Visage, personne et société

Face, Person and Society

Gérard Bensussan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2226>

DOI : 10.4000/cps.2226

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 55-69

ISBN : 978-2-354100-44-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Gérard Bensussan, « Visage, personne et société », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 31 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 07 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2226> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2226>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Visage, personne et société

Gérard Bensussan

Je voudrais indiquer d'emblée et de façon abrupte le point d'où je partirai en en désignant l'impact sous deux considérants. D'abord ce point de départ est délibérément inscrit dans la pensée de Levinas qui en fournit le cadre et les constituants. D'autre part, il est lui-même à élucider dans son apparent paradoxe pour pouvoir déployer son efficacité explicative et descriptive propre. Quel est ce point de départ ? La relation entre personne et société, qui forme l'enjeu de mon interrogation, ne peut pas, d'un point de vue lévinassien, s'entendre et s'élaborer théoriquement à partir d'elle-même, depuis ses propres attendus et en se fondant rigoureusement sur les éléments qu'elle met en place. Elle ne prend sens qu'avant elle-même en quelque sorte, comme si ce sens précédait toujours ses multiples donations, ses diverses dispositions « sensées » et les configurations politiques dans lesquelles elle apparaît. Car c'est bien en effet la politique qui conforme le lieu de l'articulation raisonnable personne / société. Et si elle se tient et se déploie en cet espace articulé / articulant d'entr'appartenance de rapports, dans un réseau enchevêtré de hiérarchies, elle advient, selon l'hypothèse lévinassienne générale dont je pars, à partir d'une « relation » singulière qui la précède et qui est toujours plus vieille qu'elle. La politique, régulation et médiation concertée de la dynamique qui irait de la personne à la société et de la société à la personne, serait donc très radicalement non-originale.

Quelle est alors cette « relation » d'où elle dérive ? C'est le face-à-face où je suis « intrigué » par l'autre sans pouvoir m'y dérober, dans ses dimensions tout à la fois empiriques et non-empiriques. Ceci ne signifie en aucun cas que chaque élément du lien politique ou social pourrait se réduire analytiquement et à tout coup à ce face-à-face. Bon nombre de structures et de complexes proprement politiques

détiennent incontestablement une autonomie propre dans leur champ propre. Mais ils procèdent foncièrement d'un «sens» qui les prévient toujours, selon un mot fréquent sous la plume de Levinas, qui n'est pas exempt de nombreuses équivoques, mais qu'une lecture attentive peut toutefois aisément lever et rendre intelligible. À bien entendre Levinas, donc, l'inauguration d'un «sens» ou du «sensé» ne saurait trouver son origine dans la pensée d'un monde commun, d'un lien social ou d'une institution du politique. L'ouverture de la signification, c'est-à-dire d'une signifiante «baillée» à autrui bien avant les signes ou les gestes ou les mots qui la disent et la fixent, s'enracine bien plutôt dans ce face-à-face avec un visage, dans cette confrontation avec un appel, avec l'expression d'un appel, avec une détresse signifiée sans mot dire, avec un visage. En d'autres termes : rien ne commence jamais dans un pouvoir ou dans un pouvoir de pouvoir, dans une pensée ou dans une liberté miennes, dans une décision ou une initiative. Seul l'appel, et ma réponse ou ma non-réponse dans l'instant où nul ne peut me remplacer, par où seulement j'advieus après-coup à moi-même comme «personne», esquissent dans un temps ultérieur et synchrone 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 «première», absolument et an-archiquement, c'est-à-dire avant tout commencement dans l'ipséité et toute persévérance en soi. Cette subjectivation pré-constitue la structure autorisant le problème, la réponse précédant la question, laquelle, en tant que telle, comme question, vient après, dans l'apaisement et la pesée du pour et du contre, c'est-à-dire dans la re-constitution *a posteriori* d'un temps qui serait celui de la reprise organisée, du rassemblement en présence et en unité, le temps de la politique.

Le questionnement va donc se déplacer vers le point sensible du rapport 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'humain¹, c'est-à-dire l'effraction d'une transcendance bouleversante, un dérangement très profond du rapport de moi à moi,

1 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, *in fine* et p. 200.

de moi au monde, de moi aux autres. Ceci signifie qu'on ne peut pas considérer le face-à-face comme une simple relation interpersonnelle ou un échange, ni même comme une relation morale entre deux sujets également investis et également actifs. Le face-à-face est éthique. Et *éthique* veut dire : ce qui ne se laisse jamais reconduire à une dialectique de l'intervention, de l'interchangeabilité, de la réciprocation logique ou de la rationalité morale, de la bonne raison et de la juste mesure. Toute relation à l'éthique ainsi entendue, politique et éthique, société et éthique, personnes et éthique, ne peut donc s'assurer de sa propre stabilité, de la consistance de ses propres termes, au point d'autoriser son auto-élucidation à partir d'elle-même et dans une continuité interne effective de l'analyse. D'abord, il convient de rappeler que 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. 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 que dans une circulation égale de personne à personne. 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, après-coup, si je n'ai pas répondu. Répondre de responsabilité, avant toute saisie par le temps de la mesure considérative et comparative, c'est donc répondre avant même que la question ne se pose ou ne soit articulée comme telle par celui qui répond à l'appel, c'est-à-dire à quelque chose de plus fort que soi. La réponse est commandée par un avant-soi dans lequel le sujet est toujours-déjà pris, d'une « prise dans la fraternité » selon l'expression levinassienne². Ainsi, le mal fratricide ou la violence caïnique ne seraient qu'une tentative de déprise après-coup et par force, ce qui en amplifierait encore la dévastation fatale. Cette « fraternité » hors-genre dont les édifices républicains font spectralement mémoire hante la philosophie politique.

- 2 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 189. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* montrera même 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 » (éd. cit., p. 203).

Elle est en bonne part impensée par elle. La « prise dans la fraternité » signale une vacillation, 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 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.

Bon nombre de situations concrètes ne relèvent pas de cette asymétrie éthique moi-visage, laquelle n'a pas de visée omni-englobante ou omni-explicative mais entend indiquer une structure pré-originelle fondamentale de toute subjectivité, d'où proviennent secrètement toutes les relations interpersonnelles ou intersubjectives. Cet inter-, cet entre, ce rapport entre termes équidistants sont globalement régis par le droit et la morale, par des normes, des valeurs, des codes culturels, alors que l'éthique désigne leur condition inconditionnelle. C'est certainement Kant qui, dans sa philosophie morale, en détermine au plus près l'émergence. Il n'est pas inutile de s'y arrêter, non seulement pour des raisons inhérentes à la logique de l'exposition, mais plus encore sous deux motifs, particulièrement éclairants 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 les thèses qui s'y rapportent. D'autre part, Kant me paraît toujours très subtilement constituer une sorte de contre-point à Levinas, au sens où ce qu'il entend conjurer, c'est quelque chose comme une *hybris* que la pensée lévinassienne 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.

Qu'est-ce qu'une personne dans la perspective ouverte par Kant ? 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 détenant 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. Être juste, c'est respecter la personne et la

respecter, c'est reconnaître sa dignité éminente. Toute réflexion morale gravite ainsi autour de l'idée de personne et de personne raisonnable plus précisément. La personne raisonnable, c'est le sujet de droit. Mais si 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. Pour dire les choses autrement ou les prendre depuis 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. La paix doit être établie par l'appartenance commune à la citoyenneté, laquelle est garante de la commune sécurité. Dans l'état de nature, c'est-à-dire en l'absence de lois, 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 », comme écrit Kant dans le *Projet de paix perpétuelle*. 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. On pourrait dire qu'avec Kant, 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 prochain³. 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. Remonter plus haut que la relation de droit décrite par Kant, c'est remonter à une « situation » où le trouble

3 Cf. le *Projet de paix perpétuelle*, 2^e 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. »).

ne s'est pas encore apaisé, où le bouleversement et le dérangement ne sont pas encore retombés, où la paix et l'égalité ne règnent pas entre les hommes, et moins encore entre deux sujets.

Cette sphère éthique est donc beaucoup plus « ancienne » que l'état de nature lui-même, lequel, on le sait, constitue une fiction nécessaire. Elle représente elle-même une sorte d'« état de nature » éthique que Levinas n'hésite pas à qualifier de « barbarie sauvage de l'altérité »⁴. L'éthique, au sens du duo asymétrique, est donc pré-politique, pré-sociale, et également *pré-personnelle*. Ce que l'asymétrie désigne structurellement, c'est l'espace courbé et le temps distendu 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 configuration même, se tient à l'écart de toute collectivité de semblables où l'autre et moi serions juxtaposés autour d'un partage commun. Cet écart et cet écartement signifient la différence comme non-indifférence et le temps comme laps et retard, bien avant l'espace homogène où chaque homme « fait de tous les hommes les vaut tous et vaut n'importe qui »⁵. Le face-à-face est donc réfractaire à toute extension naturelle vers la politique, à toute transition entre un sujet, dont la liberté conditionnerait la soumission à la loi rationnelle, et une morale universelle. *Le duo éthique est sans maxime universalisable* – parce qu'il détermine un temps où l'invention de la règle surgit à chaque fois et pour chacun de façon strictement indéterminable, *imprédéterminable*, sans devancement possible puisqu'au contraire le sujet est incessamment devancé, lui, par la requête impérieuse d'un avoir-à-répondre. Il y a là à la fois une proposition lumineuse et quasi-évidente, empiriquement et concrètement, et une difficulté considérable sur le plan théorique. Comment envisager en effet une inscription pratique de l'éthique ainsi déterminée, si cette dernière échappe aussi radicalement à toutes les figures de la dialectique, à toutes les médiations investies dans les formes du dialogue ou encore de la relève, du « dépassement de la contradiction » entre Je et Tu ? Levinas affronte sans détour cette difficulté. Mais il s'agit pour lui de la poser dans toute son ampleur et dans toutes ses conséquences, et non pas de la « surmonter » ou de la « résoudre » au risque d'en dissoudre l'épaisseur et le drame dans un *happy end*

4 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 187.

5 J.-P. SARTRE, *Les mots*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1964, p. 213.

philosophique de mauvais aloi. Pour essayer de penser comment l'ordre juste et universel de la politique et de la morale «regarde» le face-à-face, Levinas convoque «le tiers». Il faudrait plutôt dire *les* tiers, car le terme désigne cette instance où la pluralité des autres que l'autre objecte et en appelle à un après-coup de la relation éthique duelle où le partage et la réciprocité deviendraient l'affaire de tous, où ils vaudraient «pour tous et pour n'importe qui».

La question consiste à se demander comment articuler éthique et Justice, comment passer du sujet irremplaçable dans l'instant de l'appel à «l'homme fait de tous les hommes». Elle est d'autant plus compliquée que, selon Levinas, l'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 ou abstraits du face-à-face. Ils me regardent dans le regard d'autrui, mais ils ne me regardent pas comme autrui lui-même me regarde, ils me regardent sans me regarder, sans la rectitude insoutenable qui est celle du visage, ils me concernent. Les tiers, dans leur multiplicité anonyme et spectrale, dans leur inquiétante proximité, hantent et cernent le duo éthique ou tout au moins ses alentours les plus pressants. Autrement dit, l'unicité responsive que fait apparaître l'asymétrie en assignant le sujet à une sujétion allant jusqu'à la substitution n'annule pas la pluralité qu'elle précède. Elle ne le peut pas, tout simplement. En effet, l'au-delà du deux, les hommes dans leur multiplicité, les tiers, font *d'emblée* obligation d'avoir à penser ce qui leur est commun et en appelle à une Justice. Mais ils sont saisis de cette obligation depuis une immédiateté qui leur est antérieure et extérieure, un avant éthique dont ils sont partie prenante en tant qu'ils n'y ont pas part et vers quoi par conséquent ils «crient». C'est ainsi qu'il faut comprendre la très paradoxale formulation d'*Autrement qu'être* selon laquelle «l'entrée» des tiers sur la scène de l'éthique et dans «l'intimité du face-à-face» est «permanente»⁶. La pensée d'une relation entre «personne» et «société» se redouble et se complexifie chez Levinas selon l'an-archie d'une subjectivité toujours en retard sur elle-même mais ouverte sur la construction d'un rendez-vous avec soi et tous les autres, soit sur son *devenir-personne*. Si cette pensée d'un rapport personne / société se laisse reformuler, distordre, frapper de discontinuité et d'hétérogénéité, c'est parce qu'elle peut s'autoriser d'une analytique

6 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. cit., p. 203.

fondée sur la différence irréductible entre le statut de personne parmi les personnes et le statut immémorial d'une subjectivité structurée comme « autre-dans-le-même ». Au contraire, la philosophie politique dans sa tradition dominante prend essentiellement en vue la possibilité d'une continuité plus ou moins harmonieuse entre individu et société, en assignant à la personne une fonctionnalité liée à la fois à l'unité et à la représentation⁷. En tout état de cause, que ce soit dans la figure du contrat, du transfert des forces, de l'association, ou dans celle de la sursomption dans l'universalité concrète de l'État de l'atomistique des volontés individuelles, on aura toujours affaire à des procédures où la discontinuité se relève ou s'abolit dans telle ou telle forme de continuité et d'équilibre.

La « dis-continuation » lévinassienne de cette relation et la mise en question de toutes les figures de son homogénéisation peuvent être la source d'interrogations singulières et inédites quant aux rapports de la morale et de la politique, au sens le plus large. Ces rapports, selon Levinas, ne se laissent pas pleinement articuler comme tels – c'est sa différence avec la philosophie politique. Ils désignent bien plutôt un problème, une difficulté, voire une impossibilité qui toutefois ne serait pas de l'ordre d'une inintelligibilité. Ils peuvent être pensés en effet selon l'écart purement temporel du « plus-vieux-que » de l'un, l'éthique, par « rapport » à l'autre, le politique. 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. Le rapport impossible entre éthique et politique, c'est-à-dire entre utopie de l'humain et communauté des hommes, s'indique pour nous comme une énigme interminable, une dé-rive, un désancrage, une différence sans terme. L'impossible de ce rapport n'est pas lui-même de type ontologique, pure ineffectivité, mais éthique, tâche infiniment effective. Autrement dit, le « rapport » pourra émerger de son impossibilité même, impossibilité se faisant rapport en quelque sorte, inégalement, variablement, interruptivement. Ceci signifie qu'il ne se règle en aucun cas sur l'ordre d'une objectivation de ses termes, mais qu'il est précisément tout entier inspiration, échappant autant à la mise en présence de son objet par un acte de l'esprit qu'à la

7 Je songe en particulier ici à la distinction hobbesienne entre personne naturelle et personne artificielle (*Léviathan*, I, chap. XVI), mais je ne peux pas développer.

délégation ou au transfert d'une sphère à une autre, d'une scène, le duo éthique, à l'autre scène, la politique. L'inspiration de la politique par l'éthique ne relève ni d'un transit, ni d'une dialectique, ni d'un passage. C'est depuis le face-à-face éthique que la série des « rapports » sujet/visage/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, se diffère immémorialement à partir d'un non-lieu toujours déjà plus ancien que ce que la série peut en ressaisir. L'impossibilité se dispose en effet comme précédence d'un « sens » à un rapport, précédence du « sens » du rapport au rapport comme « sens » – par où l'on voit d'ailleurs qu'il y a plus d'un sens au mot levinassien de « sens ».

Ainsi, 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, pourra me permettre de devenir à mon tour l'autre de l'autre, le différent, le sujet du droit, 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. Le visage en revanche n'est jamais personne, mais toujours quelqu'un, sans masque, pure expression, sensibilité nue d'un dire avant tout dit. Quant à l'intersubjectivité en son sens extensif, elle ne connecte entre elles que des personnes monadiques, des figures extrasensibles, *nobody*, *nobodies*. Le dé-visagement requis par l'égalité et le droit, par le droit égal pour tous, ne fait pas acception des personnes (entendu ici au sens de: visage) mais vise au contraire à ce que personne ne soit lésé par la prise en vue d'un visage, d'un face-à-face entre le juge et le prévenu par exemple. La profonde équivoque de ce mot de « personne » ainsi que l'histoire stratifiée de la notion elle-même, telle que Hobbes la rappelle brièvement au chapitre XVI de la première partie du *Léviathan*, doivent constamment être convoquées pour comprendre le déploiement de la différence articulée entre « proximité » et « Justice ». Le désinquiètement politique, par rapport à la « barbarie sauvage de l'altérité », consisterait, dans ses formes les plus heureuses, à inventer un espace homogène, un même temps pour tous et pour personne et à garantir ma possible inscription personnelle dans un ordre universel. Sous ce considérant, on comprend pourquoi la personne est toujours-déjà une catégorie politique, communautaire, post-éthique, la catégorie inter-face qui

permet peut-être de penser minimalement un passage au politique, en tout cas d'y aider. L'asymétrie éthique interdit en tout état de cause d'en faire 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, le droit, l'institution, l'État, soit dans ce que Levinas nomme Justice. La Justice vient corriger après-coup l'asymétrie et la violence éthique exclusive emportée par elle. La catégorie de Société dont j'ai fait usage caractériserait en revanche assez bien cette sphère où le multiple, la pluralité des rapports, prime sur le Deux du face-à-face commandé par le visage. Cette configuration générale (visage / personne / société) permet d'approcher la reposition lévinassienne d'une idée de l'humanité qui prend à rebours la représentation la plus habituelle s'autorisant de « l'idée de personne, but et origine d'elle-même où le moi est encore chose parce qu'il est encore un être »⁸.

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 *zôon politikon*, la politicité naturelle, fournit la condition de possibilité, l'humain de l'homme, comme dit Levinas, se tiendrait dans la tentative strictement inverse, 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, clivé, sans identité consistante, diachronique. Levinas n'hésite donc pas à faire mérite à « l'antihumanisme moderne » d'avoir eu « l'intuition géniale » d'« abandonner » l'idée de personne but et origine de soi⁹. Non pas, on l'a dit, sur le mode d'une continuité rationnelle entre sujet, personne et société des personnes, entre éthique, droit et communauté politique. Mais selon une fragilité problématique, à partir de quoi une relation entre éthique et Justice pourrait s'inventer, à chaque fois nouvelle et inouïe, à chaque fois en amont de la norme, de la règle, avant toute intériorisation. La réponse éthique n'est pas de l'ordre d'une obéissance, même si elle est requise par une injonction, par un commandement, voire par une « persécution ». On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, à un masque fonctionnel donc, et *jamais à une personne en tant que quelqu'un*. Institutionnellement, l'obéissance, précisément, dès

8 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. cit., p. 165.

9 *Idem*.

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, ni en faire acception – c'est la condition même d'une égalité de traitement des personnes et d'une application identique de la loi à tous. L'usage du mot est encore une fois remarquable et équivoque: au singulier, la personne désigne quasiment un visage; au pluriel, les personnes signifient quasiment les tiers. Au contraire de la structure indiquée par l'obéissance fonctionnelle, la responsabilité éthique circonscrit des situations de débordement inattendu et souvent extrême, dans lesquelles le sujet répondant, sans même qu'il le veuille, se retrouve hors la règle instituée et la relation habituellement et civilement prescrite. Il lui faut inventer dans l'instant la forme de ses actes. Il lui faut agir dans la «prise» par l'autre et la déprise de soi, en avançant toute règle et même toute invention concertée selon une présence d'esprit. C'est évidemment en ce sens qu'il faut comprendre la structure de la subjectivité comme structure répondante.

L'analyse de la relation discontinue et inégale visage/personne/société permet de poser quelques éléments conclusifs. Levinas propose une pensée du rapport éthique/politique qui bannit tout schéma déductif, tout modèle de dérivation et toute dialectique. Le «sens» ne se produit pas de façon autonome, pour la personne d'abord, puis pour la société, et ne se reproduit pas davantage d'une sphère l'autre en s'enrichissant harmonieusement de ses déplacements longitudinaux, du visage à la communauté. Le «sens» advient dans un choc, un trauma, un déchirement. Le sujet appelé et appelé à répondre est «sujet à» diverses affections qui le troublent, le bouleversent et le dérangent en profondeur. S'il doit inventer instantanément l'agir d'une réponse, avant toute norme, toute règle, toute action méditée ou préméditée, il ne le peut que si un écart irréductible et une transcendance irrésorbable le traversent avant même lui-même, si l'on peut ainsi dire. Cette séparation de l'autre dans le même l'oblige à agir d'une action insoupçonnable avant sa pratique immédiate et sans question.

Cette hétérogénéité foncière n'empêche pas d'avoir à penser la question du rapport individu/communauté, personne/société, morale personnelle/éthique communautaire. Elle y contraint au contraire, à partir de la reconnaissance de l'écart et en se portant interminablement en amont de la constitution structurée de ces rapports, c'est-à-dire avant la politique, fût-elle politique des personnes, jusque vers cette extériorité

abyssale, immémoriale, jusque vers l'éthique toujours déjà inatteignable précession. Dans le scénario lévinassien du visage, des tiers, du dé-visagement justiciel et de la reprise éthique, s'ouvre ainsi 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* 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 :

« son terme n'est pas une fin. Plus je réponds et plus je suis responsable ; plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin. Passif qui s'accroît : l'infinition comme infinition de l'infini »¹⁰.

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 :

« c'est en tant que mienne que la substitution au prochain se produit...
Personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous »¹¹.

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 y trouvera le motif d'une réouverture en s'interrogeant sur sa trop prompt 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 réellement pour une norme rationnelle. 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 qui « nous

10 *Autrement qu'être*, éd. cit., p. 119.

11 *Ibid.*, p. 161.

mène à la Loi»¹². Leur «bonté» consisterait alors en une reconnaissance de leur en-deçà et de leur au-delà, autorisant toujours et ménageant incessamment la possibilité de leur interruption. «Politique après», donc, puisque pré-originée dans une prise du sujet «plus vieille» que tout concept politique. Mais éthique *après cet après*, et non seulement avant, en une sorte de retour de l'archi-origine, après l'institution de l'ordre universel, après l'après de la politique. L'effectivité de ces interruptions et leur efficacité se mesurent aux ouvertures indéfinies qui, à chaque fois, brisent les enchaînements de la dialectique, les rassemblements compacts de la politique où s'articulent en se totalisant personne et société, existences singulières et exigences collectives, individu et État. Car le jeu des interruptions de l'éthique et de la politique défait d'avance toute réduction de l'événement à ses conditions de possibilité, toute référentialité de l'instant éthique, cette sorte de maintenant-ou-jamais qu'est le temps diachronique de l'insubstituable réponse de responsabilité, à une quelconque unité transcendante. Il ne s'agit pas de «fonder» une politique dans l'ordre comparé des régimes qui la signifient mais d'en éviter l'*hybris* par la «limitation» réelle de son autonomie supposée. Les interruptions déterminent à vrai dire des interstices du politique tels qu'ils se laissent voir dans les pluralités, la contestation, la diversité, les conflits, bref dans ce qui, sur le plan institutionnel, correspondrait plus ou moins à la démocratie, à sa dramaturgie et à sa fragilité, à son «infinition» et à ses défauts. La démocratie se signifierait alors comme l'insurmontable urgence de la césure éthique et la surenchère sans terme sur son «essence»: plus un régime politique se pense et s'affirme démocratique, moins il est «conforme à son concept» et plus il s'expose au risque de la tyrannie.

Ce qu'apporte l'éthique lévinassienne à une pensée de la politique en tant qu'instance où s'ajustent dans la justice ou l'injustice le visage et les tiers, les personnes et les surimpositions sociales, n'est rien d'abstrait ou de désincarné. On montrerait aisément qu'elle réévalue au contraire la vie empirique sous toutes ses faces car «la matière est le lieu même du pour-l'autre» et parce que «le sujet est de chair et de sang, homme

12 *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 202. Cf. le commentaire de M. BLANCHOT sur ce point et son interprétation comme «application de la Loi qui toujours précède la Loi», dans *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 73.

qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau»¹³. Je ne peux ici développer ce point très important du corps et de la sensibilité. Il suffit de suggérer que l'inspiration, qui autorise l'ouverture de l'asymétrie sur la pluralité par le jeu des interruptions, est un souffle, une incarnation, une «animation», «comme une étreinte», dit même Levinas, qui ne saurait se «figer en structure sinon, quand représentée dans l'exigence de justice, réversible, elle retombe en simple relation»¹⁴. L'inspiration éthique est une respiration du politique. Les interruptions qu'elle suscite ne peuvent à chaque fois reconduire la décloison de l'éthique qu'en raison de sa dimension d'ultramatérialité, selon un mot de *Totalité et infini*. Ainsi, l'agir avant même d'en avoir le souci ou l'orientation vers la pratique immédiate d'une réponse qui précéderait la question, tels qu'avérés par l'inspiration et ses interruptions, forment-ils des antidotes contre les «retombées» où la politique se fige et contre les «relations» marmoréennes qu'elle institue. Mais ces contre-feux doivent être sans cesse réallumés. Ils ne sont pas de l'ordre d'une pure mobilisation instrumentale de moyens en vue d'une fin prédéterminable. Le faire éthique de la réponse de responsabilité n'est pas le simple mode d'une action arraisonnable, de type technique, qui viserait à ôter au monde son étrangeté et à le rendre cultivé, propre, même. *L'œuvre*¹⁵, puisque tel est le nom levinassien de cet agir singulier, est un travail dans le présent qui n'est pas pour le présent. Agir pour des choses lointaines, pour un avenir où je ne serai plus, ne souffre aucune sorte d'unification transcendante, autour de l'être par exemple. Avec l'asymétrie, avec l'inspiration, la notion d'œuvre signifie l'agir humain comme un mouvement du même vers l'autre qui ne pourrait jamais retourner au même, comme un tropisme infini et sans achèvement. 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 avec Platon, de la résistance qu'oppose la dualité insurmontable de l'éthique à l'homogénéité d'un temps qui est le temps du même, de l'universalité et de l'objectivité,

13 *Autrement qu'être*, éd. cit., p. 97.

14 *Ibid.*, p. 104 – il faudrait aussi longuement souligner la centralité matérielle de la *bouche* dans ces développements.

15 Au sens éminent que lui confère *Humanisme de l'autre homme* et non pas selon l'acception de *Totalité et infini*, soit au sens d'un renoncement à être le contemporain de son agir, au sens du «travailler pour l'incertain» de Pascal, et non plus au sens d'un contenu dont l'auteur s'absenterait.

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, d'une Justice à quoi personne ne coupe.

Bibliographie

- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982.
- BENSUSSAN Gérard, *Éthique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.
- BENSUSSAN Gérard, *Marx le sortant*, Paris, Hermann, 2007.
- BENSUSSAN Gérard, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris, Hermann, 2009.