53.

<sup>6</sup> « La modification temporelle n'est ni un événement, ni l'action, ni l'effet d'une cause. Elle est le verbe être » (*Ibid.*, 60).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53. C'est moi qui souligne.

<sup>8</sup> Et dans la récurrence de la « modification » (cf. *Ibid.*, pp. 23, 57-58, 60, 73, 100, 115, 197).

naire ou la proto-impression (*Urimpression*). Ce terme désigne la phase initiale de l'écoulement temporel d'une expérience vécue. Tout instant peut marquer l'entame ponctuelle d'un tel écoulement. Tout instant peut donc être porteur d'une impression originaire. Le temps vécu, sa donation, constitue et se constitue comme un processus de « modification successif » ou comme « modification continue »<sup>9</sup>. Le présent se présente comme moment originaire, il se transforme continûment en un segment de passé tout en s'ouvrant par là même sur un segment de futur, lequel se constitue et se reconstitue à son tour comme une donation à venir. Par conséquent, la donation du temps vécu n'est que la *modification interne de la donation* qui se produit à partir de et en vue de la présence originaire. Ce que Husserl appelle une modification « originaire » constitue l'élément natif d'une « transcendance » interne au champ temporel. C'est cette idée husserlienne d'une modification continue<sup>10</sup> qui est directement ciblée dans le passage mentionné d'*Autrement qu'être*. Elle est visée comme modification sans altération, sans transition et, en fait, sans changement.

Dans ses développements consacrés à la « protention » et la « rétention » d'une impression originaire, c'est-à-dire dans ce qu'elle détermine comme l'essence de la temporalisation du temps, l'analyse husserlienne mettrait en évidence, avec une in-

<sup>9</sup> L'importance de la « modification continue » dans l'interprétation du phénomène du temps est précoce et durable chez Husserl. Pour lui, la conscience originaire du temps est une conscience en constante modification dont les modes temporels sont déterminés par le phénomène. Cf. par exemple *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, éd. cit., p. 129-130.

<sup>10</sup> « Une modification produit continûment une modification nouvelle. L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste [...] Chaque moment d'origine est ultérieurement phase d'une suite continue de moments d'origine, qui passent les uns dans les autres à travers une succession de couches. Ou encore chaque moment d'origine aide à constituer une durée concrète, et il appartient à la constitution d'une durée concrète qu'à chacun de ses points correspond un maintenant actuel, qui exige de son côté pour sa constitution un moment propre d'origine » (*Leçons...*, éd. cit., p. 130-132).

contestable rigueur mais non sans difficultés, *la continuité temporelle*. Levinas soupçonne un risque dans cette mise en relief continue produite par la modification sans altération qu'il discerne dans la phénoménologie de la conscience du temps. Ce risque, c'est que *le temps ne change rien* ou plus exactement, selon son expression, qu'il modifie sans changer<sup>11</sup>. À cela, qu'oppose-t-il et comment s'y prend-t-il ? L'opération qu'il déploie dans *Autrement qu'être* – mais qui remonte loin en arrière et dont on peut très bien voir les différentes couches dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* – consiste à dégager l'impression originaire de toute intentionnalité, de toute volonté, de tout *telos*. Levinas l'assigne au contraire à une passivité absolue, c'est-à-dire à une passivité originelle qu'il ne faut pas comprendre de façon empirique ou comme la réceptivité seulement sensible de Kant, mais comme un mode de l'affection, un mode de l'hétéro-affection originaire. En d'autres termes : alors que pour Husserl l'impression originaire demeure à l'intérieur de l'horizon temporel des rétentions et protentions, et qu'elle est donc récupérable dans la conscience – et même que la conscience, ce n'est rien que cette récupération<sup>12</sup> –, pour Levinas, l'impression originaire se tient hors de l'horizon temporel proprement dit, c'est-à-dire du présent, du présent vivant de Husserl. Elle ne se laisse plus récupérer, reprendre, elle demeure « non-modifiée », c'est-à-dire qu'elle précède en son effectivité même sa possibilité. Elle accueille ou peut accueillir le surprenant, soit ce qui vient avant tout possible. Libérée de l'horizon de présence de la temporalité, l'impression originaire revue et corrigée par Levinas signifie que le sujet, affecté, peut non seulement recevoir de l'autre (l'événement), mais encore que l'autre le constitue (l'autre-dans-le-même). Le terrain phénoménologique en propre est alors très radicalement excédé. Une conscience peut très bien n'être pas immanente à soi. Elle peut être rompue dans

<sup>11</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 57.

<sup>12</sup> « Parler conscience, c'est parler temps. C'est en tout cas parler temps récupérable » (*Ibid.*).

son unité, dans son incessante présence à soi et il n'y a donc pas, il ne peut pas y avoir à proprement parler d'autoconstitution du sujet. L'interruption du temps de l'essence comme temps du même signifie que le sujet se tient dans un rapport inthématisable à l'autre dans la passivité du temps, dans la passivité et à partir du temps, selon une « diachronie dans l'intentionnalité »<sup>13</sup>.

Le retournement lévinassien de la proto-impression husserlienne signifie qu'*il n'y a pas d'expérience de la conscience* à proprement parler<sup>14</sup>, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de phénoménologie au sens strict si l'on se souvient que tel est le titre qui en fournit la définition depuis Hegel. L'expérience, *Er-fahrung*, consiste en effet en une modification du même, en une altération promue et rendue possible par le retour à un point de départ devenu, transformé. L'expérience *vécue*, *Er-lebnis*, redouble et amplifie, dans la conscience et ses visées intentionnelles, la phénoménologie de la modification par une phénoménologie du temps intime. On voit bien pourquoi le voyage, ses aventures et ses pérégrinations, sa forme et son récit, peuvent si aisément figurer l'odyssée de la conscience. Le voyage d'Ulysse, au travers de ses mille tours et détours, de ses ruses et de ses transactions temporelles, transporte le sens en le soumettant à son auto-modification, d'Ithaque à Ithaque, du même à un autre, à un tout autre même, à un même tout autre. Dans le voyage odysseén, selon sa structure et sa temporalité, les expériences de notre vie sont vécues, elles sont incessamment réappropriées à la continuité de nos flux de conscience. À la lumière d'une présence, c'est-à-dire tout à la fois d'un présent dans lequel il m'est donné de raconter et d'actualiser le voyage et d'une incessante présence à soi qui fournit le sens d'un trajet, d'un point A à un point B, soit le sens d'une subjectivation par des objets et des projets telle que le récit en restitue l'histoire.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> Je songe ici à cette phrase extraordinaire qu'on peut lire dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 211, et que j'ai déjà citée : « *Les grandes expériences de notre vie n'ont jamais été, à proprement parler, vécues* ».

Sous un certain nombre d'aspects, Delmont refait le voyage d'Ulysse. Mais l'isomorphie des deux trajectoires ne peut dissimuler la différence entre le cercle entièrement parcouru et l'arc qui suggère le cercle comme chose mentale ou affaire de la conscience. Elle indique en quelque sorte le subtil passage de l'expérience à l'expérience vécue. Au départ, Delmont n'a pas l'intention de rentrer à Paris-Ithaque. Son voyage est commandé par son sans-retour et son train s'arrête d'ailleurs à Rome-Termini. Mais la modification fait de sa contre-odyssée une surodyssée, elle modifie la modification engagée au point de départ. La décision de rentrer à Paris remet ainsi Delmont dans les pas d'Ulysse. Il ne s'agit donc pas d'inverser le sens des termes, aller et retour, ou de prendre l'homme aux mille tours à rebours de lui-même ou à contre-courant de sa navigation. Delmont escompte de la modification ferroviaire, de la modification originaire, un sens nouveau qui serait donné à son existence, plus sensé et plus nouveau encore que celui attendu d'une décision radicale qui entendait destituer le même au profit de l'autre. Car l'autre de tout voyage revient toujours au même. Mais ce même requiert le voyage pour être reconnu comme même d'un autre envisagé dans le mouvement du soi voyageur.

Le voyage, donc, c'est l'expérience. Et pour Ulysse autant que pour Delmont, le voyage, c'est le sens. Car en tout état de cause, le sens, pour faire sens, a à voyager : c'est le sens du sens, si je peux dire, c'est-à-dire l'expérience du sens déployée dans le temps d'une modification successive et continue. Ce temps phénoménologique des rétentions, protentions et intentions est le temps du sens et il fait le sens du temps. Ce que j'appelais, s'agissant de Delmont, un voyage surodysséen ne s'apparente donc d'aucune façon à une destinerrance ou au déplacement sans ruse ni calcul d'Abraham. Celui-ci s'en va dans le désert, sans savoir vers où. Ses pas sont erratiques et leur tracé aléatoire et aveugle. Alors même qu'il voyage, il est soumis à une passivité si absolue qu'elle contredit l'idée même ou l'essence du voyage. Il ne fait pas partie, pas davantage qu'Ahasvérus, le Juif errant éternellement, des « gens du voyage ». Delmont, lui, ne renonce nullement au sens. Au

contraire, il l'exalte dans la destination surodysséenne. En effet, il destine le sens non pas au retour à soi et au chez-soi mais, très radicalement dans son intention de départ, à l'altérité romaine du lieu, à la modification du but, à l'atteinte du résultat (Hegel), à l'installation ailleurs. Refaisant un voyage maintes fois effectué auparavant dans l'aller-retour, il ne le répète pas pour la énième fois. Il l'oriente tout entier désormais vers une destination ultime et définitive qui, dans la non-interchangeabilité, voire dans le contraste marqué et même l'opposition stricte des deux villes, Rome et Paris, voudrait interrompre quelque chose de l'enchaînement à l'essence de l'être par le « déplacement », la modification *avec* altération. La modification, le pur désir de changer la vie, ou au moins sa vie, s'exhausse dans tout le début du roman comme « passage au temps de l'autre ». C'est bien cela qui est espéré dans la jubilation du partir. Delmont voudrait passer du temps enlisé dans les rétentions, dans les modifications du temps, d'un temps où rien ne change et d'un temps qui ne change rien (la routine de la vie de couple, de la vie familiale, de la vie professionnelle) à l'altération même. Il voudrait passer de la modification sans altération, à la modification « avec » modification, soit à l'autre de toute « modification » – dont le nom même qu'on retrouverait, discret et persistant chez Levinas, est l'amour<sup>15</sup>. Or, Rome s'avère dans une multiplicité et une démultiplication qui reconvoquent la

<sup>15</sup> Dans son entretien de 1985 avec C. von Wolzogen, éd. cit., p. 15, il le déclare avec moins de précautions qu'à son habitude : « Ce qui est vraiment humain, c'est – ne vous effrayez pas de ce mot – l'amour [...] L'amour ou la responsabilité sont la donation du sens (*Sinngebung*) de la singularité ». La référence à Husserl marque bien que « l'amour » seul, dans sa « non-réciprocité », donne « sens », contre le sens de la donation. On ajoutera que, pour Levinas, ce n'est pas parce que la sagesse est aimée qu'il y a philosophie, ou pas seulement. C'est bien plutôt parce que la sagesse aimée est toujours-déjà amour, soit lien détotalisé ou désarticulé, philo-sophie, et aussi temporalisation de la sagesse en promesse, philosophie en tant que vérité promise. La quête de la vérité, la philo-sophie, ne se peut pas comme aspiration vers un bloc d'absolu immuable et indéfiniment approché. Elle ne se peut que comme vérité en plusieurs temps du mouvement lui-même, de la quête, de sa trace immémoriale et de son tracé temporel.

femme laissée derrière soi, à Paris. La Rome païenne et la Rome chrétienne, la Cité vaticane comme ville dans la ville déterminent une stratification et des renvois biographiques qui la défont peu à peu de son unicité de destination et de disruption. Elle est même, Rome, dans Paris, comme si toutes les villes étaient au fond des villes éternelles. La maîtresse, c'est la femme-épouse à venir et la femme-épouse, on ne sait jamais, c'est peut-être une nouvelle maîtresse. La vie nouvelle est-elle une vie déjà vécue ?

« Du pareil au même », tel serait à vrai dire le secret du voyage et, de très semblable façon, le statut de toute expérience vécue. L'homologie oblige cependant à être très attentif au « du... au... ». Dans cet intervalle spatio-temporel se tiennent toutes les étapes d'une circulation à travers lesquelles le sujet s'alourdit et s'enrichit d'« expériences » inédites et qui ajoutent à son épaisseur de sujet. Or les « grandes expériences de notre vie » n'obéissent pas à ces processus de subjectivation appropriante qui feraient qu'elles sont « vécues par nous ». Jean-François Lyotard l'explique avec force dans le dialogue qu'on peut lire dans une belle page du *Différend* : « Comment ce qui est fermé, le moi, peut-il être aussi ouvert, passible à la transcendance d'une extériorité ? Ne s'agirait-il pas, somme toute, de la dialectique du bord, de la limite, mouvement tout à fait hégélien : pas d'intériorité sans extériorité et l'inverse ? Pas de moi sans autre, pas d'autre sans moi [...] ? Qu'il n'y ait pas de moi sans autre, on peut l'admettre si l'autre est son autre. Le moi se constitue en se perdant et en se relevant de ses aliénations dans le mouvement narcissique qui le pousse à être pour soi. Mais l'autre qui ne serait pas sans moi n'est pourtant pas mon autre, il n'est pas une aliénation momentanée de mon odyssée, mais ce qui la détraque. – Comment le savez-vous ? – Par ce détraquement, par le dessaisissement, la passion que provoque sa demande. Bien loin de m'enrichir, de me donner l'occasion d'accroître et d'éclairer mon expérience, l'arrivée de l'autre me supprime comme sujet d'une expérience »<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> *Le Différend*, Minuit, 1983, p. 166-167.

De Paris à Rome, de l'absolument non-modifié à l'intention de la modification, c'est la révélation d'un identique qui conduit à la modification proprement dite, à la modification de la modification, celle qui donne son titre au roman, soit à la décision du retour à l'arrivée et à l'abandon du projet, à sa relève dans un autre projet qui revient au même. L'annulation du déplacement ou de son effet escompté, le renoncement à l'altération et à l'autre femme opèrent ainsi une réconciliation toute hégélienne avec la femme réelle, avec la *Wirklichkeit*. C'est bien Hegel en effet qui fournit la structure générale de toute *Erfahrung*, dont on sait qu'elle signifie un mouvement et une conduite (*fabren*), et peut-être bien aussi, du coup, de nombre des éléments de l'*Erlebnis*. Le projet de Delmont n'aura donc été qu'une aliénation momentanée de son odyssee, mais riche d'enseignements et non exempte de leçons, une prise/crise de conscience dans « le mouvement narcissique qui le pousse à être pour soi ». Dans l'attirail du voyageur, le guide touristique, le « guide bleu des égarés »<sup>17</sup>, représente ce qu'on pourrait nommer, dans les termes de la phénoménologie husserlienne, un manuel de l'auto-constitution permettant de produire et d'organiser les donations immanentes des vécus intentionnels les plus divers. Le guide des touristes égarés obéit en effet à une sorte de principe de précaution phénoménologique. Il sert à guider les pas de la conscience et à prévenir l'errance et l'égarement<sup>18</sup>.

Avec le voyage que fait Delmont dans *La modification* de Butor, on tient le récit d'une expérience de déplacement de la conscience, traversé par la présence sourde des autres voyageurs et emporté par la forme-livre de ce récit, ultime et qui boucle une circulation. « Le livre que vous tenez dans vos mains »<sup>19</sup> fournit l'unité mou-

<sup>17</sup> *La modification*, éd. cit., p. 215.

<sup>18</sup> On peut rappeler en contre-point la recommandation de Rabbi Nahman de Bratslav : « Veille à ne jamais demander ton chemin, tu courrais le risque de ne point pouvoir te perdre ».

<sup>19</sup> *La modification*, éd. cit., p. 273-274 : « Il y a ce livre que vous aviez acheté au départ, non lu mais conservé tout au long du voyage comme une marque de vous-même [...]. Vous le prenez entre vos doigts, vous disant : il me faut écrire un livre ».



vante (voyage-récit-livre, acquisition-oubli-reprise) d'une expérience vécue, ses actes soigneusement enregistrés. Depuis le départ en gare de Lyon, « ce livre non lu mais conservé » a toujours déjà appartenu au narrateur-voyageur qui s'en sert d'abord comme substitut, cache-soleil, avant d'y découvrir la forme d'une vérité quêtée, la consignation du vécu de l'expérience qui vient de se dérouler pendant vingt et quelques heures. Une expérience vécue, donc, et qui comme telle, c'est-à-dire appropriée, réappropriée, récupérée, frappe d'incertitude la possibilité qu'elle fût une « grande expérience de (la) vie » de Delmont, soit la possibilité d'un « déplacement » au sens fort que donne à ce terme Levinas dans le passage dont je suis parti et qui détermine la « modification sans... ». Qu'est-ce qu'une grande expérience de la vie ? Pour reprendre le mot de Lyotard, c'est ce qui vient détraquer, dessaisir un sujet de toute expérience possible, de toute assomption de l'expérience dans un vécu, c'est une « passion » et, dans cette passion, dans cette « donation de sens du singulier » il faut évidemment entendre la passivité plus passive que toute passivité.

Est-ce à dire que Delmont, faute de grande expérience vitale, ne fait nulle expérience, nulle expérience vécue ? C'est le contraire bien sûr, il fait *l'expérience* de quelque chose que Levinas rapporte très explicitement à la modification sans altération et qui est très précisément de l'ordre du vieillissement, de la mort, de la perte du temps. Delmont fait l'expérience de l'usure du temps, de la « sourde usure » du temps, et c'est cette expérience discrètement douloureuse qui le fait renoncer au rajeunissement, c'est-à-dire à l'altération, au changement de temps, à l'interruption. Le livre, d'ailleurs, est comme la consolation assomptionnelle de ce renoncement, le surpassement du projet de rajeunissement dans le vieillissement enduré, dans une patience, une perte qui, sans retour, « me concerne », comme dit très bien Levinas : « La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet. Déjà synthèse des rétentions et des protentions où l'analyse phénoménologique de Husserl – en abusant du langage – récupère le laps, se passe de Moi. Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait – appelée, avec pro-

fondeur, passive – est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la représentation. Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne »<sup>20</sup>.

Il y a bel et bien en effet, dans le voyage de Delmont, une sorte de diachronie empêchée, une modification sans modification dont le mouvement entier et sa restitution dans ce livre qui porte le nom de *modification* renversent la modification tout court, *avec* modification et « déplacement » et « altération » et « transition » et mutation « qualitative ». Cette expérience si singulière, particulière et universelle à la fois, du temps perdu, d'un sujet qui n'est pas dans le temps mais qui est la diachronie même, soit le vieillissement du temps, sa temporalisation – c'est ce que Butor *dit* tout au long du voyage en ouvrant par l'usage remarquable du « vous », par l'incise d'une vérité interpellative, ce dit de l'expérience à l'infini d'un dire interminable. C'est cela la sénescence du temps. Cette expérience, si elle n'aboutit pas à la modification visée par le projet intentionnel de Delmont, tisse la trame d'une expérience du sens de la temporalisation, d'une diachronie arrêtée. Le temps qui a passé et qui a changé, m'aura changé sans me changer, l'ir-récupérable de la temporalisation m'aura vieilli irrémédiablement.

On pourrait marquer pour conclure une série de différences entre le voyage *odyséen*, du même à un tout autre même, le voyage surodysséen qu'on pourrait aussi nommer *prométhéen* au cours duquel le recommencement d'une vie, la quête d'une autre vie, sont projetés depuis un point de départ, et le voyage *diachronique* enfin, celui qui se tient au plus proche de la passivité et qui, sans doute, n'est même plus un voyage. Typologie qui n'aurait de sens qu'à renvoyer à une stratification complexe de l'expérience.

Le premier, en effet, n'est que le mouvement qu'effectue la conscience dans l'expérience qu'elle prend du monde et d'elle-

<sup>20</sup> *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 88.

même. Il s'apparente très précisément à cette « mobilité de l'immobile »<sup>21</sup>. L'expression lévinassienne renvoie comme en un puissant écho à ce que tout lecteur du dernier Schelling aura reconnu – à savoir le « faux-mouvement », le « surplace » de la dialectique spéculative et du devenir-autre de l'Idée, une sorte de mimétique expressive du réel où toute usure et tout craquement ne déchirent jamais que le « silence dialectique » de l'être immobile. On est en-deçà de toute modification, comme en un voyage entre les quatre murs de sa chambre, ou alors en pleine « modification sans modification », comme dans la circumnavigation méditerranéenne d'Ulysse.

Le second, le voyage comme projet, s'il s'entend comme un déplacement, et s'il se dénie donc comme surplace, s'il procède d'une projection de soi vers ailleurs, correspondrait en partie à la modification sans altération dont parle Levinas. On pourrait sans trop de mal montrer qu'il a sans doute à voir avec la « résolution devançante » heideggérienne, avec la modification d'un destin qui n'en serait cependant pas l'altération ou le détraquement mais la continuation par d'autres moyens d'une même finalité, d'un même sens, d'une signification qui subordonnerait les événements d'une vie, les modifications d'une existence, à l'accomplissement destinal d'un but. À cet égard, cette seconde figure de l'expérience ne ferait à vrai dire qu'effectuer l'essence de la première.

Le déplacement diachronique enfin est en rupture par rapport à la forme finalement odysseenne des deux premiers, les seuls vrais voyages peut-être. Il obéit au temps qui change tout, là où le temps qui ne change rien marque l'espacement d'une durée voyageuse qui revient au même. Il est de l'ordre de la passivité ou de l'endurance d'une perte. *La modification* de Butor nous signifie et nous intime, dans le double registre du verbe, par le « vous », par l'adresse, d'avoir à transformer le projet en patience. Si elle n'est pas sans pouvoir rappeler la diachronie lévinassienne, le laps, elle est cependant plus proche chez Butor – sans qu'il soit jamais

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 53.

possible de trancher – de la passivité husserlienne. C'est en effet une passivité encore constituante qui se révèle dans la co-donation originaire de tout ce qui se donne, en interdépendance, sans intervention du moi – comme dans la liaison indépassable du maintenant originaire et de la rétention dans la structure du temps vécu husserlien. On est ainsi davantage dans la synthèse passive selon Husserl, cette « synthèse qui patiemment se fait » que dans la « non-synthèse » ou la « lassitude », c'est-à-dire dans la disjonction radicale où le même ne rejoint plus le même et où l'être du sujet « se meurt en signification »<sup>22</sup>.

Qu'est-ce qu'une expérience ? C'est au fond de cela et de cela centralement qu'il aura été question. Qu'est-ce qu'un mouvement effectif, qu'est-ce que se déplacer dans l'espace, soit foncièrement dans le temps, qu'est-ce qu'aller d'un point à un autre point, d'une vie à une autre vie, qu'est-ce que l'altérité d'une arrivée ? Une « arrivée-au-but » au terme d'une « progression irrésistible » à travers « stations », inquiétudes et mises en correspondances successives, selon la très belle description hégélienne<sup>23</sup>, ou la possibilité extrême d'un égarement à quoi aucun « guide bleu des égarés » ne pourra jamais faire retrouver ni le nord ni l'orient ?

On ne saurait autrement conclure que par des questions, par ces questions sur le voyage, qui ramassent en fait quelques bribes de réponse à propos de ce que peuvent bien être les « grandes expériences de notre vie ».

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>23</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 85.

Les textes ici rassemblés sont inédits en français, à l'exception de « Qu'est-ce qu'aider ? », paru dans le volume collectif *Précarisation du travail et lien social* (dir. par F. Abecassis et P. Roche, L'Harmattan, 2001). Ils proviennent de nombreuses interventions et conférences données dans le courant de l'année du centenaire de la naissance de Levinas à Braga, Valence, Riga, Heidelberg, Stuttgart, Rome, Tel-Aviv, Rio de Janeiro et Passo Fundo. Ils tentent de garder quelque chose de leur forme première, en particulier l'usage de la première personne du singulier, tout en se pliant aux impératifs de l'écrit et aux réquisits du livre.

# *Table des matières*

L'éthique au sens extra-moral	5
Qu'est-ce qu'aider ? Brève note sur la justice et la responsabilité	23
Intransitivité de l'éthique et paradigme traductif du politique	33
Visage et personne Quelques enjeux	59
« Les hommes se cherchent... » Politique de l'identité et politique de l'étranger	73
La modification	91

## DU MÊME AUTEUR :

*Dictionnaire critique du marxisme* (avec G. Labica), Paris, PUF, « Quadrige », 1982, rééd. 1985, 1999

*Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1985, rééd. 2004, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich, New-York, coll. « Europaea Memoria »

*Questions Juives*, Paris, Osiris, 1988

*La philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », dir., 1997

*Franz Rosenzweig. Existence et Philosophie*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2000

*Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2001

*Qu'est-ce que la philosophie juive ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2003

*Heidegger. Le danger et la promesse*, Paris, Kimé (dir. avec J. Cohen), 2006

*Marx le sortant*, Paris, Hermann, 2007

### Traductions :

*Franz Rosenzweig, Hegel et l'État*, Paris, PUF, 1991

*Schelling, Philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1993-94 (avec la RCP Schellingiana du CNRS)

*Schelling, Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Paris, Gallimard, 1998 (avec la RCP Schellingiana du CNRS)

*Franz Rosenzweig, Foi et Savoir. Autour de L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Vrin, 2001 (avec M. Crépon et M. de Launay)

*Franz Rosenzweig, Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin, 2003 (avec M. Crépon et M. de Launay)

*DANS LA MÊME COLLECTION :*

Gabriela Basterra, *Séductions du destin*

Boyan Manchev, *La métamorphose et l'instant*

Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée, l'approche*



Cet ouvrage a été achevé d'imprimer  
pour le compte des éditions de La Phocide  
par l'imprimerie CDSLlibri à Milan en juin 2008.

*Imprimé en Italie*  
Dépôt légal : septembre 2008  
ISBN : 978-2-917694-00-8