

*L'action faible*

Collection « Le Bel Aujourd'hui »,  
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

Cette publication est l'aboutissement du projet « Beyond the Phenomenology of Sociality » (GA16-23046S), soutenu par The Czech Science Foundation (GAČR) et réalisé à l'Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences.

[www.editions-hermann.fr](http://www.editions-hermann.fr)

ISBN : 978 2 7056 9747 1

© 2018, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Jan Bierhanzl

L'ACTION FAIBLE

DE L'ÉTHIQUE À LA POLITIQUE



*Pour Magdaléna et Františka*



## INTRODUCTION

L'objectif de cet ouvrage est d'articuler la subjectivité éthique levinassienne à ses déterminations historiques, économiques et sociales en vue d'une pensée philosophique de l'action. Le problème de l'action chez Levinas constituera le point de départ de notre recherche, alors même que, comme nous le verrons, ce problème ne se laisse pas formuler aisément dans le cadre de son éthique de la passivité dans la mesure où il engage l'articulation de la sphère pré-originelle de l'éthique (qui, comme telle, se refuse à toute articulation) à la sphère de la politique que Levinas nomme « justice ». Le concept d'« action faible » sera convoqué en tout premier lieu pour nommer cette articulation difficile. Mais pour dénouer le nœud des rapports entre éthique et politique, qui caractérise selon Levinas toute pensée de l'action, nous aurons à remonter en amont de son œuvre elle-même – qui va de sa pensée de l'action comme déduction et, simultanément, contradiction de l'éthique, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, à l'œuvre éthique et utopique, dans *Totalité et Infini* et d'autres textes de la période intermédiaire entre ces deux textes majeurs. Nous mettrons donc en rapport l'articulation de l'éthique et de la politique levinassiennes avec plusieurs « philosophies sociales » plus ou moins explicitement présentes dans son œuvre. Seront ainsi convoqués les concepts de décision et d'exclusion dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault, le concept de culpabilité originaire dans *L'Être et le Temps* de Martin Heidegger, le concept de biopolitique dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité* de Foucault, la lecture féministe des écrits de Levinas, l'unité du travail et de l'œuvre dans le marxisme (le jeune Marx, le marxisme

phénoménologique de Karel Kosík, l'utopie concrète d'Ernst Bloch) et la pensée politique d'Hannah Arendt (qui distingue nettement action morale et fabrication matérielle). Les apories auxquelles conduit l'articulation éthico-politique de l'action chez Levinas, jointes à la nécessité de confronter la subjectivité éthique à ses déterminations historiques, économiques et sociales, nous conduiront, dans un deuxième temps, à poursuivre la recherche de « l'action faible » au-delà de Levinas et de l'horizon phénoménologique dont il est l'héritier. La recherche d'une « politique faible » qui serait, pour une part, présente au cœur même de la philosophie de Levinas, à savoir dans son éthique de la vulnérabilité, et qui, pour une autre part, rendrait justice à la vulnérabilité de la subjectivité éthique vis-à-vis de l'histoire, de l'économie et de la société, nous sera l'occasion de reprendre et d'évaluer deux pensées contemporaines de l'action politique : l'ontologie faible (et la politique désœuvrée qui en découle) de Giorgio Agamben et la tentative récente de Judith Butler, de « surmonter le schisme entre l'action et l'interdépendance<sup>1</sup> » à travers le concept de « performativité incarnée et plurielle<sup>2</sup> ».

L'éthique appréhendée comme une éthique de la passivité radicale peut-elle faire l'économie d'une philosophie de l'action ? Pour amorcer une réponse à cette question qui engage de manière plus générale les articulations entre éthique et politique au sens large, nous partirons de l'analyse de l'articulation délicate, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de l'éthique de la passivité à la justice : l'excès du « pour-l'autre » éthique en tant que détermination absolument exclusive et infinie entrera alors en tension avec le calcul, la limitation, la décision et l'action impliqués par la prise en compte du Tiers et de la justice. Avant de proposer un dépassement de cette

---

1. J. Butler, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, p. 60 (les références complètes aux œuvres citées en note sont données en fin de volume dans la bibliographie).

2. *Ibid.*, p. 28.

tension *a priori* irréductible par une théorie de l'action éthique et politique « faibles », nous allons nous interroger sur les limites de l'insistance levinassienne sur la passivité plus passive que toute passivité de la subjectivité éthique et tenter à partir de là de trouver dans l'œuvre du philosophe elle-même un espace pour penser une action « faible ».

Il paraît assuré que pour l'auteur d'*Autrement qu'être* il ne s'agit de rien d'autre, lorsqu'il pense une passivité plus passive que toute passivité, que d'introduire une passivité plus radicale et plus profonde que le simple contraire de l'activité. S'il en est bien ainsi, l'éthique de la passivité développée dans *Autrement qu'être* conduit à concevoir l'action en son sens le plus fort, à savoir comme acte de la conscience, selon l'enchaînement : action, liberté, commencement, présent, représentation, conscience. Or une telle détermination ne peut que creuser l'abîme entre l'éthique de la passivité radicale et la philosophie classique de l'action. De fait, toute philosophie de l'action explicite semble proprement *exclue* de la pensée de l'autrement qu'être tant il est clair que, comme Levinas le rappelle au terme de son ouvrage : « C'est le sens, notamment, que devaient suggérer les formules répétées dans ce livre relatives à la passivité plus passive que toute passivité, à la fission du Moi jusqu'à moi, à sa consommation pour autrui sans que, des cendres de cette consommation, l'acte puisse renaître<sup>3</sup>. » Mais, ce partage exclusif si rigoureusement tranché entre l'éthique de la responsabilité et la philosophie de l'action trouve au sein même de l'œuvre tardive du philosophe sa limite : celle que vient marquer « l'entrée du Tiers » dans la responsabilité illimitée pour autrui. Car l'entrée du Tiers ne fixe pas seulement une limite à ma responsabilité en introduisant une contradiction dans le mouvement à sens unique de l'un-pour-l'autre, mais elle constitue également l'origine de la justice – au sens d'une injonction à agir de manière juste. Alors que la réponse éthique

---

3. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 283.

du sujet interloqué par autrui consiste à dire « me voici », face au devoir de protéger autrui contre l'excès de sa réponse à son propre autrui, c'est-à-dire au tiers, le sujet traversé par la contradiction entre éthique et justice se trouve placé, lui, devant un choix que Levinas formule ainsi : « Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice<sup>4</sup>? »

Nous proposons ici d'interpréter cette « contradiction » en termes de décision, de partage, d'exclusion – avec la précision essentielle que celui qui accomplit l'exclusion n'est pas le tiers, mais le soi qui, dès qu'il s'agit de répondre *en fait*, se trouve placé devant un choix du type : « Qu'ai-je à *faire* avec justice<sup>5</sup>? ». Cette question, que Levinas appelle dans *Autrement qu'être* « question de conscience », laisse poindre une ambiguïté, qui n'est pas des moindres pour notre propos, entre l'injonction à agir de manière juste (« qu'ai-je à *faire* avec justice? ») et le refus radical de toute action (politique) au nom de l'absoluité de la relation éthique (« qu'ai-je à faire *avec* la justice? En quoi me concerne-t-elle en tant que sujet éthique? »). Selon la première interprétation, l'un-pour-l'autre se fait sujet agent précisément dans l'accomplissement du choix qui limite l'immédiateté et l'absoluité de l'éthique au profit de l'univers de « la légalité formulable et du choix accompli<sup>6</sup> » qui caractérise la justice, sachant que l'accomplissement de ce choix qui limite l'excès de l'un-pour-l'autre a une dimension *originnaire*, car l'entrée du Tiers n'est pas un fait empirique qui viendrait troubler la

---

4. *Autrement qu'être*, p. 245.

5. Cf. G. Bensussan, « Levinas et la question politique », § 8 : « Voilà pourquoi une politique qui supporte la justice est *nécessaire* et pourquoi un refus radical de toute politique, de toute entrée du sujet dans une hiérarchie, dans une totalité (“qu'ai-je à faire avec la justice?”), emporte si souvent le risque d'une violence induite par l'immédiateté et l'absoluité du face-à-face (donc, “il faut une justice”). »

6. E. Levinas, « L'autre dans Proust », p. 119.

pureté primitive de l'un-pour-l'autre mais a toujours déjà eu lieu puisque « Les autres *d'emblée* me concernent<sup>7</sup> ». Mais à l'inverse, et selon cette fois la seconde acception, on pourrait également affirmer que la subjectivité pour autrui risque de « compromettre ou de perdre le sens exceptionnel de la responsabilité dès qu'elle cherche à agir, à *réaliser* la justice<sup>8</sup> ». Dans cette optique, l'éthique et la justice apparaissent comme *exclusives* l'une de l'autre : alors que le psychisme, décrit par le dernier Levinas comme grain de folie, n'a précisément pas le choix, puisqu'il est passivité plus passive que toute passivité allant jusqu'à la « substitution » (c'est-à-dire jusqu'à prendre la place de l'autre sans l'avoir choisi ni voulu), l'entrée du tiers produit un agent qui par sa décision en faveur de tel ou tel autre *exclut* l'allégeance à autrui pure et simple. En agissant, en prenant une décision, en répondant *en fait*, j'exclus toute relation éthique à autrui comme telle, prise dans l'intégrité et l'intégralité de son pour-l'autre. C'est par ce trait que la pensée de Levinas n'est peut-être pas aussi éloignée qu'on pourrait le penser de prime abord de la pensée foucauldienne de la décision telle qu'elle est exposée dans le chapitre sur « Le grand renfermement » de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

---

7. *Autrement qu'être*, p. 247.

8. A. Cools, « Tragický smysl Levinasovy etiky », in *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita*, J. Bierhanzl et K. Novotný (dir.), Praha, 2014, p. 55-69, p. 68.



# I

## L'ACTION ET LA DÉCISION DANS L'ÉTHIQUE DE LA PASSIVITÉ

### 1. ÉTHIQUE, FOLIE ET EXCLUSION

Pour amorcer un premier développement de la question du rapport entre éthique et politique nous proposons de repenser l'articulation levinassienne de l'éthique avec la justice en écho à la thématique foucauldienne de la décision, du partage et de l'exclusion, telle quelle s'esquisse dans la première préface à *Histoire de la folie*. Si la justice sociale rationnelle implique une exclusion de l'intelligibilité de la proximité (une exclusion qui reste à préciser, puisque Levinas parle plutôt pour sa part de « contradiction », d'interruption et de trahison, voire d'infidélité), ce qu'il faudra notamment penser à nouveaux frais, à partir du premier Foucault et du dernier Levinas, c'est l'action politique en tant qu'exclusion *nécessaire*.

L'œuvre de chacun des deux auteurs s'inscrit assurément dans un horizon à chaque fois bien spécifique. L'une, celle de Levinas, est issue de la phénoménologie et s'efforce de penser la signifiante du sens (au singulier) à partir d'événements anhistoriques telles la signification sans contexte du visage (dans *Totalité et Infini*) ou la signifiante de l'un-pour-l'autre (dans *Autrement qu'être*). L'autre, celle de Foucault, est issue du structuralisme et a pour thème la « dispersion des sens (au pluriel) sans foyer d'unité recevable autre que la précarité

historique<sup>1</sup> ». Ce qui autorise néanmoins, pensons-nous, leur rapprochement<sup>2</sup> c'est, premièrement, leur intérêt commun pour des expériences sans sujet – comme le bruissement anonyme de *il y a* chez Levinas et, chez Foucault, l'épreuve excessive et impossible de la folie, définie entre autres comme « absence d'œuvre<sup>3</sup> »; et c'est aussi, deuxièmement, l'importance que prennent pour eux les expériences du non-sens et leur exclusion lors de l'instauration du social par l'acte politique. Mais, demandera-t-on, la thématique de l'exclusion, qui est centrale chez Foucault, n'est-elle pas totalement étrangère à Levinas, qui s'efforce dans *Autrement qu'être* « de déduire [positivement, à l'aide du concept de "Tiers"] le social rationnel des nécessités de l'intersubjectif<sup>4</sup> » et de rendre compte par là, dans l'ordre de l'État et de l'être, de la trace de l'au-delà de l'être? Autrement dit, la thématique foucauldienne du rapport entre éthique et politique en termes d'exclusion n'implique-t-elle pas de fait, à suivre Levinas, une méconnaissance de la condition *éthique* du social rationnel, une « méconnaissance de l'Autre<sup>5</sup> » que Levinas pourrait alors être en droit de reprocher à l'auteur de *l'Histoire de la folie* pour lequel l'exclusion est l'acte même de constitution de la distinction entre raison et folie?

Nous montrerons dans un premier temps que l'exclusion n'est, en réalité, pas un thème entièrement absent d'*Autrement qu'être* et que ce thème est lié à la formation discursive, qui se fait précisément par *exclusion* du discours subversif. « Le discours cohérent s'absorbant tout entier dans le Dit [écrit

1. F. Gros, *Foucault et la folie*, p. 126.

2. En guise de commentaire des p. 263-264 d'*Autrement qu'être* qui introduisent la thématique de l'exclusion dans l'articulation entre la cohérence du Dit et le Dire (ou le dédire sceptique) appréhendé comme discours subversif, G. Bensussan a déjà relevé que « Foucault n'[était] peut-être pas très loin », cf. *Éthique et expérience. Levinas politique*, p. 40.

3. Une définition qui correspond d'ailleurs parfaitement à l'exclusion levinassienne de la passivité de l'éthique du champ de l'activité politique.

4. *Éthique et Infini*, p. 85.

5. *Humanisme de l'autre homme*, p. 43.

Levinas dans un passage clé d'*Autrement qu'être*, qu'on peut à l'évidence qualifier de foucauldien] ne doit-il pas sa cohérence à l'État qui exclut, par la violence, le discours subversif<sup>6</sup> ? » Puis, dans un deuxième temps, nous tenterons d'appréhender le concept de « décision » en tant que point d'intersection de la théorie politique du discours élaborée par Foucault et de la pensée levinassienne du rapport entre signifiante éthique et action politique (un rapport qui est davantage une interruption ou une série infinie d'interruptions qu'un rapport à proprement parler).

D'après Levinas, la formation du discours cohérent, du Dit, aussi nécessaire et juste soit-elle dans la mesure où elle traduit le Dire devant nous, se tient toujours au bord de l'injustice parce qu'elle ne va pas sans une trahison du Dire, sans une prétention à une totalité du sens qui absorbe, ou qui rejette, son extérieur :

L'interlocuteur qui ne se plie pas à la logique est menacé d'asile ou subit le prestige du maître et la médication du médecin : violence ou raison d'État [...]. Le discours récupère donc son sens par la répression ou par la médication, par les justes violences, au bord de l'injustice possible où se tient la justice répressive. C'est par l'État que la Raison et le savoir sont force et efficacité<sup>7</sup>.

Inutile d'insister sur le fait que cette exclusion de la folie par le dernier Levinas peut être interprétée comme exclusion du bruissement anonyme de *l'il y a* pour rendre possible le social rationnel, et qu'elle est même accompagnée d'une autre exclusion, celle de la signifiante éthique de l'un-pour-l'autre : « La cohérence dissimule ainsi une transcendance, un mouvement de l'un à l'autre, une diachronie latente, une incertitude et le beau risque<sup>8</sup>. »

---

6. *Autrement qu'être*, p. 263.

7. *Ibid.*, p. 263-264.

8. *Ibid.*, p. 263.

Pour Foucault, le concept de « décision » renvoie notamment au geste qui, chez Descartes, trace, non sans violence, la ligne de partage entre raison et folie sous la forme du « coup de force » opéré dans la première des *Méditations* lorsque Descartes exclut de la procédure méthodique du doute l'éventualité de la folie pour mieux privilégier l'exemple du rêve. Ce geste cartésien, qualifié par Foucault de « décret d'exclusion » de la folie est d'ailleurs étrangement contemporain du décret de fondation, à Paris, de l'Hôpital général (qui fut fondé en 1656, alors que les *Méditations métaphysiques* parurent en 1641). Autant dire que ce geste est contemporain d'une décision politique qui a délimité l'espace social de la déraison par la géographie du « Grand renfermement ». Le partage de la raison et de la folie fait dès lors partie des grands systèmes d'exclusion qui frappent le discours, autrement dit de ces « partages qui sont arbitraires au départ, [puis] qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent, qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence<sup>9</sup> ».

Il en résulte, d'un côté du partage, le renfermement rationnel<sup>10</sup> (selon Levinas et Foucault), et de l'autre, une altérité « pure », une folie non encore enfermée, non encore objectivée par la Raison, ou un dialogue « matinal » entre raison et folie non encore séparées (selon Foucault), et « l'unicité, hors concept, [du] psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose [...], me voici où le pronom "je" est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade<sup>11</sup> » (selon Levinas). C'est qu'en effet la formule de Levinas concernant « l'interlocuteur qui ne se plie pas à la logique », telle que nous l'avons citée plus haut, ne

---

9. M. Foucault, *L'ordre du discours*, cité d'après M. Foucault, *Philosophie, anthologie*, p. 366.

10. Cf. G. Haarsher, *La raison du plus fort. Philosophie du politique*, p. 161 sq.

11. *Autrement qu'être*, p. 222.

s'applique pas à un interlocuteur prétendument « fou », mais bien au psychisme lui-même, à la subjectivité décrite en termes éthiques. Assurément donc, la subjectivité éthique, au plein sens levinassien du terme, est obligée de s'exposer à ce qui la détruit, à savoir à la folie de l'*il y a* et au fait que sa souffrance pour l'autre n'a aucun sens, qu'elle souffre précisément pour rien. Il s'ensuit que limiter cette folie aux confins de la raison, signifierait limiter le « pour-l'autre » de l'éthique.

Or, avoir suivi avec constance, et de manière conséquente, la voie de la non-limitation de l'un-pour-l'autre jusqu'à en faire une subjectivité « malade d'amour », constitue précisément l'un des grands mérites des analyses d'*Autrement qu'être*. Les surenchérissements successifs de la signifiante éthique y tendent à remettre en question l'un-pour-l'autre jusqu'à en faire une subjectivité « malade ». Par le biais des méthodes trans-phénoménologiques de la concrétisation, de l'emphase et de l'ambiguïté, le corps propre signifiant-pour-l'autre se présente successivement, dans *Autrement qu'être*, sous les espèces de la tendresse, de la vulnérabilité (lorsqu'il signifie malgré soi), de la maternité (lorsque l'autre signifie dans sa peau) et de la voix (je est un autre<sup>12</sup>) : « La transcendance se doit d'interrompre sa propre démonstration. Il faut que sa prétention puisse s'exposer à la dérision et à la réfutation jusqu'à laisser soupçonner dans le "me voici" qui l'atteste, un cri ou un lapsus d'une subjectivité malade<sup>13</sup>. » Levinas poursuit très loin ce mouvement de surenchère, allant jusqu'à soupçonner le retentissement, dans le Dire de la subjectivité, du non-sens de l'*il y a*. *Autrement qu'être* suit de près ce rapprochement

---

12. Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 187 : « "Je est un autre" – mais sans l'aliénation rimbaldienne, hors de tout lieu, en soi – en deçà de l'autonomie de l'auto-affection et de l'identité reposant sur elle-même. En subissant le poids de l'Autre, appelée par là même à l'unicité, la subjectivité n'appartient plus à l'ordre où l'alternative de l'activité et de la passivité conserve son sens. Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité. »

13. *Ibid.*, p. 238.

vertigineux entre l'horreur de l'*il y a* et la signifiante éthique, et s'efforce de tracer, à travers l'analyse du soi ou du sujet interloqué ou traumatisé, « une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale<sup>14</sup> » entre une désintégration totale du soi dans le bruissement anonyme de l'*il y a* et la position ou l'instance d'un moi qui serait à l'origine d'une prestation de sens et d'un *acte* au sens fort<sup>15</sup>. Ainsi, la décision qui sépare folie et raison, se voit-elle précédée par la signifiante éthique et par son intégral « pour-l'autre » et, de plus, bien que cette décision trahisse en fait l'intégralité du « pour-l'autre », elle se trouve posée comme nécessaire pour faire droit au tiers et pour instaurer la justice.

À l'opposé de cette conception à bien des égards pragmatique de la décision, articulant les champs de l'éthique et de la politique, Foucault propose, au début du chapitre « Le Grand renfermement » de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, l'esquisse d'une conception de la décision plutôt spéculative, selon laquelle la décision lie et sépare du même coup raison et folie. Dans l'étude magistrale qu'il a consacrée à l'ouvrage de Foucault, intitulée « Cogito et histoire de la folie », Jacques Derrida insiste sur le caractère interne de cette séparation entre folie de raison. Il écrit en effet :

La décision [...] doit s'entendre ici à la fois comme l'acte originaire d'un ordre, d'un *fiat*, d'un décret, et comme une déchirure, une césure, une séparation, une discession. Je dirais plutôt *dissension* pour bien marquer qu'il s'agit d'une division de soi, d'un partage et d'un tourment intérieur du sens *en général*, du logos en général [...]. Comme toujours, la dissension est interne. Le dehors (est) le

---

14. *Ibid.*

15. Sur ce rapprochement vertigineux entre l'horreur et le non-sens de l'*il y a* et la signifiante éthique pensée sans les limitations que lui impose la raison, voir le chapitre « Sens et non-sens » de notre ouvrage *La rupture du sens*, où nous nous efforçons de penser le bruissement anonyme de l'*il y a* comme condition de la signifiante éthique.

dedans, s'y entame et le divise selon la déhiscence de l'*Entzweiung* hégélienne<sup>16</sup>.

Cependant, interpréter, à la suite de Levinas, la décision qui sépare raison et folie comme une exclusion de la raison *de* la folie – cette dernière étant comprise comme l'attribut du sujet éthique (sinon même comme sa subjectivité) et non comme exclusion de la folie hors de la raison, comme son dehors vide (ce qui est le cas dans l'*Histoire de la folie*) – pourrait nous permettre de nuancer la critique de Derrida selon laquelle la conception de Foucault, d'une part, est fortement spéculative et, d'autre part, attribue trop hâtivement cette décision d'exclusion au sujet doutant lui-même – puisque, dans les *Méditations*, c'est bien ce sujet qui, à en croire Foucault, exclut la folie : « la folie est exclue par le sujet qui doute. Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas et qu'il n'existe pas. Une certaine décision a été prise<sup>17</sup> ».

En d'autres termes, articuler l'exclusion foucauldienne de la folie à l'approche levinassienne, selon laquelle la subjectivité éthique elle-même est décrite comme « malade », permet de conférer à la conception, certes hautement spéculative, de la « décision » dans l'*Histoire de la folie* un contenu concret, en l'occurrence un *contenu éthique*. Le philosophe tchèque Karel Thein, qui fut élève de Derrida, résume l'objection principale de Derrida de la manière suivante :

Afin de pouvoir se différencier vis-à-vis de la folie, la raison doit instituer son dehors ultime uniquement par sa propre **décision**<sup>18</sup> »,

---

16. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, p. 51-97, ici p. 62.

17. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 68-69. Dans sa réponse à Derrida, « Mon corps, ce papier, ce feu », Foucault insiste sur cette attribution de la décision exclusive au sujet doutant lui-même : « la folie est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant », *Dits et Écrits*, I, p. 155.

18. K. Thein, « Descartes, Foucault, Derrida », p. 171-202, ici p. 176.

et il ajoute que « cette décision n'a pas un auteur clairement identifiable, mais il est d'autant plus aisé de l'attribuer aux actes de la raison philosophique, qui contribue ainsi à la genèse de tout un réseau de rapports extra-textuels<sup>19</sup>.

À l'inverse, le fait que l'on puisse attribuer cette décision à un agent particulier, à savoir au sujet éthique, constitue un avantage indiscutable de l'interprétation levinassienne. De plus, selon l'enseignement du passage cité d'*Autrement qu'être*, la lecture qui est celle de Levinas conduit également à une sorte de « remplissement éthique » du concept foucauldien de folie : la folie n'y est plus conçue comme le dehors vide de la raison<sup>20</sup>, ou bien comme le paradigme de tout ce qui peut être rangé « sous le titre de la négativité<sup>21</sup> », mais elle devient *un trait du moi* (voire la subjectivité du sujet elle-même), lequel est précisément déraisonnable dans la mesure où il est « malade » d'amour, comme le répète volontiers Levinas.

C'est l'entrée du tiers et de la justice qui apporte, chez Levinas, une limite au mouvement excessif à sens unique de l'un possédé par l'autre, « malade » d'amour jusqu'à devenir l'otage de l'autre et jusqu'à la « substitution ». Levinas introduit à ce propos les concepts de « contradiction », de « limite » et de « faire » (voire ceux de « décision » et d'« action »). Il est assurément possible d'interpréter la dite « contradiction » en la rapportant à la décision, au partage et à l'exclusion, pour mettre en évidence le fait que le sujet éthique devient sujet politique précisément dans l'accomplissement d'un choix exclusif. En effet, si la subjectivité pour autrui risque de « compromettre ou de perdre le sens exceptionnel de la responsabilité dès qu'elle cherche à agir, à *réaliser* la justice<sup>22</sup> », pourquoi ne pas parler

---

19. *Ibid.*, p. 178.

20. Cf. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », p. 62.

21. *Ibid.*, p. 66.

22. A. Cools, « Tragický smysl Levinasovy etiky », in *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita*, p. 55-69, 68-69 : « [...] une éthique de la passivité ne peut

d'exclusion ? L'éthique et la justice ne sont-elles pas dès lors exclusives l'une de l'autre ? Autrement formulé, alors que le psychisme comme « grain de folie » était, sans aucun choix possible, passivité plus passive que toute passivité, passivité allant jusqu'à la « substitution », l'entrée du tiers produit, pour sa part, un agent qui par sa décision en faveur de tel ou tel autre exclut l'allégeance à *autrui seul* et son équivocité avec le non-sens de *il y a*. En agissant, en prenant une décision, en répondant en fait, je me détourne de ma relation éthique à *autrui* comme tel dans son intégral « pour-l'autre ». Autrement dit, et pour préciser davantage la thèse principale du présent chapitre, tout choix politique implique toujours la répression d'une alternative : la répression de l'alternative éthique en tant que responsabilité infinie, absolument antérieure ou extérieure à ce choix politique, pour autant qu'il « ne dénoue pas les nœuds » entre l'éthique de la responsabilité et l'instauration du social par l'acte politique « mais les tranche<sup>23</sup> ». Analyser le rapport entre éthique et politique en tant qu'exclusion dépasse certes le cadre d'*Autrement qu'être*, où ce rapport est appréhendé, soit comme une traduction-trahison, soit comme une déduction qui échoue nécessairement, comme nous essaierons de le montrer, par un échec qui n'est pas forcément à regretter.

De manière plus générale, si l'on veut cerner l'esquisse d'une philosophie de l'action à partir d'une éthique de la passivité (ce qui est effectivement le but du premier mouvement du présent travail), il faut déterminer si le rapport de la première à la seconde est celui d'une continuité (la politique pouvant être déduite de l'éthique seule) ou celui d'une discontinuité

---

pas faire l'économie d'une philosophie de l'action. L'action la confronte avec une finitude qui lui est inhérente et cela en un double sens, à savoir que la subjectivité pour *autrui* n'est pas une condition suffisante pour réaliser la justice et qu'elle risque de compromettre, voire même de perdre le sens exceptionnel de la responsabilité dès qu'elle cherche à la réaliser.»

23. *Autrement qu'être*, p. 264.

(impliquant un hiatus<sup>24</sup> entre éthique et politique qui ne permettra aucune déduction). Les pages que Levinas a consacrées à ce qu'il nomme « l'entrée du Tiers » permettent, selon nous, de situer dans la trame argumentative d'*Autrement qu'être* le lieu précis où sa tentative de déduire le politique de l'éthique échoue et conduit à une interruption posant problème. Lorsque ceci aura été établi, la présence allusive de Foucault dans la partie « Scepticisme et raison » du chapitre v d'*Autrement qu'être* nous permettra de réinterpréter cette interruption de l'éthique par la décision politique en termes d'exclusion.

En vue d'une déduction du social rationnel, et par conséquent du politique, à partir des exigences qui sont celles de l'un-pour-l'autre, il importe de distinguer soigneusement, dans *Autrement qu'être*, trois éléments : l'un-pour-l'autre (ou l'éthique), l'un-pour-tous-et-pour-tout (ou la responsabilité universelle appelée parfois « justice » par Levinas) et le de-l'un-à-l'autre-et-de-l'autre-à-l'un (ou l'égalité appelée parfois elle aussi justice, avec cette précision qu'il s'agit d'une justice « à pied d'égalité »). L'un-pour-tous-et-pour-tout fait éclater l'orientation à sens unique de la signifiante du l'un-pour-l'autre, tout en conservant, voire en radicalisant, son absence fondamentale de réciprocité : comment suis-je en mesure de tout donner à autrui *et* au tiers et à tous les autres ? En d'autres termes, comment la structure formelle du *signe*, qui est celle de l'un-pour-un-autre définissant le sujet éthique peut-elle éclater en un-pour-tous-et-pour-tout ? Didier Franck a clairement montré que la structure formelle de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être* était celle du signe, l'un-pour-l'autre

---

24. S. Critchley, à la suite de J. Derrida, est partisan d'un tel hiatus entre éthique et politique. Voir à ce propos : S. Critchley, « Five problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them », p. 177 : « For Levinas, there is a deduction of politics from ethics, from the other to all others, from *autrui* to *le tiers*, but what if this did not take place in the way Levinas suggests ? On the contrary, might there not be a *hiatus* between ethics and politics, a hiatus that, far from inducing paralysis or resignation, perhaps opens onto a new experience of the political decision ? »

se tenant précisément pour *un* autre. Son argument le plus décisif est le suivant :

le signe est une relation où quelque chose renvoie à quelque chose d'autre, à un autre quelque chose, où une chose se tient pour une autre : *aliquid stat pro aliquo*. Mais si les empreintes du sanglier ne sont pas celles du cerf, si les traces de l'animal diffèrent de celles de l'homme, l'un-pour-l'autre du signe est un un-pour-un-autre et non un un-pour-tout-autre ou pour-tous-les-autres qui ruinerait à sa racine le concept de signe, et aucun pour-tous-et-tout ne saurait être impliqué dans l'horizon du signe qui est toujours et par essence un-pour-un-autre, un-pour-un. Bref, sujet du dire, « Je est un autre » mais Je n'est pas tous les autres. Dès lors, comprenant la subjectivité comme répondant de tout et de tous, Levinas quitte ou excède l'horizon propre au signe qui n'est évidemment pas un un-pour-tous-et-pour-tout, rompt par conséquent le lien requis par son dessein entre le dire comme signe donné de la donation de signe, drame du se-faire-signé, et la responsabilité universelle qui est celle du soi en tant que sub-jectum. La question est alors de savoir si et comment cette rupture est assumée et, par là, assuré l'élargissement de la substitution qui, substitution de l'un à l'autre, devient substitution de l'un à tous les autres<sup>25</sup>.

Il semble néanmoins que cette rupture du lien entre le dire comme signe donné dans la donation de signe et la responsabilité universelle de l'un-pour-tous-et-pour-tout, telle qu'elle a été repérée par Didier Franck, peut être non seulement assumée, mais également atténuée, voire évitée, par le recours à une autre version de l'argument du Tiers, qui est également présente dans *Autrement qu'être*. Le tiers auquel se réfère la brillante analyse de Didier Franck, ou plutôt les tiers, c'est, ou plutôt ce sont tous les « autrui(s) » que je laisse de côté dans ma responsabilité exclusive d'un autrui. Autrement dit, dans cette

---

25. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, p. 157-158.

interprétation le tiers correspond à *un autre autrui* et, puisque la structure formelle de la signifiante éthique est celle du signe, il semble de fait difficile, et même impossible, de passer du dire de la responsabilité à la responsabilité universelle sans une double contradiction, logique et éthique.

Pour ce qui concerne l'objection de contradiction logique formulée par Didier Franck, elle se fonde sur les passages d'*Autrement qu'être* où Levinas conteste que l'entrée du tiers soit un fait empirique et où il affirme qu'« Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes<sup>26</sup> ». Elle peut être synthétisée ainsi : si la justice introduit la médiation dans l'immédiateté de la proximité, et si la proximité est *d'emblée* justice, il s'ensuit que l'immédiateté est *d'emblée* médiation, or c'est là une affirmation qui nie le principe de non-contradiction. Bref, si le tiers est toujours déjà présent entre autrui et moi, il est logiquement impossible de distinguer autrui du tiers et Levinas ne peut pas déduire la justice de la proximité<sup>27</sup>.

Quant à l'objection de contradiction éthique, elle entend souligner que faire dériver la tertiarité de la dualité signifie être moins responsable du tiers que d'autrui et réduire le tiers à une pure référence (idéale) à l'humanité entière : « [...] le tiers doit toujours attendre, pour lui l'urgence n'est jamais extrême et, à son égard, la proximité du prochain vaut déni de justice. Est-ce possible et surtout éthiquement possible ? À l'évidence non, et il est impossible de restreindre le bénéfice de la proximité à autrui seul<sup>28</sup>. » Et l'auteur en conclut qu'en fait c'est surtout pour des raisons éthiques que l'on ne doit pas distinguer responsabilité et justice.

Mais la question demeure de savoir si cette critique s'appliquerait encore aussi bien à une autre approche du tiers, selon laquelle le tiers serait *l'autrui d'autrui*, celui auquel autrui doit tout comme moi-même je dois tout à autrui. C'est dire

26. E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 246.

27. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, p. 230-231.

28. *Ibid.*, p. 235.

que je ne peux laisser autrui seul porter cette charge écrasante, car « l'extra-ordinaire engagement d'autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice [...] »<sup>29</sup>. Selon cette autre acception de l'entrée du tiers, la justice est donc une mesure apportée à l'extra-ordinaire responsabilité d'autrui et non pas une mesure (ou une contradiction) apportée à ma propre responsabilité. Or, une telle définition du tiers comme *l'autrui d'autrui* ne permet-elle pas précisément de déduire l'un-pour-tous-les-autres de l'un-pour-l'autre par l'intermédiaire du trope de l'un-pour-un-autre-pour-un-autre ? Cette structure présente en effet l'avantage de pouvoir à la fois assurer l'élargissement de la substitution tout en préservant l'absence fondamentale de réciprocité qui interdit de déduire du « l'un-pour-tous-les-autres » le « de-l'un-à-l'autre-et-de-l'autre-à-l'un ». C'est en ce point précis que le trope du « grâce à Dieu » intervient : le recours à Dieu garantit précisément, sans fournir à proprement parler une certitude, le « pour moi ». Il s'ensuit que la difficulté majeure de la théorie de la signifiante éthique du dernier Levinas n'est pas de déduire la responsabilité universelle du Dire qui est un rapport de un à un, mais bien plutôt de déduire de la responsabilité universelle l'égalité qui définit l'ordre politique. À ce niveau précis il n'y a pas de déduction, mais uniquement un rapport sans rapport de l'ordre de l'inspiration<sup>30</sup> :

---

29. *Autrement qu'être*, p. 251. Étant donné l'absence fondamentale de réciprocité chez Levinas, la version la plus appropriée de l'argument est sans doute la suivante : « protéger autrui contre l'excès de sa réponse à son propre autrui ». Cette forme de l'argument du tiers a été suggérée par J. Benoist lors de son exposé au *Colloque international sur Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, les 6-8 décembre 2012 à l'ENS de Paris (responsables D. Cohen-Levinas et A. Schnell).

30. Sur cette alternative entre déduction (D. Franck) et inspiration (G. Bensussan) dans l'articulation du Dire et du Dit, cf. le chap. III (intitulé « L'origine du langage ») de notre travail *La rupture du sens*.

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'interuptions. Ce mouvement d'infinisitation, 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<sup>31</sup>.

Par conséquent, il y a bien chez Levinas une discontinuité entre l'éthique et le politique, de même que chez le premier Foucault il y a une discontinuité entre une folie non encore enfermée par la Raison et la Raison elle-même (c'est pourquoi Foucault parle d'une « césure (originaire) établissant la distance entre raison et non-raison<sup>32</sup> »). Il faut préciser ici que l'expérience primordiale ou, comme dit Foucault, l'expérience fondamentale de la folie non encore enfermée par la Raison, vers laquelle cet auteur cherche à remonter (du moins d'après la première préface de l'ouvrage, où il recourt encore à un vocabulaire et à un style d'argumentation proche de la phénoménologie), cette expérience primordiale donc, n'est pas l'expérience de la folie elle-même mais celle « de ce moment où folie et raison sont encore liées par ce qui déjà les sépare, où s'aperçoit ce qui les maintient dans l'opposition<sup>33</sup> ». Il n'y a donc pas d'état sauvage qui précéderait l'expérience tragique du partage, car la décision politique qui sépare a toujours déjà eu lieu : « À défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie<sup>34</sup>. » Parallèlement, chez Levinas, l'entrée

---

31. G. Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, p. 45.

32. M. Foucault, « Préface à l'Histoire de la folie », in *Dits et écrits I*, p. 187-194, cité d'après : M. Foucault, *Philosophie, anthropologie*, p. 57.

33. F. Gros, *Foucault et la folie*, p. 29.

34. M. Foucault, « Préface à l'histoire de la folie », p. 57.

du tiers n'est pas un fait empirique qui viendrait troubler la pureté primitive de l'un-pour-l'autre, mais elle a toujours déjà eu lieu : « les autres *d'emblée* me concernent<sup>35</sup> », et « c'est ainsi que le prochain devient [au sens de : « est toujours déjà devenu »] visible, et dé-visagé<sup>36</sup> ». La justice, comme la raison chez Foucault, est ainsi, depuis toujours, déjà liée par le divorce avec ce qui n'est pas elle. Par suite, le dit philosophique qui est énoncé depuis la position du tiers (Levinas) ou la parole archéologique (Foucault) n'ont aucun accès *direct* à ce qui se trouve derrière la ligne de partage.

De là provient en droite ligne le problème de l'expression de ladite expérience primordiale, puisque le langage est soupçonné « d'être depuis toujours déjà partisan, du côté d'une violence de la raison, [...] d'avoir déjà choisi non pas une raison ou une autre, mais la raison elle-même contre la folie<sup>37</sup> ». Foucault et Levinas partagent ainsi, chacun à sa manière, un scepticisme certain eu égard au discours philosophique qui ne peut se constituer comme tel qu'au prix d'une exclusion de ce qui sera désormais son extérieur, une exclusion que Levinas appelle parfois « trahison ». Mais cette trahison est en vérité *nécessaire* à la traduction de l'éthique en politique : « Faire traduction de l'intraduisible », écrit Gérard Bensussan, « telle pourrait être [...] la devise de toute politique plus ou moins instruite, tout ensemble, de sa nécessaire déceptivité et de son implacable urgence<sup>38</sup> ». C'est précisément de cette déceptivité liée à la conscience de l'exclusion nécessaire de la folie par la raison – ou de l'éthique par la politique – que provient la légitimité du scepticisme qui *doit* travailler l'intérieur du discours philosophique, à l'encontre de la raison d'État qui « exclut, par la violence, le discours subversif<sup>39</sup> ».

---

35. *Autrement qu'être*, p. 247.

36. *Ibid.*

37. F. Gros, *Foucault et la folie*, p. 30-31.

38. G. Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, p. 49.

39. *Autrement qu'être*, p. 263.

Apparaît alors clairement le double sens de ce que Levinas nomme « l'alliance » de la logique avec la politique au sens large, en tant qu'alliance conclue tout ensemble contre le bruissement anonyme de *l'il y a* et contre la signifiante éthique : « La philosophie occidentale et l'État, pourtant issus de la proximité, [...] réfutent [le scepticisme] dans un discours absorbé dans le *dit* et dans l'être, dans l'ontologie : l'histoire de la philosophie occidentale n'a été que la réfutation du scepticisme autant que la réfutation de la transcendance<sup>40</sup>. » Mais cela signifie-t-il que, si nous entendons demeurer en souci de la signifiante éthique de la formation des discours philosophiques et des identités sociales, nous devons, *d'une part*, sortir purement et simplement du *logos* dit qui « a le dernier mot dominant tout sens<sup>41</sup> » et écrire à la façon du dit poétique, du dit prophétique ou bien encore du cri du délire, et, *d'autre part*, reporter le choix politique à l'infini sous prétexte qu'il impliquera toujours l'exclusion d'une alternative, demeurant ainsi dans un « état d'équivoque et d'indécision permanent<sup>42</sup> » ? À l'évidence non, et ce précisément pour des raisons éthiques ou, pour être plus précis, pour sauver l'éthique du nihilisme, tout en la trahissant. C'est que, pour Levinas, le refus de l'exclusion nécessaire accompagnant le choix politique qu'il nomme la « réponse *en fait* », bien qu'il puisse se faire au nom d'une infinie responsabilité qui ne saurait avoir de limite, ne conduit justement pas à l'expérience première d'une éthique pure de toute exclusion de l'autre, mais mène bien plutôt au nihilisme :

À moins de renoncer à la société et, dans la responsabilité illimitée pour les autres, d'engloutir toute possibilité de répondre *en fait*, on ne peut éviter ni dit, ni lettres, ni belles lettres, ni compréhension de l'être, ni philosophie. On ne peut pas s'en passer si l'on tient à

---

40. *Ibid.*, p. 262.

41. *Ibid.*

42. E. Sommerer, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours : une lecture "post-marxiste" de Foucault », p. 208.

manifeste à la pensée – fût-ce en le déformant – l'au-delà de l'être lui-même. Manifestation au prix d'une trahison, mais nécessaire à la justice qui se résigne à la tradition, à la continuité, aux institutions, malgré leur infidélité même. Ne pas en avoir cure, c'est frôler le nihilisme<sup>43</sup>.

On voit que le scepticisme de Levinas et de Foucault à l'encontre de la philosophie occidentale et de l'État ne conduit pas nécessairement à une suspension du jugement et à une indécision permanente, mais qu'il conduit plutôt à une acceptation de la contingence caractérisant toute formation d'identités, qu'elle soit discursive ou sociale. En un mot, la signifiante éthique demeure une alternative à envisager là où opère le social rationnel. On peut donc dire, en s'inspirant ici de la manière dont Levinas a caractérisé la poésie proustienne, que la « politique faible<sup>44</sup> » qui est concevable à partir de Levinas et de Foucault constitue un « monde jamais définitif où la réalisation ne sacrifie pas de possibles<sup>45</sup> ». Dès lors, Levinas et Foucault nous inviteraient certes ainsi à penser l'action politique comme une inévitable exclusion, mais ce serait bel et bien dans le cadre *éthique* d'une exclusion qui ne sacrifie pas entièrement les alternatives.

## 2. LA FINITUDE DE LA DÉCISION

Le politologue Erwan Sommerer développe ce parallèle entre Foucault et Levinas en ces termes : « Si toute formation discursive articule des identités qui ne doivent leur cohérence

---

43. *Humanisme de l'autre homme*, p. 123.

44. « 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*. », G. Bensussan, *Éthique et expérience*, p. 56.

45. E. Levinas, « L'autre dans Proust », p. 119.

qu'aux lignes de partage qui sont tracées entre elles et une altérité qui participe à leur définition, alors la norme, la cohérence, la rationalité qui les animent sont dépendantes d'une négativité, d'un envers qui est à la fois la condition et la limite de leur existence. À la place d'un centre unique, ultime et permanent, la structure ne connaît donc qu'une succession de centres instables et temporaires, incapables de maintenir une cohérence qui est sans cesse questionnée par la présence d'alternatives<sup>46</sup>. » Erwan Sommerer voit en fait dans cette négativité, dans cette « présence d'alternatives », dans ce mouvement alternant de la philosophie à la politique (et de la politique à la philosophie), tel qu'il est envisageable à partir de Levinas et Foucault, un mouvement qui est plutôt une *avancée*<sup>47</sup>. Ce mouvement d'avancée s'initialise dans la dénonciation du fait que la décision politique qui instaure le social ne se fait pas sans une certaine violence, et il va jusqu'à atteindre un choix politique conscient qu'il est un acte d'exclusion nécessaire, donc jusqu'à la « lucidité éthique » ou au « détournement éthique de la formation discursive<sup>48</sup> » :

On perçoit une possible convergence entre Foucault et une conception lévinassienne du rapport à l'altérité, c'est-à-dire d'une suspension, même temporaire, de la spontanéité avec laquelle toute décision politique – tout choix – implique nécessairement la répression d'une alternative, l'abandon d'un discours et d'une perspective sur le monde qui doit être écartée pour que soit institué le sens commun. Ce que doit permettre l'acceptation de la contingence, c'est alors la curiosité envers ce qui se trouve derrière la ligne de

---

46. E. Sommerer, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours : une lecture "post-marxiste" de Foucault », p. 199.

47. Cf. aussi P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement* qu'être ou au-delà de l'essence d'*Emmanuel Levinas*, p. 4 : « cette thématique du tiers et de la justice, que l'on peut appeler une *avancée*, dans la mesure où elle fait émerger un *dit* nouveau suscité par le *Dire* d'autrement que *dit* [...] »

48. E. Sommerer, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours : une lecture "post-marxiste" », p. 207.

partage instaurée par la formation des identités : non pas un état d'équivoque ou d'indécision permanent, qui consisterait à reporter le choix politique sous prétexte qu'il implique toujours l'abandon d'une alternative et la fixation du sens, mais le passage par la prise en compte discontinuée de la pluralité des interprétations. Un passage bref, momentané, mais qui peut suffire au maintien de l'altérité à l'horizon du monde commun que la décision autorise. Ainsi seulement la contingence permet-elle d'envisager, à condition que l'on accepte ce « détournement » de la formation discursive, une lucidité éthique dans laquelle l'autre – la folie – demeure nécessairement exclu, l'instauration du social par l'acte politique étant d'abord une délimitation, mais sans être pour autant occulté ou réduit à une pure négativité, et sans que la rationalité et le sens qui lui sont propres perdent leur qualité d'alternative, de perspective concurrentielle que le pluralisme ne saurait ignorer<sup>49</sup>.

Mais comment l'intelligibilité de la proximité ou la signifiante de l'un-pour-l'autre, une fois exclues en tant qu'alternatives, peuvent-elles encore garder d'une certaine façon leur qualité d'alternatives après (ou pendant) l'exclusion ? Pour le comprendre il faut encore préciser le sens, d'une part, de l'acceptation de la contingence et, d'autre part, de la lucidité éthique qui peut accompagner la décision et atténuer sa force d'exclusion. Ces précisions sont essentielles car il pourra s'avérer grâce à elles que, si la signifiante éthique peut encore demeurer une alternative malgré la décision, c'est tout simplement parce qu'il ne s'agit plus alors d'une décision, mais bien plutôt de *l'indécision* propre au sujet interloqué, raidi sur lui-même. Inversement, il pourra s'avérer aussi que, là où il est question de décision une alternative éthique, en tant qu'alternative d'une passivité plus passive que toute passivité, n'est absolument plus pensable. C'est cette double difficulté à tenir ensemble l'acceptation de la contingence

---

49. *Ibid.*, p. 208.

et la lucidité éthique qui impose, selon nous, de substituer à la lucidité éthique qui doit pouvoir accompagner toute décision *l'assomption d'une culpabilité originaire*. Tel est le ressort d'une pensée de l'action « faible » comprise comme accomplissement d'une exclusion nécessaire doublée de son atténuation. En effet, alors que l'idée d'une lucidité éthique accompagnant le choix laisse supposer que l'on pourrait, en prenant une décision, conserver d'une certaine façon les deux composantes de l'alternative, l'idée de culpabilité originaire accepte et prend sur elle de manière radicale le fait que l'on a toujours déjà exclu l'une des composantes de l'alternative. Arthur Cools a récemment pointé ce problème en recourant au concept de « finitude<sup>50</sup> ». Cette « finitude » nomme la ligne de partage entre, d'un côté, la lucidité éthique qui ne sacrifie pas entièrement les alternatives au nom de l'infinie responsabilité pour un autrui et, à la fois, pour un autre autrui (ce que Levinas appelle la « responsabilité illimitée pour *les autres* »), et, de l'autre côté, la culpabilité originaire assumant qu'elle a toujours déjà exclu autrui au profit du tiers. Autrement dit, agir, c'est renoncer à l'infini de l'un-pour-l'autre et accepter la finitude du ne-pas-pouvoir-avoir-choisi-l'autre possibilité qui consistait précisément en l'intégralité du pour-l'autre.

Cette thématique de la culpabilité ou de l'endettement originaire est bien connue des lecteurs de Heidegger. Dans *Être et Temps*, cette négativité, celle d'un envers qui est à la fois la condition et la limite de toute décision, consiste en la culpabilité originaire du *Dasein* : « La [négativité] [...] appartient à l'être-libre du *Dasein* pour ses possibilités existentielles. Seulement, la liberté n'est que dans le choix de l'une, autrement dit dans l'assomption du n'avoir-pas-choisi et du ne-pas-non-plus-pouvoir-avoir-choisi l'autre<sup>51</sup>. » Accepter la contingence de toute décision ne signifie donc pas accepter la possibilité qu'une autre décision ait pu être prise, mais plutôt accepter le

---

50. Cf. A. Cools, « Tragický smysl Levinasovy etiky », p. 67-68.

51. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, p. 224.

fait que nous avons choisi une possibilité et non pas une autre, et également et surtout que nous sommes toujours déjà dans l'impossibilité absolue de tenir les deux bouts de l'alternative. Le soi agent est dès lors toujours déjà en dette envers autrui, non pas d'avoir commis une faute factice envers lui, mais du fait même qu'il y a le tiers et que toute réponse *en fait*, toute décision, signifie forcément une exclusion de la responsabilité illimitée pour l'autre. Et Heidegger de poursuivre :

Tout agir, facticement, est nécessairement « in-conscient », non pas seulement parce qu'il n'évite pas l'endettement [la culpabilité] moral factice, mais parce que, sur le fondement nul [négatif] de son projeter nul [négatif], il est toujours déjà devenu, dans l'être-avec avec les autres, en dette [coupable] auprès d'eux. Ainsi, le vouloir-avoir-conscience devient-il assumption de l'inconscience essentielle à l'intérieur de laquelle seulement subsiste la possibilité existentielle d'être « bon<sup>52</sup> ».

La question qui se pose à nous maintenant est de savoir si l'assumption de cette culpabilité originaire permet d'envisager une action « faible » (faible au sens de conditionnée et limitée par une négativité) davantage qu'une lucidité éthique qui consisterait en la conscience de la pluralité des alternatives. Nous avons vu que cette dernière lucidité, en tant que réalisation qui ne sacrifie aucun des possibles, *empêche* précisément la décision au sens propre – c'est-à-dire l'exclusion de l'alternative. Dans ces conditions, l'idée paradoxale d'une décision qui ne sacrifie pas entièrement les possibles, suggérée par

---

52. *Ibid.*, p. 226. Cf. également p. 224 : « le Dasein est comme tel en-dette, si tant est que demeure la détermination existentielle formelle de la dette comme être-fondement d'une nullité. La nullité existentielle n'a nullement le caractère d'une privation, d'un défaut par rapport à un idéal tout tracé que le Dasein manquerait d'atteindre – au contraire l'être de cet étant est, avant tout ce qu'il peut projeter et atteint le plus souvent, déjà nul *en tant que projeter.* »

Sommerer à la suite de Levinas et Foucault, ne nous semble pas convenir pour penser l'action faible : au-delà du fait qu'elle est contradictoire, elle mène tout simplement à l'indécision et à l'annulation de tout choix. Levinas lui-même évoque le paradoxe d'une réalisation qui ne sacrifie aucun des possibles, mais c'est dans un tout autre contexte que celui de l'articulation entre son éthique et une pensée de l'action, à savoir à propos de la structure de l'apparaître comme tel, lorsqu'il décrit la poésie de Proust (non sans avoir également à l'esprit le travail du phénoménologue) :

Les contours des événements, des personnes et des choses, malgré la précision des traits, malgré le relief des caractères et des types, demeurent dans l'indétermination absolue. On ne saura pas jusqu'au bout, dans ce monde qui cependant est le nôtre, historiquement et géographiquement fixé, ce qui s'était exactement passé. Monde jamais définitif où la réalisation ne sacrifie pas de possibles [...]. Comme les pensées qui se doublent d'arrière-pensées, les actes se doublent d'« arrière-actes » à intentions imprévisibles, et les choses d'« arrière-choses » dans des perspectives et des dimensions insoupçonnées. C'est la véritable intériorisation du monde proustien. Elle ne tient pas à une vision subjective de la réalité [...] mais à la structure même des apparences qui sont à la fois ce qu'elles sont et l'infini de ce qu'elles excluent. Comme l'âme elle-même qui dans l'univers de la légalité formulable et du choix accompli, éternellement, s'inverit en un « hors-la-loi », en une compossibilité de contradictoires, en une annulation de tous les choix<sup>53</sup>.

On le voit, Levinas oppose ici le monde des apparences caractérisé par la compossibilité de contradictoires à l'univers du choix accompli qui est uniquement ce qu'il est et n'est pas ce qu'il exclut. Or, la décision en tant qu'exclusion de l'alternative ne peut en aucune façon englober les deux univers, et

---

53. « L'autre dans Proust », p. 119.

c'est pourquoi la négativité qui constitue à la fois la condition et la limite de l'action, au sens faible du mot, ne doit pas être décrite comme une lucidité encore éthique ne perdant pas de vue l'alternative.

Or, l'alternative entre la responsabilité illimitée et la réalisation *finie* de cette responsabilité réduit la question de l'action à celle de la réalisation de possibles ou, comme dit Levinas, réduit l'être « au possible et [à] la supputation des possibles<sup>54</sup> ». Autrement dit, le retour du motif heideggérien de l'« in-conscience » de tout agir, présent dans *Autrement qu'être* sous la forme de l'entrée du Tiers, interdit à Levinas d'articuler son éthique à une pensée de la décision et de l'action car l'assomption de la culpabilité originaire du soi agent ne va précisément pas sans l'acceptation du caractère extra-éthique de toute décision.

Il y a par conséquent dans *Autrement qu'être* une double manière de creuser la différence entre l'activité et la passivité et de penser la subjectivité comme radicalement non agissante. Cette double difficulté à développer une philosophie de l'action peut être nommée à l'aide de deux concepts – qui sont autant de façons d'articuler (ou plutôt de désarticuler) l'éthique levinassienne à une philosophie de l'action, et qui renvoient, implicitement certes, à Foucault et, plus explicitement, à Heidegger – : l'exclusion et la finitude. La première désarticulation levinassienne de la passivité éthique et d'une philosophie de l'action politique pourrait être formulée de manière provisoire en ces termes : *l'éthique précède la politique mais ne la fonde pas*. C'est dire qu'il existe une tension irréductible entre les deux, qui découle du fait que toute décision politique implique l'exclusion d'une alternative tandis que l'éthique est la situation de celui qui ne connaît pas d'alternative. La seconde désarticulation, d'inspiration heideggérienne, peut se dire de la manière suivante : l'éthique

---

54. *Autrement qu'être*, p. 246.

consiste en l'assomption du fait que nous sommes toujours déjà coupables envers les possibilités que nous n'avons pas choisies et que, désormais, nous ne pouvons pas non plus ne pas avoir choisies. C'est pourquoi l'agir qui, malgré le poids écrasant de la culpabilité originaire, accomplit des choix est nécessairement « in-conscient ».

Or, à la différence près que cette culpabilité est davantage la culpabilité du sujet devant lui-même et devant son destin, la structure temporelle et logique de cette culpabilité originaire rappelle à bien des égards la forme extrême de la responsabilité chez Levinas, c'est-à-dire la « maternité ». Être sujet maternel signifie pour le dernier Levinas l'inclusion pré-originelle de ma vie sensible et corporelle – dont il faut rappeler qu'elle constituait dans *Totalité et Infini* ma subjectivité dans la jouissance et l'économie, dans l'itinéraire de la signifiante éthique. Avant l'exclusion et la finitude, liées toutes les deux au motif de l'entrée du tiers, l'éthique de la passivité se détache donc, du fait de la structure même de la subjectivité éthique, d'une possible philosophie de l'action.

### 3. L'INCLUSION BIOÉTHICO-POLITIQUE. LEVINAS ET LE DERNIER FOUCAULT

Dans la pensée tardive de Levinas l'injonction éthique est inscrite dans le corps même du sujet éthique, qui devient corps toujours déjà offert à l'autre jusqu'à la pénétration de ce corps par l'autre dans la « maternité ». Or la maternité en tant qu'incarnation de la structure de l'autre-dans-le-même ne représente pas simplement l'une des métaphores du sujet éthique, mais elle est son sens ultime, voire la subjectivité de ce sujet elle-même. Dans *Totalité et Infini*, par contre, il est frappant de constater que le sujet éthique est fondé d'une manière non corporelle dans l'idée de l'infini. Ce point étant reconnu, l'objectif principal du présent chapitre ne consiste pas en une lecture immanente de l'œuvre de Levinas qui

permettrait de situer le développement de sa pensée de la « défense de la subjectivité » eu égard à l'éthique, au corps et à la vie, et qui conduirait à décrire le mouvement de l'inclusion de la corporéité et de la vie dans la signifiante éthique au travers du concept de « maternité ». Notre but est en revanche de préciser le rôle que cette inclusion peut avoir pour la pensée de l'action en général et, plus particulièrement, pour l'articulation de l'éthique à la politique.

Notre problème est ici de savoir si l'exigence taillant dans le vif du corps vivant en tant que l'autre-dans-le-même peut ne pas être seulement éthique, et si à un autre niveau, celui de la subjectivation, c'est-à-dire du processus de la constitution historique du sujet telle que l'entend Michel Foucault, elle peut également constituer un instrument pour la « prise en charge de la vie [...] qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps<sup>55</sup> », ou, plus généralement, un instrument de l'assujettissement des corps, de l'anatomopolitique, voire de la biopolitique ? Formulé en d'autres termes le problème est celui-ci : la maternité dans *Autrement qu'être* en tant qu'inclusion de la vie, de la sensibilité et de la corporéité du sujet dans l'itinéraire de la signifiante éthique, ne constitue-t-elle pas également une modalité de l'inclusion biopolitique, c'est-à-dire de cette inclusion qui exclut toute possibilité de résistance d'un sujet devenu dès lors hyperboliquement passif ? Malgré les avertissements répétés de Levinas qui nous préviennent que la relation avec autrui, même sous la forme extrême qu'est la pénétration de mon corps par autrui dans la maternité, n'a rien de politique – ou, pour utiliser les termes du philosophe, qui nous préviennent que la relation avec le visage constitue « une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce<sup>56</sup> » –, cette question nous paraît légitime pour deux raisons au moins.

*Premièrement*, on ne peut que constater un parallèle conceptuel frappant entre, d'une part, la différence que Foucault trace

---

55. M. Foucault, « Droit de mort et pouvoir sur la vie », p. 188.

56. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 216.

entre ce qu'il appelle le « pouvoir souverain » et le « biopouvoir » et, d'autre part, la différence spécifiquement levinassienne entre la relation au visage, qui est avant tout celle de l'interdiction du meurtre, et l'un-pour-l'autre qui marque la vie du sujet « dans son vivre même<sup>57</sup> ». Il faut rappeler en effet que Foucault détermine essentiellement la naissance de la biopolitique, entre le dix-septième et le dix-neuvième siècles, par le fait que le « droit de mort » qui caractérisait le droit souverain traditionnel devient alors « pouvoir sur la vie ». Et il faut rappeler aussi que, si dans l'ouvrage de Levinas publié en 1961 autrui est le sujet du droit et le moi est le sujet de l'obligation, son maître-ouvrage de 1974 passe quant à lui de la problématique de la relation à celle de la corporéité et la signifiante éthique qui, d'abord attribuée à la relation de Discours avec le visage, voire à l'économie ouverte de l'hospitalité, traverse finalement la corporéité du corps propre elle-même. Il va de soi qu'il ne s'agit nullement d'identifier la signifiante éthique à un quelconque pouvoir sur la vie (bien que cette affirmation puisse être nuancée, comme nous essaierons de le montrer par la suite), ce qui bouleverserait depuis sa base toute l'entreprise levinassienne d'une éthique de la vulnérabilité. Il s'agit bien plutôt ici d'une tentative beaucoup plus élémentaire : montrer que l'entrée de la vie dans le développement de l'éthique de la responsabilité est à bien des égards analogue à « l'entrée de la vie dans l'histoire » dans l'ordre du savoir et du pouvoir – dans le champ des techniques politiques –, et que ces deux mouvements parallèles ont un effet commun : l'inclusion qu'ils produisent réduit considérablement le champ d'une possible résistance, et donc celui de l'action.

*Deuxièmement*, on ne peut également que remarquer que la possibilité d'une éthique entièrement coupée de la sphère politique et de l'histoire (en un mot, coupée de la totalité) laisse quasiment entier le soupçon que la politique chassée par une

---

57. *Autrement qu'être*, p. 86.

éthique se considérant comme « philosophie première » puisse faire retour au cœur même de l'exigence éthique. Ce soupçon a d'ailleurs été admirablement exprimé par Levinas lui-même dans le fameux incipit de *Totalité et Infini* : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale<sup>58</sup>. »

Nous voudrions donc articuler dans ce chapitre l'approche éthique et politique du corps humain à celle de la vie de l'être humain considéré comme être vivant. Nous le ferons en relisant le célèbre texte de Foucault sur la biopolitique intitulé « Droit de mort et pouvoir sur la vie » (qui constitue la dernière partie du tome I de l'*Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*) et en réévaluant en parallèle le déplacement de la question du rapport entre éthique, vie, sensibilité et corporéité qui a été opéré Levinas de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être*.

Dans *Totalité et Infini*, la relation à autrui ne passe pas essentiellement par le corps. Elle est interpellation, commandement, enseignement, expression originelle du « Tu ne commettras pas de meurtre<sup>59</sup> », premier mot qui n'a rien de sensible. La sensibilité, quant à elle, est décrite à partir de notre « joyeuse possession du monde<sup>60</sup> » comme « élément de la jouissance, comme égoïsme<sup>61</sup> ». La jouissance, le vivre de..., est approchée comme un pouvoir qui s'exerce toujours sur..., alors que le rapport au visage appelé « Discours » est l'invitation à une relation sans commune mesure avec ce pouvoir qui se traduit soit par la jouissance, soit par la connaissance. Pour être plus précis, la relation éthique tranche sur la sensibilité *dans* le visage lui-même, lequel « s'exprime (certes) dans le sensible » mais, en même temps, « déchire le sensible<sup>62</sup> ». Autrement

---

58. *Totalité et Infini*, p. 5.

59. *Ibid.*, p. 217.

60. *Ibid.*, p. 73.

61. *Ibid.*, p. 52.

62. *Ibid.*, p. 216.

dit encore, si le visage s'exprime dans le sensible, ce n'est que pour le déchirer :

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable, comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite<sup>63</sup>.

Par suite, même si la réalisation concrète de la responsabilité pour autrui s'accomplit dans le monde, dans l'économie, dans la vie sensible et corporelle – et ce précisément comme « mise en question de ma joyeuse possession du monde<sup>64</sup> » –, le moment proprement éthique est mise en question de la sensibilité, de la vie jouissant de sa vie – une mise en question qui ne peut en aucune façon se déduire de la vie elle-même, mais uniquement de cette négation totale de la vie qu'est la résistance éthique du visage au meurtre :

Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique « matière » possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer<sup>65</sup>.

---

63. *Ibid.*, p. 215-216.

64. *Ibid.*, p. 73.

65. *Ibid.*, p. 216.

Pour utiliser les termes de Michel Foucault on dira que dans le maître-ouvrage de Levinas autrui est davantage un sujet de droit sur lequel la prise ultime est la mort, qu'un être vivant sur lequel ma prise s'exercerait au niveau de la vie elle-même<sup>66</sup>. Encore faudra-t-il préciser que pour Levinas il n'y a pas à proprement parler de « prise » sur le visage, ce dernier étant précisément ce qui échappe à toute prise ; il y a uniquement une prétention à sa négation totale dans le meurtre.

Au risque donc d'historiciser et de politiser le langage éthique de Levinas (c'est-à-dire le langage qui s'arrache par principe à l'histoire et à la totalité) concernant l'inscription du commandement dans le corps et la vie de l'être vivant, nous pouvons prendre acte d'une première analogie (toute proportion gardée, bien sûr) entre le « pouvoir souverain » chez Foucault et la résistance éthique du visage chez Levinas : « le fait de vivre [est dans les deux cas un] soubassement inaccessible [à l'éthique pour Levinas, à la politique pour Foucault] qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort<sup>67</sup> ». Le fait que ces deux conceptions se réfèrent à la guerre et que cette référence joue dans les deux cas un rôle structurant, illustre bien qu'il s'agit, à ce premier niveau, du pouvoir souverain (Foucault), voire de sa perte absolue (Levinas) – qu'il s'agit donc davantage d'un pouvoir sur la mort que d'un pouvoir sur la vie. Foucault souligne qu'à l'époque du pouvoir souverain les rapports de force trouvaient dans la guerre leur expression principale pour s'investir petit à petit dans l'ordre du pouvoir politique<sup>68</sup>. Levinas, lui, oppose, au début de la préface de *Totalité et Infini*, la guerre à la morale et, non seulement affirme que la guerre « rend dérisoire » toute morale, mais va jusqu'à conférer à la guerre un statut ontologique en ajoutant que « l'être se révèle comme guerre<sup>69</sup> ». Mais, dès que la plus

---

66. Cf. M. Foucault, « Droit de mort et pouvoir sur la vie », p. 187-188.

67. *Ibid.*, p. 187.

68. *Histoire de la sexualité*, t. I, p. 135.

69. *Totalité et Infini*, p. 5.

haute fonction du pouvoir chez Foucault, ou du « pouvoir qui a perdu tout pouvoir » chez Levinas, n'est plus celle de *tuer*, celui-ci peut devenir pouvoir sur la *vie*, c'est-à-dire investir la vie de part en part, et cette « prise en charge de la vie » lui « donne [...] accès jusqu'au corps<sup>70</sup> ».

Nous pourrions rappeler plusieurs autres analogies entre Foucault et Levinas qui accrédiateraient davantage encore la thèse d'un passage d'une problématique de la « relation » à une problématique de la « chair<sup>71</sup> » ou d'un passage du pouvoir souverain au biopouvoir, et, de manière analogue, d'un passage de l'éthique du visage qui parle comme un maître à l'éthique de la proximité, de la vulnérabilité, voire de la maternité. Pointons seulement, à titre d'exemple, une autre analogie : tandis que la figure de la paternité, liée au thème de la fécondité dans *Totalité et Infini*, rappelle à bien des égards ce que Foucault nomme le « dispositif d'alliance » dont le temps fort est justement la « reproduction » et la fécondité, son abandon dans *Autrement qu'être* au profit de la « maternité » et du corps maternel comme subjectivité du sujet n'est pas sans évoquer le « dispositif de sexualité » chez Foucault, pour autant qu'il « a pour raison d'être non pas de se reproduire, mais de [...] pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée<sup>72</sup> » :

Le dispositif d'alliance a, parmi ses objectifs principaux, de reproduire le jeu des relations et de maintenir la loi qui les régit ; le dispositif de sexualité engendre en revanche une extension permanente des domaines et des formes de contrôle. Pour le premier, ce qui est pertinent, c'est le lien entre des partenaires au statut défini<sup>73</sup> ; pour le

---

70. « Droit de mort et pouvoir sur la vie », p. 188.

71. Cf. *Histoire de la sexualité*, t. I, p. 142 : « On est passé d'une problématique de la relation à une problématique de la "chair", c'est-à-dire du corps, de la sensation, de la nature du plaisir, des mouvements les plus secrets de la concupiscence. »

72. *Ibid.*, p. 141.

73. Dans le cas de l'auteur de *Temps et l'Autre* et de *Totalité et Infini* le statut défini des partenaires s'exprime à titre d'exemple dans la métaphysique

second, ce sont les sensations du corps [...], la nature des impressions aussi ténues ou imperceptibles qu'elles soient<sup>74</sup>.

Chez le dernier Levinas, à l'instar du dispositif de sexualité qui engendre « une extension permanente des domaines et des formes de contrôle », c'est précisément le concept de « proximité », dont la figure du corps maternel représente le sens ultime, qui va permettre d'étendre le domaine de l'éthique de la relation à autrui jusqu'à l'intérieur du corps et de la vie de l'être vivant, et d'inscrire, pour utiliser les mots de Levinas lui-même, le « malgré soi » dans le vivre de la vie<sup>75</sup> et non plus seulement dans un rapport à autrui qui est davantage tentation de meurtre que prise en charge de la vie. De même, le rapport au visage qui est extériorité et transcendance dans *Totalité et Infini*, devient dans *Autrement qu'être* transcendance intériorisée dans la sensibilité elle-même, par le biais du déplacement de la problématique de la relation au visage à celle de la structure interne de la subjectivité incarnée comme l'un-pour-l'autre. L'un-pour-l'autre sous les espèces de la corporéité doit s'exposer non seulement sous le regard de l'autre, mais jusqu'à l'épanchement, jusqu'à la vulnérabilité et la « dolence s'épuisant comme une hémorragie<sup>76</sup> ». Il s'agit là de modalités du trope de l'un-malgré-soi-pour-l'autre obtenues par emphase et par « intériorisation » de ce trope dans le corps propre « s'offrant jusqu'à la souffrance<sup>77</sup> », que Levinas appelle parfois le corps propre signifiant. Les modalités du donner précédant l'emphase, le nourrir, le vêtir, le loger<sup>78</sup>, poussées

---

du masculin et du féminin. Ces deux catégories sont considérées comme fixes et supratemporelles et la différence sexuelle joue un rôle clé dans cette métaphysique.

74. *Histoire de la sexualité*, t. I, p. 140-141.

75. Cf. *Autrement qu'être*, p. 86.

76. *Ibid.*, p. 116.

77. *Ibid.*, p. 31.

78. Cf. *Ibid.*, p. 124 : « Signification qui signifie, par conséquent, dans le nourrir, le vêtir, le loger ».

jusqu'à l'extrême, deviennent ainsi blessure, épanchement, hémorragie. Cette emphase décrit le passage du donner au *se* donner qui correspond à la mutation conceptuelle de la responsabilité à la substitution. Le corps propre signifiant est analysé par emphase comme main qui caresse, main qui donne et corps « animé, c'est-à-dire offert à autrui, s'exprimant ou s'épanchant<sup>79</sup>! », voire comme corps maternel – qui est la figure de la subjectivité la plus riche peut-être que l'on puisse trouver chez Levinas. La figure du corps maternel constitue en effet l'emphase ultime de la signifiante éthique, du signe *se* signifiant. Or, cette gestation de l'autre dans le même ne marque pas uniquement l'aboutissement de la description de la structure du « pour l'autre malgré soi » à l'œuvre dans la vulnérabilité, mais fait basculer celle-ci vers une structure nouvelle qui n'est en aucune façon contenue dans la précédente : celle de « l'autre dans le même ». La maternité gagne ainsi le statut de concrétisation et d'accomplissement du concept de responsabilité, et cette concrétisation est à l'origine d'une nouvelle conception de la subjectivité comme « inspiration » :

La signifiante même de la signification, l'un pour l'autre en guise de sensibilité, ou de vulnérabilité ; passivité ou susceptibilité pure, passive au point de se faire inspiration, c'est-à-dire précisément altérité-dans-le-même, trope du corps animé par l'âme, psychisme sous les espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche. Psychisme comme un corps maternel<sup>80</sup>.

Le passage de la définition de la subjectivité comme responsabilité à la définition de la subjectivité comme inspiration se déduit de la mutation de cette modalité de l'incarnation qu'est l'« être-mal-dans-sa-peau », qui correspond à la vulnérabilité, à la modalité de l'« avoir-l'autre-dans-sa-peau », qui correspond à la maternité : « Par l'autre et pour l'autre, mais

---

79. *Ibid.*, p. 114.

80. *Ibid.*, p. 109.

sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau<sup>81</sup> ». C'est donc en recourant méthodiquement à l'emphase et au superlatif que Levinas passe de l'idée de la subjectivité comme vulnérabilité à l'idée de la subjectivité comme maternité. La nouvelle idée qui découle de cette surenchère est celle d'une gestation de l'autre au sein du même. La vulnérabilité signifiait tout au plus une altération du sujet par l'autre, altération qui impliquait que l'autre demeure « extérieur » à mon cœur, à mon sein ou à mes poumons, en un mot, à ma peau. La maternité, elle, signifie, au niveau de la subjectivité, que je suis noué à autrui avant d'être noué à mon propre corps ; en d'autres termes, elle signifie que ma peau est exposée à autrui, pour ainsi dire, de l'intérieur, comme un envers sans endroit<sup>82</sup>.

Pour résumer : tout comme le dispositif de sexualité (par opposition au dispositif d'alliance) chez Foucault, l'autre-dans-le-même (par opposition à la relation du même et de l'autre) a pour raison d'être, chez Levinas, de « pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée<sup>83</sup> ». Il convient certes d'avoir sans cesse à l'esprit la divergence des manières ou des méthodes qui conduisent nos deux auteurs à cet investissement du corps et de la vie : là où Levinas revendique une méthode d'inspiration phénoménologique d'enchaînement des idées, élargie de l'emphase et du superlatif élevés au rang de méthode, Foucault, lui, se réfère à l'histoire des sociétés plutôt qu'à un choix purement spéculatif ou à une préférence

---

81. *Ibid.*, p. 181.

82. Il faut préciser que Levinas utilise un concept de maternité résolument antinaturel et non-biologique. « Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que "je n'ai ni conçu ni enfanté" je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, "dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson" (*Nombres*, 11, 12) », *ibid.*, p. 145.

83. *Histoire de la sexualité*, t. I, p. 141.

théorique<sup>84</sup>. Il convient certainement aussi d'insister sur le fait que tandis que l'approche levinassienne de la subjectivité qui dans son vivre même est de plus en plus pénétrée par l'altérité signifie pour cette subjectivité une perte de tout lieu dans l'être (puisque, si l'on peut continuer à parler de son être, ce n'est que sous le mode de l'autrement qu'être), chez Foucault, la vie de la subjectivité – même s'il s'agissait d'une subjectivité éthique s'inventant d'une certaine manière elle-même malgré les déterminations historiques et sociales – advient toujours en un lieu, selon les coordonnées du savoir et du pouvoir, et donc, pour utiliser le terme levinassien, dans l'être.

Néanmoins, et c'est dans cet esprit que nous menons notre lecture en quelque sorte foucauldienne de Levinas, la description de la perte de tout lieu du moi ne peut pas faire l'économie, dans *Autrement qu'être*, à côté des métaphores issues de la psychopathologie telles que l'obsession ou le trauma, de toute une série de métaphores *politiques*, voire criminelles, pénitentiaires, persécutrices ou tortionnaires qui soulignent justement, au niveau rhétorique, l'occupation de nouveaux lieux par autrui au détriment du moi, selon l'image d'une « extension permanente des domaines et des formes de contrôle » qu'autrui exerce sur moi. De même qu'il est très difficilement concevable, dans le cadre du premier projet de *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*, que les singularités puissent opposer une quelconque résistance au biopouvoir, qui est un pouvoir sur les processus biologiques eux-mêmes, tels que la fécondité, la natalité, l'état de santé ou l'espérance de vie ; de même, selon la description hyperbolique que fait Levinas de la subjectivité toujours déjà traumatisée, toujours déjà otage, toujours déjà souffrant pour l'autre et toujours déjà maternellement pénétrée dans son corps par l'autre, il est pratiquement impossible d'agir. Il n'est pas superflu à cet égard de relever que Foucault aborde lui aussi des questions liées à l'éthique

---

84. *Ibid.*, p. 135.

comme travail ou comme technique que la subjectivité exerce sur elle-même, dans d'autres textes que celui que nous avons étudié, et qu'il le fait sans aucune articulation explicite. Entre le premier tome de l'*Histoire de la sexualité* et les deux autres, il y a en ce sens une discontinuité : le rapport entre le biopouvoir normalisateur et l'éthique comme relation du sujet à lui-même reste inexpliqué. Parallèlement, dans *Autrement qu'être* Levinas évite de manière systématique la question de l'action et celle de l'articulation entre l'éthique de la passivité et la philosophie de l'action, et il ne s'en préoccupe que dans d'autres textes, regroupés dans le recueil *Humanisme de l'autre homme*, et cela sans articulation explicite avec la position qu'il avait soutenue dans l'ouvrage de 1974.

Faisant fond de la reconnaissance précédente de la difficulté de concevoir l'action, fût-ce une action « faible », à partir d'une éthique de la passivité radicale, nous allons tenter dans un deuxième mouvement de notre argumentation de court-circuiter, pour ainsi dire, la tension entre excès du pour-l'autre et décision dans l'action, qui reste sans doute indépassable dans le seul cadre d'*Autrement qu'être*. Nous allons donc tenter d'établir qu'il existe chez Levinas lui-même un espace permettant de penser l'action « faible ». De fait, dans d'autres textes du philosophe – notamment dans *Totalité et Infini*, *Humanisme de l'autre homme* et *Dieu, la mort et le temps*, la dichotomie indépassable entre la possibilité d'agir qui exclut (comme c'est aussi le cas chez Heidegger et chez le premier Foucault) et l'impossibilité de résister à l'action inclusive de la signifiante éthique en nous (la « maternité » chez le dernier Levinas) – s'ouvrent à une dimension qui était exclue de la possibilité exclusive et de l'impossibilité inclusive de l'action : celle de l'action « faible » en tant que *réalisation de l'au-delà du possible*. Pour faire droit à cet espace propice à la pensée de l'action faible, à partir de Levinas lui-même, il faudra remonter le mouvement de sa pensée à rebours, d'*Autrement qu'être* à *Totalité et Infini*, analyser également ces cas limites de l'activité que sont la fécondité et le pardon, et insister enfin sur un

fait fort important : ce qui a permis à Levinas d'amorcer une pensée inédite de l'action comme commencement absolu vers ce qu'il appellera « Œuvre » – laquelle sera paradoxalement appréhendée comme suspension de la puissance dans une sorte de désœuvrement –, c'est un certain héritage marxiste utopique, nommément, l'« utopie concrète » d'Ernst Bloch.

## II

### L'ACTION ÉTHIQUE ET UTOPIQUE

#### 1. AU-DELÀ DU POSSIBLE

Ne peut-on envisager l'action en dehors du cadre délimité dans *Autrement qu'être* par l'entrée du tiers? Ne peut-on l'envisager, non comme la réalisation d'un possible par une conscience qui est conscience de tel ou tel possible – qui compare ce qui est incomparable, qui mesure aussi et qui distribue cette responsabilité finie que Levinas appelle « justice » –, mais précisément comme la réalisation de *l'au-delà du possible*, dans une générosité sans égard pour les possibles qui éviterait toute alternative? En d'autres termes, ne peut-on penser l'action sans la finitude et, tout à la fois, sans faire référence aux forces d'exclusion et d'inclusion qui vont si souvent de pair, comme l'ont très bien montré Foucault et, après lui, Agamben avec son concept de « vie nue »?

Avant de répondre à ces interrogations, récapitulons les arguments exposés dans notre premier chapitre. D'une part, nous y avons tenté une substitution de l'idée heideggérienne de « culpabilité originnaire » à celle, levinassienne, de « lucidité éthique », dans le but de conceptualiser au plus juste la tension entre l'excès du pour-l'autre et la décision dans l'action. D'autre part, nous y avons montré que, dans *Autrement qu'être*, l'exclusion de l'autre était toujours déjà récupérée dans le mouvement à sens unique de l'inclusion bioéthique de la maternité. Ces

deux premières étapes de l'argumentation ont été nécessaires, à la fois pour mettre en lumière le caractère extra-éthique de l'action pensée depuis l'articulation entre l'éthique et la justice, et pour mettre en lumière le fait que, si l'on entend dessiner les contours d'une action éthique « faible », il faut sortir du cadre délimité, dans *Autrement qu'être*, par la contradiction entre l'éthique de la responsabilité illimitée et sa réalisation finie, la justice.

En fait, l'érotique, dans les *Carnets de captivité*, et plus tard le temps infini de la fécondité, dans *Totalité et Infini*, fournissent déjà, au commencement du trajet philosophique de Levinas, le schéma d'une action comprise comme réalisation d'un au-delà du possible. Le mouvement de l'érotique, qui transcende la simple réalisation de possibilités présentes en ouvrant une temporalité infinie permet donc peut-être, par extension, une autre articulation entre éthique et justice que celle, plus que délicate, proposée dans *Autrement qu'être*.

Par ailleurs, la description de la caresse comme espoir pour le présent dans la souffrance, telle qu'elle est effectuée dans les *Carnets de captivité*, met en jeu la temporalité paradoxale d'un avenir à jamais à-venir et annonce l'idée d'une action juste qui serait « sans égard pour les possibles, c'est-à-dire par-delà toute équité<sup>1</sup> » :

L'espoir pour le présent, non pas espoir d'une simple justice [l'instant suivant récompensera pour un instant passé et on parviendra ainsi à un équilibre]. L'espoir pour le présent, espère pour la souffrance présente qui reste[rait] inconsolable même si à l'instant suivant elle pouvait être récompensée [c'est grâce à l'espoir pour le présent que cette compensation s'avère possible]. Forme concrète pour cet espoir pour le présent – caresse. Elle n'est pas loquace, elle ne dit pas que cela ira mieux – mais elle rachète dans le présent même [...]. Signification corporelle du temps<sup>2</sup>.

---

1. *Autrement qu'être*, p. 178.

2. *Œuvres complètes*, t. 1, p. 186.

Gérard Bensussan a récemment proposé, dans son étude « De la “signification corporelle du temps” », une interprétation de l'équivoque du caractère érotique allant dans ce sens :

L'équivoque de l'érotique, c'est que l'érotique ne se réduit jamais à l'érotique, son mouvement le porte incessamment au-delà de lui-même et de la simple réalisation de ses possibilités. L'équivoque est équivoque du temps. Et il n'est pas interdit de présumer qu'on peut en étendre la portée bien au-delà de l'érotique. L'équivoque temporelle régit les passages, les interruptions, les transitions entres les « stades » [...]. Une semblable équivoque temporelle se joue également entre proximité et justice<sup>3</sup>.

Ajoutons pour notre part que cette dernière affirmation est vraie uniquement à condition d'entendre par justice autre chose que l'égard pour les possibles qui a été évoqué plus haut. Il y a sans doute un parallèle entre l'espoir pour le présent de la caresse, espoir qui est un en deçà du possible dans la mesure où il ne promet aucune possibilité de rachat dans un instant suivant, et le temps infini de la fécondité, les deux temporalités portant la subjectivité incessamment en deçà ou au-delà d'elle-même et de la réalisation de ses possibilités. La caresse et la fécondité constituent donc bien deux manières de transcender le possible.

Dans la dernière section de *Totalité et Infini*, la fécondité, considérée comme signification concrète du temps, inverse ou transcende la conception de la temporalité en tant qu'ajournement de la mort (laquelle signe l'impossibilité de toute possibilité). La transcendance temporelle de la fécondité permet une extension – ou peut-être plus précisément un court-circuit – de nos possibilités au-delà du possible dans la paternité<sup>4</sup>. La

---

3. G. Bensussan, « De la “signification corporelle du temps” », p. 324.

4. Tout comme le concept de maternité dans *Autrement qu'être* analysé plus haut, celui de paternité dans *Totalité et Infini* est à entendre dans un sens non pas biologique, mais ontologique. Ce qui signifie que ni l'un ni

paternité s'avère ainsi être l'effectuation originelle du temps. Il faut donc insister sur le fait que la fécondité n'est assurément pas considérée par Levinas comme une simple continuation, mais qu'il s'agit avant tout avec elle de la rupture de l'horizon de nos possibilités, donc d'une discontinuité<sup>5</sup>. Or, toujours dans *Totalité et infini*, cette transcendance temporelle, ou cette temporalité infinie de la fécondité, est liée à une autre réalisation de l'au-delà du possible, le *pardon* :

Le temps discontinu de la fécondité rend possible *une jeunesse absolue et un recommencement*; tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre d'une liberté autre que celle de la mémoire vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et

---

l'autre ne se réduisent à des catégories envisageant l'ensemble des individus d'un seul et même sexe. La maternité décrit la structure de *toute* subjectivité éthique dans la mesure où cette dernière est traversée dans sa corporéité et sa sensibilité mêmes par les besoins de l'autre. La paternité, elle, insiste sur le fait que la relation exclusive (qu'elle soit éthique ou érotique) est toujours déjà traversée par la relation à un tiers, qui limite certes cette exclusivité, mais qui libère également du poids de l'insoutenabilité de la relation duelle et permet à la subjectivité éthique (ou érotique) de se tourner vers l'avenir. Cela dit, malgré cette ontologisation de la différence sexuelle, la réduction de l'enfant au fils (et l'absence de la fille) et le fait que la « métaphysique » du féminin soit si étroitement liée à l'hospitalité et à l'économie de la maison témoignent de la profonde indifférence de l'auteur à la problématique du genre, de même que de la participation de Levinas à l'oppression patriarcale. De ce point de vue, une lecture féministe de Levinas s'impose; voir, à titre d'exemple, S. Sanford, « Writing as a man. Levinas and the phenomenology of Éros »; cf. aussi le chap. II-3 du présent travail : « Le relâchement sans lâcheté de la virilité. Levinas et le féminisme ».

5. Cf. M.-A. Ouaknin, p. 136 : « les liens biologiques n'impliquent aucune propriété : le père, la mère, l'enfant, doivent prendre conscience de la naissance, non comme d'une continuité, mais comme d'une rupture. Il y a nécessité de se sentir créature. Naître, être une créature, sont deux concepts essentiels à l'existence même de l'éthique ».

vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps. Le pardon dans son sens immédiat se rattache au phénomène moral de la faute ; le paradoxe du pardon tient à la rétroaction et, du point de vue du temps vulgaire, il représente une inversion de l'ordre naturel des choses, la réversibilité du temps. [...] Le paradoxe du pardon de la faute, renvoie au pardon comme constituant le temps lui-même<sup>6</sup>.

Ce lien étroit entre le temps, la fécondité et le pardon (qui constituent effectivement deux manières de réaliser l'au-delà du seul possible), tel qu'il est analysé dans *Totalité et Infini*, est repris dans le langage cinématographique dans l'œuvre des frères Luc et Jean-Pierre Dardenne, dont on peut dire qu'ils sont les représentants d'un nouveau réalisme sensible aux déterminations sociales de la subjectivité éthique – et qu'ils sont aussi de grands lecteurs de Levinas. Ce double héritage de leur création, que l'on pourrait qualifier de manière simplifiée à la fois de levinassien et de marxiste, fait de leur œuvre une sorte d'emblème pour notre propre recherche consacrée aux articulations éthico-politiques de l'action faible. Leur film *L'enfant* (2005) ne montre en effet rien d'autre que le triomphe du temps infini de la fécondité sur la culpabilité originelle de l'agent. Une « étude de cas » du motif de l'enfant et de sa liaison avec le temps, dans cette œuvre des frères Dardenne, nous permettra, *premièrement*, de revenir sur le dépassement du caractère tragique de la décision et de l'action considérée comme exclusion nécessaire et comme réalisation de possibles, et, *deuxièmement*, d'élargir notre problématique à la question du rapport entre l'action et le temps. Cette nouvelle approche sera l'occasion de rouvrir le dialogue entre la phénoménologie et le marxisme et de mobiliser des concepts levinassiens, mais également marxistes, tels que la praxis, le travail, l'œuvre, la fécondité et l'utopie.

---

6. *Totalité et Infini*, p. 315-316. Nous soulignons.

## 2. L'ENFANT ET LE TEMPS

Pour qui lit les textes de Levinas en ayant en mémoire la thèse centrale de Marx selon laquelle l'homme et la femme *s'autoproduisent* par le travail et *produisent* autrui en procréant, un écho entre cette thèse et deux concepts clés du phénoménologue : le *travail* et l'*œuvre*, se fait rapidement entendre avec force. Selon Levinas en effet, bien que le travail constitue la sphère de l'économie et stabilise pour ainsi dire l'insécurité du lendemain qui caractérisait la jouissance et l'élémental, il n'en demeure pas moins une modalité du rapport de l'homme à lui-même. Aussi la distinction entre le travail et l'œuvre est-elle, à ses yeux, avant tout éthique : alors que dans *Totalité et Infini*, le travail est « dans son intention première » une « acquisition », un « mouvement vers soi » qui « demeure économique » et qui « n'est pas une transcendance<sup>7</sup> », dans *Humanisme de l'autre homme*, ce qu'il nomme « l'œuvre » est caractérisé par sa fécondité et est considéré comme constitutif de l'éthique même. L'œuvre est à distinguer d'un côté du travail et de l'autre de l'action au sens usuel, car elle agit pour un monde sans moi et pour un temps « par-delà l'horizon de mon temps ». Elle est en réalité désœuvrement – réalisation de l'au-delà du possible où l'agent renonce à être le contemporain de l'aboutissement de son action : « *L'œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. L'œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre<sup>8</sup>.* »

Mais comment le philosophe passe-t-il du concept de travail à celui d'œuvre ? Autrement dit, comment parvient-il à dépasser le travail en tant que mouvement centripète de l'intériorité, qui constitue l'économique, par l'œuvre en tant que mouvement centrifuge du Même vers l'Autre, qui constitue l'éthique ? Si la phénoménologie existentielle classique met l'accent sur les

---

7. *Totalité et Infini*, p. 171.

8. *Humanisme de l'autre homme*, p. 44.

intentions afférentes à mes projets, Levinas rompt avec cette phénoménologie dans la mesure où il aboutit, avec ses analyses de l'action humaine, à ce qui dépasse nos seules possibilités humaines, c'est-à-dire à l'œuvre éthique en tant qu'au-delà de nos projets. Dans cette optique le trans-phénomène concret dans lequel mes intentions, mes possibilités, mes projets, mon temps, s'inversent en un au-delà de tout projet, est celui de la *fécondité* et de sa temporalité discontinue et, tout à la fois, infinie.

Le film des frères Dardenne, *L'enfant*<sup>9</sup>, est très précisément selon nous une tentative cinématographique pour dépasser le travail économique par l'œuvre éthique à travers le temps infini de la fécondité. À défaut de pouvoir projeter les scènes en question notre « étude de cas » tentera d'articuler le langage cinématographique des frères Dardenne à la philosophie de Levinas en suivant le scénario du film. Dans ce film le dépassement de la sphère de l'économie (laquelle implique l'incessant retour du Même) au profit du temps infini de la fécondité se fera schématiquement en cinq « moments » qui ne constituent pas des étapes d'un seul et unique processus chronologique, mais plutôt des événements discontinus : 1) la présence-absence de Bruno, le personnage principal du film ; 2) Bruno préoccupé, encombré par soi ; 3) la rencontre de l'Autre ; 4) le retour du Même ; et 5) la trans-substantiation. Rappelons, pour commencer, le synopsis officiel du film :

Bruno et Sonia vivent de l'allocation perçue par la jeune fille et des larcins commis par le garçon et sa bande. Sonia vient de donner naissance à Jimmy, leur enfant. L'insouciant Bruno doit alors apprendre à devenir père, lui qui jusqu'alors ne se préoccupait que de l'instant présent.

---

9. *L'Enfant* de Jean-Pierre et Luc Dardenne, Œuvres, 2005.

*La présence-absence de Bruno*

1. INT. – ESCALIER/COULOIR/IMMEUBLE – JOUR

Sonia, une jeune femme de dix-huit ans, gravit les marches d'un escalier puis marche dans un couloir. Elle porte dans les bras un nouveau-né enveloppé dans un burnous recouvert d'un drap, la tête encapuchonnée reposant dans le creux de son épaule. Au poignet d'un bras portant l'enfant, est accroché un sac plastique au contenu indistinct pour nous. Avec l'autre main Sonia fouille une poche de sa veste, vraisemblablement à la recherche de sa clef. Elle s'arrête devant une porte, introduit la clef, la tourne pour ouvrir, et à peine a-t-elle entrouvert la porte que celle-ci est violemment refermée par quelqu'un qui se trouve à l'intérieur.

**Une jeune femme** (*off. de derrière la porte*) : C'est pour quoi ?

**Sonia** : Hein ? C'est chez moi ici ! Ouvre ! Bruno ! Ouvre-moi ! Bruno ! Elle essaie de pousser la porte qu'elle a ouverte avec sa clef mais en vain. Soudain la porte s'entrouvre, laissant apparaître le visage d'un jeune homme mal rasé, maigre, torse nu. Sonia veut entrer, le jeune homme bloque la porte avec son pied.

**Le jeune homme** : Qu'est-ce que tu veux ?

Une jeune femme à la chevelure teinte en rouge est apparue derrière l'épaule du jeune homme.

**Sonia** : Qu'est-ce que vous faites chez moi ?

**Le jeune homme** : Bruno me l'a loué pour une semaine.

**Sonia** : Il est où, Bruno ?

**Le jeune homme** : J'sais pas<sup>10</sup>.

Bien que le couple que Bruno forme avec Sonia nous soit d'abord présenté comme étant apparemment uni, heureux même (les spectateurs du film ont assisté auparavant à une scène sur un parking, où le jeune couple témoignait joyeusement de sa joie de se retrouver, d'être ensemble), la façon dont le jeune homme gagne sa vie apparaît vite menaçante pour leur

---

10. L. Dardenne, *Au dos de nos images (1991-2005)*, suivi de *Le Fils et L'enfant* par J.-P. et L. Dardenne, p. 263-264.

union. Malgré son amour évident pour Sonia, Bruno produit en effet sa propre vie dans le cadre d'un système de rapports économiques essentiellement caractérisé par le pouvoir et la solitude. Concrètement, il ne vit que par une série de petits vols et de recels (jusqu'à louer la chambre de Sonia qui était destinée à accueillir leur enfant).

On peut se souvenir ici que pour Levinas, pouvoir et solitude sont étroitement liés : « On peut définir le pouvoir comme la présence dans un monde qui, en droit, se résout en mes idées<sup>11</sup> ». Si l'on reprend en outre la thèse de Marx selon laquelle nous nous produisons nous-mêmes par le travail et nous produisons autrui en procréant<sup>12</sup>, et si nous réfléchissons sur le rapport entre cette autoproduction et cette production d'autrui, il est clair que, vu la manière dont Bruno produit sa vie – sous les espèces de la présence instantanée et du pouvoir –, il ne peut être *fécond* (au sens non biologique) c'est-à-dire être en rapport avec ce qui est au-delà du pouvoir et ce qui transcende le présent, un être fécond étant, selon Levinas, « un être capable d'un autre destin que le sien<sup>13</sup> ».

Pour revenir à Bruno et à son rapport aux possibles, que son petit « commerce » soit en réalité constamment marqué par l'échec, et que la façon dont il est présent au monde soit davantage une fuite incessante qu'une conquête, ne signifie nullement – bien au contraire – que son mode d'existence ne soit pas essentiellement un jeu de pouvoir, un jeu (perdant en l'occurrence) de pures et simple possibilités du moi.

---

11. *Totalité et Infini*, p. 299.

12. Voir K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*. Partie I : « Feuerbach », (1845), trad. Fr. p. 19 : « Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social, – social en ce sens que l'on entend par là l'action conjugulée de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but ».

13. *Totalité et Infini*, p. 314.

*Bruno préoccupé, encombré par soi*

8. EXT. – RUES/CARREFOUR/VILLE – JOUR

Sonia avec son enfant derrière Abdel<sup>14</sup> qui conduit sa mobylette à vive allure, puis stoppe près du mur d'une station-service à proximité d'un carrefour. Sonia descend. Abdel disparaît en faisant demi-tour. Sonia avance le long du mur, traverse la piste de la station où se trouvent les pompes, s'approche des files de voitures arrêtées au feu rouge.

**Sonia** (*criant*) : Bruno !

Bruno, vingt ans, maigre, revêtu d'un vieux blouson, ne l'a pas entendue. Il est près d'une voiture à l'arrêt, mendiant l'aumône avec un gobelet en carton. Il s'avance vers la voiture suivante tout en jetant un œil par-dessus les voitures vers un café situé à un angle du carrefour. Le chauffeur ne baissant pas la vitre, il va vers la voiture suivante...

**Sonia** (*off, criant*) : Bruno !

Bruno n'a pas entendue. Le chauffeur de la voiture qui a baissé sa vitre lui donne une pièce.

**Sonia** (*off, criant*) : Bruno !

Bruno se retourne, voit Sonia près de la station. Tout en jetant un regard vers le café à l'autre angle du carrefour, il vient vers elle, heureux de la voir.

**Bruno** : T'es sortie.

**Sonia** : Oui ?

Elle a pris le nouveau-né dans ses bras de manière à montrer son visage à Bruno.

**Sonia** : Il te ressemble.

Bruno sourit mais semble sur le qui-vive, jetant des regards vers le café.

**Bruno** : Y a un type qui doit sortir du bistrot... Tu l'as appelé comment ?

**Sonia** : Jimmy, comme on avait dit. Il dort.

---

14. Le spectateur ignore qui est Abdel à ce moment de la narration. Néanmoins, il peut supposer qu'il s'agit de l'un des jeunes de treize ou quatorze ans qui composent la bande qui commet de petits vols pour Bruno.

Elle a fait un mouvement de bras pour donner l'enfant à Bruno qui hésite à le prendre.

**Bruno** : Il va se réveiller.

**Sonia** : Non... ta main en dessous.

Soudain Bruno aperçoit un vieil homme sortant du café. Il laisse à Sonia l'enfant qu'il allait prendre, extrait un téléphone de la poche de son pantalon, appuie sur quelques touches, puis le porte à l'oreille tout en suivant du regard le vieil homme qui traverse maintenant la rue.

**Bruno** (*au téléphone*) : Il vient de sortir, il a traversé au feu ! Grouillez!... Non ! Non, ne le prends pas ! Non ! Tant pis<sup>15</sup> !

Malgré ce qu'indique le synopsis, il n'est pas entièrement assuré que Bruno ne se préoccupe que de l'instant présent. Il possède bien une certaine notion de l'avenir, mais son rapport à l'avenir se réduit à un pouvoir sur des possibles. Le parcours de Bruno (qui n'est peut-être pas si exceptionnel qu'on voudrait le croire) qui va de petits vols en recel, conduit à l'événement central de l'action du film : Bruno va *vendre son enfant*. Or, cette nouvelle stratégie de survie, aussi énorme, aussi a-normale qu'elle puisse nous paraître, constitue dans l'optique de Bruno la simple possibilité d'avoir un avenir avec Sonia. La réaction de Sonia montre parfaitement que cette tentative de dépasser le destin « rentre dans l'essence logique du possible » (pour le dire avec Levinas) et ne permet pas à Bruno d'instaurer une véritable relation à l'avenir : « Le moi revient à soi, se retrouve le Même, malgré tous ses recommencements, retombe solitaire sur ses pieds, ne dessine qu'un destin irréversible. La possession de soi devient l'encombrement par soi<sup>16</sup>. »

---

15. *Au dos de nos images*, p. 266-268.

16. *Totalité et Infini*, p. 303.

*La rencontre de l'Autre*

40. – VOIE RAPIDE/RAMPE VERS UN QUAI – JOUR

Bruno sur l'accotement, tenant le landau, laisse passer quelques voitures roulant vite. Il traverse au pas de course en poussant le landau, puis emprunte la rampe d'accès au quai. Son téléphone portable sonne ; il le prend dans sa poche, regarde l'écran, coupe la sonnerie, le remet en poche. Au moment où il va atteindre le quai, le téléphone sonne à nouveau, il le prend, regarde l'écran et va couper la sonnerie quand il entend la voix de Sonia qui l'appelle en criant. Il marque un arrêt, jette un regard vers le pont, aperçoit Sonia, décroche.

**Bruno** : J'te vois... ça sonnait, puis ça s'arrêtait... oui.

41. EXT. – QUAI MEUSE/PROXIMITÉ ABRI PALETTES – JOUR

**Bruno** : dans une heure. J'veis dans le parc du Botanique, j'm'endors sur un banc, puis j'veis aux flics dire qu'on me l'a volé.

Il a allumé une cigarette et tire dessus. Sonia, qui tient le landau à deux mains, le regarde, muette, ne comprenant pas ce qui lui arrive. Après un temps.

**Sonia** : Où est-ce qu'il est ?

**Bruno** : J'l'ai vendu, j't'ai dit !

**Sonia** : À qui ?

**Bruno** : J'sais pas... des gens qui vont le placer dans une famille où il sera bien... adopté.

Un temps.

**Bruno** : Pourquoi tires-tu une tête comme ça ? On en fera un autre. On a de l'argent... regarde.

Il a sorti l'argent de la poche de sa veste.

**Sonia** : Où est-ce qu'il est ?

**Bruno** (*il met l'argent dans sa poche*) : J'en sais rien, j'te dis. C'est fini ! Pense à autre chose !

Sonia s'écroule, évanouie, emportant dans sa chute le landau qu'elle tenait des deux mains. Bruno la regarde, surpris, puis vient près d'elle, s'accroupit, la relève de manière à ce qu'elle repose en partie sur sa cuisse.

[...]

**Bruno** : Sonia ? Qu'est-ce que t'as ? Sonia ? !

Il la secoue, elle ne réagit pas. Il passe ses bras sous son dos et ses jambes, va la soulever quand il aperçoit son chapeau par terre, il le ramasse, se coiffe, repasse son bras sous les jambes de Sonia, la soulève et, la portant à bout de bras, fait quelques pas, manquant de trébucher sur le landau, puis il marche vers la rampe d'accès. Il parvient au-dessus, s'approche de la voie rapide, faisant comme il peut des signes vers les voitures qui passent en roulant à vive allure. Une voiture freine, s'arrête une dizaine de mètres plus loin. Il marche vers la voiture en peinant sous le poids du corps de Sonia<sup>17</sup>.

« Il faut la rencontre d'autrui [...] pour qu'advienne l'avenir de l'enfant d'au-delà du possible, d'au-delà des projets<sup>18</sup> » ; « L'Éros délivre de l'encombrement (par soi), arrête le retour de moi à soi<sup>19</sup> ». Bruno a certes vécu dans cette scène la rencontre du visage de Sonia, qui est rencontre d'autrui. Mais l'avènement de « l'avenir de l'enfant » qui dépassera tout avenir comme projet et qui délivrera de l'encombrement tragique de soi par les choix accomplis, ne pourra advenir qu'au terme d'un processus ambigu marqué par des retours de « l'écrasante responsabilité de l'existence qui vire en destin<sup>20</sup> ».

### *Le retour du Même*

46. EXT. – ALLÉE/COUR/GARAGES – JOUR

Bruno, son téléphone à l'oreille, marche dans une allée conduisant vers une cour avec des garages.

**Bruno** : Oui... oui... j'y suis... oui.

---

17. *Au dos de nos images*, p. 287-290.

18. *Totalité et Infini*, p. 299-300.

19. *Ibid.*, p. 303.

20. *Ibid.*, p. 314.

Il a raccroché, traverse la cour, marche vers un bâtiment comprenant quelques garages, un peu à l'écart. Il lève le volet du dernier garage à mi-hauteur, se baisse pour passer au-dessous, le referme.

47. INT. – GARAGE – JOUR

Bruno, seul dans le garage faiblement éclairé par la lumière du jour passant à travers une bande de plastique clair dans le toit. Il est appuyé contre un mur, fumant une cigarette. On entend en *off* le bruit du moteur d'une voiture qui traverse la cour, s'approche tout près et s'arrête... Un bruit de portière, de pas ; le volet du garage adjacent qu'on lève laisse passer de la lumière entre le sommet du mur de séparation et le toit. La voiture avance dans le garage, le moteur s'arrête, le volet est baissé... puis des bruits de portières, de pas.

**Voix d'homme** (*off*) : L'argent.

**Bruno** : Je l'ai.

Il a sorti l'argent d'une poche de sa veste et regarde vers le haut. Une main est apparue entre le sommet du mur de séparation et le toit supporté par une structure métallique. Bruno veut donner l'argent à la main, mais il est un peu trop petit.

**Bruno** : C'est trop haut... une seconde, je cherche, voilà.

Il a trouvé une vieille boîte d'huile et la pose contre le mur, pose un pied dessus, se hisse, parvient à donner l'argent à la main qui le prend puis disparaît.

**Bruno** : L'enfant, il...

**Voix d'homme** (*off, interrompant Bruno*) : Il manque un billet.

**Bruno** (*fébrile, fouillant ses poches*) : C'est impossible. J'y ai pas touché! Ah, je l'ai!

Il a retrouvé le billet de cent euros dans l'autre poche de sa veste. Il remonte sur la boîte d'huile.

**Bruno** (*donnant le billet à la main*) : J'l'ai pas fait exprès, c'est en changeant l'argent de poche, y en a un qui...

**Voix d'homme** (*off, interrompant Bruno*) Ton téléphone.

**Bruno** : Ma carte?

**Voix d'homme** (*off*) : Ton téléphone.

Bruno remonte sur la boîte d'huile et donne son téléphone à la main qui le prend puis disparaît.

Bruit du volet qu'on lève.

**Voix d'homme** (*off*) : Quand tu n'entends plus le bruit de voiture, tu sors. Pas avant, compris?

**Bruno** : Oui. L'enfant est là?

On entend le son du moteur de la voiture, des bruits de portières; puis la voiture qui sort du garage, qui manœuvre et s'éloigne. Bruno se baisse pour lever le volet, passe en dessous.

48. INT./EXT. – GARAGE ADJACENT/COUR – JOUR

Bruno est entré dans le garage. Au fond, endormi dans un petit relax, Jimmy, toujours habillé de son burnous et de son drap. Près du relax, un biberon de lait. Bruno se baisse pour prendre l'enfant, veut prendre le biberon puis le laisse là, se relève, fait quelques pas, s'arrête pour placer l'enfant contre son torse, sous sa veste qu'il ferme, sort du garage et marche.

**Un homme** (*off*) : Hé!

Bruno s'est retourné vers l'homme qui est apparu de derrière le mur d'un garage mais il a continué de marcher.

**L'homme** (*off*) : Attends!

Bruno continue de marcher; l'homme, environ vingt-cinq ans, le rattrape, est à sa hauteur.

**L'homme** : On voudrait te voir demain matin à neuf heures, ici dans la cour.

**Bruno** (*qui continue de marcher*) : J'te connais pas.

L'homme lui met la main sur l'épaule pour l'arrêter. Bruno veut faire un écart mais l'homme le retient par le cuir de la veste. Bruno, qui tient toujours l'enfant, n'insiste pas.

**L'homme** : L'enfant, faut que tu nous le rachètes.

**Bruno** : J'ai rendu l'argent.

**L'homme** : On en a perdu le double. On va trouver un arrangement. Viens demain ici à neuf heures. D'accord?

**Bruno** : D'accord<sup>21</sup>.

---

21. *Au dos de nos images*, p. 292-294.

On le voit, malgré la rencontre du visage et la réponse à son appel qu'il a effectuées en revenant sur sa décision et en réussissant à racheter l'enfant, Bruno demeure un sujet pour lequel toute aventure (y compris la rencontre d'Autrui et la délivrance de l'encombrement par soi dans l'Éros) retourne au Même, en aventure d'un destin qui, concrètement, est de voler pour soi ou de voler pour d'autres.

### *La trans-substantiation*

Pour pouvoir rembourser les cinq mille euros de supplément au rachat de Jimmy, Bruno demande à Steve, un jeune homme de sa bande de petits voleurs, de l'aider, avec son scooter, à « faire un coup ». Bruno a en vue une commerçante avec son sac à provisions. « Il marche derrière elle, se rapproche, et soudain lui arrache son sac à provisions et court vers le scooter qui l'attend un peu plus loin et démarre<sup>22</sup>. » Une longue poursuite s'engage lors de laquelle Steve est capturé par la police.

85. EXT./INT. – SALLE D'ATTENTE/COMMISSARIAT – JOUR

Bruno pousse une porte, entre dans une salle d'attente avec un guichet. Il n'y a personne dans la salle ni derrière le guichet. Il s'assied sur une banquette et attend.

**Un policier** (*off*) : Oui ?

Bruno se lève, va vers le guichet derrière lequel se trouve le policier.

**Bruno** : Y a un garçon qui s'appelle Steve... qui s'est fait arrêter par la police, il y a une heure. Je voudrais savoir s'il est ici.

Le policier regarde un fichier près de lui.

**Le policier** : Steve... Lambion ?

**Bruno** : Oui.

**Le policier** : Il est au troisième avec l'inspectrice. Vous êtes de la famille ?

**Bruno** : Non, mais j'ai quelque chose d'important à lui dire.

---

22. *Ibid.*, p. 313.

**Le policier** : Dites-le-moi, je le dirai à l'inspectrice.

**Bruno** : Je dois lui dire moi-même.

**Le policier** (*off, décrochant le téléphone*) : Y a ici quelqu'un qui voudrait parler au garçon... non.

(*à Bruno*) Vous pouvez si c'est en présence de l'inspectrice.

**Bruno** : D'accord. [...]

87. INT. – BUREAU INSPECTRICE – JOUR

Bruno se trouve dans le bureau, derrière lui le policier a disparu en refermant la porte. Devant une table, l'inspectrice et, face à elle, Steve, assis, revêtu d'habits secs, un peu trop grands pour lui.

**L'inspectrice** (*à Bruno*) : Vous pouvez lui parler.

Un temps.

**Bruno** (*à Steve*) : J'ai ramené le scooter... il est ici devant, dans le parking du commissariat.

Un temps.

Bruno sort de son blouson les deux sachets en plastique avec les billets de banque et les pièces. Il les dépose sur la table.

**Bruno** : C'est moi.

Un temps.

**L'inspectrice** (*off*) : Vous êtes le chef?

**Bruno** : Oui.

88. INT. COULOIR/SALLE DES VISITES/PRISON – JOUR

Bruno, en tenue réglementaire de détenu, marche dans un couloir, accompagné par un gardien. Il arrive près d'une porte vitrée qu'ouvre le gardien qui se trouve de l'autre côté, dans la salle des visites. Bruno traverse la salle des visites où d'autres détenus sont assis à des tables avec leurs visiteurs. Il ralentit en approchant de la table où est assise Sonia. Il s'assied sur la banquette. Sonia se trouve de l'autre côté de la table face à lui.

Un long silence.

**Bruno** : Et Jimmy?

**Sonia** : Il va bien<sup>23</sup>.

---

23. *Au dos de nos images*, p. 321-323.

Dans la scène finale du film, les frères Dardenne montrent, avec les moyens propres au langage cinématographique, le lien étroit entre le temps, la fécondité et le pardon. Rappelons brièvement la définition de ces trois concepts chez Levinas. La vraie temporalité, c'est un drame en plusieurs temps, à la fois discontinu et infini, où le définitif n'est pas définitif. La fécondité, c'est la façon d'être autre tout en étant soi-même. Et le pardon, c'est le triomphe du temps infini de la fécondité sur le devenir tragique de l'être mortel et vieillissant :

Le temps où se produit l'être à l'infini va au-delà du possible. La distance à l'égard de l'être par la fécondité, ne se ménage pas seulement dans le réel ; elle consiste en une distance à l'égard du présent même qui choisit ses possibles, mais qui s'est réalisé et a vieilli d'une certaine façon et qui, par conséquent, figé en réalité définitive, a déjà sacrifié des possibles. Les souvenirs, à la recherche du temps perdu, procurent des rêves, mais ne rendent pas les occasions perdues. La vraie temporalité, celle où le définitif n'est pas définitif, suppose donc la possibilité, non pas de ressaisir tout ce qu'on aurait pu être, mais de ne plus regretter les occasions perdues devant l'infini illimité de l'avenir. Il ne s'agit pas de se complaire dans je ne sais quel romantisme des possibles, mais d'échapper à l'écrasante responsabilité de l'existence qui vire en destin, de se reprendre à l'aventure de l'existence pour être à l'infini. Le Moi est à la fois cet engagement et ce dégageant et dans ce sens temps, drame en plusieurs actes. Sans multiplicité et sans discontinuité – sans fécondité – le Moi demeurerait un sujet où toute aventure retournerait en aventure d'un destin. [...] Dans la paternité où le Moi, à travers le définitif d'une mort inévitable, se prolonge dans l'Autre, le temps triomphe par sa discontinuité, de la vieillesse et du destin<sup>24</sup>.

Le parcours de Bruno dans *L'Enfant*, de l'engagement dans l'écrasante responsabilité de l'existence qui vire en destin au

---

24. *Totalité et Infini*, p. 314.

dégagement du temps infini de la paternité non biologique, est décidément un parcours à la fois anti-heideggérien et proprement levinassien. De fait, ultimement il ne s'agit plus pour lui de se complaire dans la culpabilité originaire de celui qui, dans la déréliction, est toujours déjà dans l'impossibilité de choisir les possibles qu'il a sacrifiés à un moment donné, mais d'être, dans la fécondité, autre tout en étant soi-même, dans un temps pluralisé qui va au-delà du possible.

### 3. LE RELÂCHEMENT SANS LÂCHETÉ DE LA VIRILITÉ. LEVINAS ET LE FÉMINISME

Mais cette réduction de la temporalité infinie de la fécondité au rapport père-fils ne peut qu'être questionnée, du fait du trouble qui saisit le lecteur ou la lectrice de *Totalité et Infini* devant le contenu idéologique de certaines affirmations semblant ne jamais avoir été remises en question philosophiquement par leur auteur (y compris dans son œuvre de maturité). Nous pensons notamment au concept de « Féminin » (ou « féminin »). Nous allons par conséquent examiner en détail l'indéniable problème posé par le contenu idéologique du concept du « féminin » chez Levinas, ce qui nous conduira à poser la question de son dépassement philosophique possible (à l'aide de certains concepts de Barthes et de Blanchot).

Ce concept du « féminin » est, selon nous, porteur d'un contenu à la fois idéologique et ontologique. Au niveau idéologique, le féminin est associé chez Levinas (héritier en cela notamment de Léon Bloy) à la différence sexuelle et à l'éros (mais aussi à « l'enfance sans responsabilité » et la « pure vie "un peu bête" » de l'animalité<sup>25</sup>), et il l'est d'une manière toute autre que ne l'est le masculin. Au niveau ontologique, le « visage féminin » permet de mettre à nu « la matérialité la plus brutale »

---

25. Voir *Totalité et Infini*, p. 295.

de l'il y a. Rappelons un passage emblématique sur ce point décisif dans notre argumentation :

Ce mystère du féminin – du féminin, autre essentiellement – ne se réfère pas non plus à quelque romantique notion de la femme mystérieuse, inconnue ou méconnue. Si, bien entendu, pour soutenir la thèse de la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être, je me réfère volontiers aux grands thèmes de Goethe ou de Dante, à Béatrice et à l'*Ewig Weibliches*, au culte de la Femme dans la chevalerie et dans la société moderne (qui ne s'explique certainement pas uniquement par la nécessité de prêter main-forte au sexe faible), si d'une manière plus précise, je pense aux pages admirablement hardies de Léon Bloy, dans ses *Lettres à sa fiancée*, je ne veux pas ignorer les prétentions légitimes du féminisme qui supposent tout l'acquis de la civilisation. Je veux dire simplement que ce mystère ne doit pas tant être compris dans le sens éthéré d'une certaine littérature; que dans la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin<sup>26</sup>, ni son mystère, ni sa pudeur ne sont abolis. La profanation n'est pas une négation du mystère, mais l'une des relations possibles avec lui<sup>27</sup>.

---

26. Ces formules de Levinas sur le caractère prosaïque de l'apparition du féminin reprennent de manière très précise « l'impression terrifiante » que Léon Bloy attribue à l'idée de la Femme en la faisant dépendre de son sexe. Levinas doit également à Bloy l'idée vertigineuse selon laquelle la profanation du mystère n'est pas sa négation, mais qu'elle constitue une relation possible avec ce mystère. Bloy, en effet, transgressant l'orthodoxie catholique, attribue le culte de latrie, qui revient à Dieu seul, à la Femme et pousse le sacrilège jusqu'au bout en liant ce culte à la prostitution. « Par exemple, le culte, le vrai culte latrique de la femme, quelque vertueuse qu'on la suppose, pour le signe extérieur de son sexe qu'elle estime inconsciemment à l'égal du Paradis; qu'on l'imagine, ce culte, en conflit immédiat avec l'absolue nécessité de la prostitution vénale, qu'on pousse jusqu'au bout cette idée, cette conception du sacrilège et le plus fier homme tremblera devant le monstre que son esprit aura évoqué. », L. Bloy, *Lettres à sa fiancée*, p. 79.

27. *Le Temps et l'Autre*, p. 78-79.

C'est ce lien à la fois idéologique et ontologique entre le féminin et l'il y a qu'il faut préciser maintenant, en reprenant quand il y aura lieu certaines critiques féministes. Bloy et Levinas partagent assurément un dualisme fortement réducteur au sujet de la « Femme » ou du féminin. Dans les *Carnets de Captivité*, Levinas a recopié un long passage de Léon Bloy sur la « Femme » tiré des *Lettres à sa fiancée*, précédé par la note « le fond de ses idées<sup>28</sup> ». Ce passage est celui-ci :

Il n'y a pour la femme – créature temporairement, *provisoirement* inférieure, que deux manières d'être : la maternité la plus auguste ou le titre et la qualité d'un instrument de plaisir, l'amour pur ou l'amour impur. En d'autres termes, la Sainteté ou la Prostitution ; Marie-Magdeleine avant ou Marie-Magdeleine après<sup>29</sup>.

Outre le fragment, cité plus haut, du *Temps et l'Autre* où Levinas se revendique explicitement de la conception de la Femme de Léon Bloy en l'associant à « la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque » et en l'opposant au « mystère du féminin [dans] le sens éthéré d'une certaine littérature », la description du « visage féminin » dans la section IV de *Totalité et Infini* intitulée « Au-delà du visage<sup>30</sup> » est elle aussi empreinte d'une dialectique sexiste frôlant la « rape culture ». Michel Lisse a pointé avec précision cette logique du féminin chez Levinas selon laquelle « la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur<sup>31</sup> ». Ainsi écrit-il :

---

28. *Carnets de captivité*, p. 156.

29. *Lettres à sa fiancée*, p. 80.

30. Cf. *Totalité et Infini*, p. 291-295.

31. *Totalité et Infini*, p. 294.

Le féminin est à la fois le mystère et l'animal, la Vierge et l'enfant, inviolable et violable à la fois, sainte et putain<sup>32</sup>, même si ces deux derniers mots ne sont pas de Levinas [...]. D'où une logique levinassienne pour penser le féminin [...], la virginité et la perte de la virginité, la membrane et sa perforation, le respect et le désir de profanation, l'intouchable à la fois le plus pur et le plus impur<sup>33</sup>.

Alors que, de son côté, Stella Sandford remarque :

[...] it would be ludicrous to ascribe to Levinas, the man, the view that he does not believe women to have human status. Nevertheless, the implication of these texts is indeed that the feminine is opposed to the human in a way the « masculine » is not. To the extent that Levinas attaches an increasing importance to the distinction between the truly « human » in its apparent neutrality from the being of the human in his or her sexuate incarnation or the human being under the mark of sexual difference, the unequal status of the feminine and the masculine becomes more and more apparent. Only the feminine being appears in her sexuate incarnation or under the mark of sexual difference. As a consequence the human and the

---

32. Nous ignorons si Luce Irigaray pensait à Bloy dans sa lecture de Levinas. Ce qui est certain, c'est que certains passages de cette lecture, dans l'essai « Fécondité de la caresse » publié dans son ouvrage *Éthique de la différence sexuelle*, orientent la phénoménologie de l'éros vers les termes mêmes de Bloy, ainsi que vers une logique duelle opposant la chute dans l'animalité à l'élévation vers la transcendance, et argumentent ainsi *in nuce* dans le sens d'une inspiration de Levinas par Bloy : « Si l'aimée se présente et apparaît à l'amant comme paradis à ramener à l'enfance et à l'animalité, l'acte amoureux signifie profaner mais aussi faire tomber. Entraîner dans la chute. L'aimée serait ramenée à l'abîme pour que l'amant soit renvoyé au plus haut. L'acte amoureux reviendrait à toucher à la démesure du discours pour renvoyer l'aimée à la chute de l'animal ou de l'enfant, et à l'extase de l'homme en Dieu. Deux pôles infiniment écartés. Mais tel est – peut-être – le secret de l'aimée. Elle sait sans savoir que ces deux extrêmes sont intimement liés » (p. 183).

33. M. Lisse, « L'hymen de Levinas », p. 299.

masculine are conjoined in such a way that the former loses its claim to neutrality<sup>34</sup>.

Sandford insiste également sur le fait que la proposition rétrospective de Levinas, dans la Préface à *Le Temps et l'Autre* qui date de 1979, d'élargir son concept de féminité comme « différence tranchant sur les différences » à la masculinité ou à la virilité, c'est-à-dire à « la différence des sexes en général<sup>35</sup> », ne peut être réellement opérante sur un tel fond d'inégalité :

It is particularly obvious in this discussion that no reversal of genders could turn it into an abstract point about sexual difference [...] (one could not, that is, seriously say « The masculine essentially violable and inviolable, the « “Eternal masculine” is the virgin or an incessant recommencement of virginity » )<sup>36</sup>.

De la même manière, la reconnaissance par Levinas des prétentions légitimes du féminisme, dans le passage précis du *Temps et l'Autre* dans lequel il se réfère également à la conception de la Femme chez Léon Bloy, ne paraît guère convaincante à ses lecteurs, et pas seulement en raison de sa brièveté, dans la mesure où « c'est bien la femme comme “sexe faible” auquel l'homme peut prêter “main forte” qui sert de référence à Levinas pour penser le féminin. Le féminisme se trouve tout à la fois célébré, reconnu et congédié dans l'espace et le temps d'une proposition<sup>37</sup> ».

Quoi qu'il en soit de l'évolution de la pensée de Levinas de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être* sur cette question, et de l'introduction d'un élément féminin – la « maternité » – au cœur de la subjectivité éthique, Catherine Chalier et Stella Sandford

---

34. S. Sandford, « Writing as a man. Levinas and the Phenomenology of Éros », p. 54-55.

35. *Le Temps et l'Autre*, p. 14.

36. S. Sandford, « Writing as a man... », p. 53.

37. M. Lisse, « L'hymen de Levinas », p. 298.

pointent avec insistance, chacune à sa manière, le fait que la dichotomie fondamentale qui ne propose aux femmes non métaphoriques que deux alternatives – l'irresponsabilité de l'amante ou la mère protectrice – est loin d'être dépassée dans l'œuvre de maturité du philosophe. Catherine Chalièr évoque ainsi les femmes non métaphoriques « qui ne voudraient se reconnaître ni dans le visage inversé de l'amante ni dans le secours maternel<sup>38</sup> ». Elle rappelle leur droit à la parole, à choisir elles-mêmes un nom qu'elles voudraient porter, et souligne le risque persistant, dans le discours de Levinas sur la maternité comme élection d'avant tout choix au souffrir pour l'autre, d'une justification en langage philosophique d'une injustice et d'une violence qui, elles, sont bien historiques :

Il n'est guère étonnant de constater combien elles se sont elles-mêmes si souvent comprises dans l'effacement devant l'autre. Il s'agissait, en effet, pour elles, d'une élection d'avant tout choix. Mais dire cette élection, élection par le Bien auquel elles ne peuvent que répondre, c'est interrompre leur silence sur la question. L'histoire dit aussi, très simplement, mais très violemment cette fois, qu'elles n'avaient effectivement pas le choix. Les consacrer femmes fut les consacrer détentrices d'un corps qu'elles n'avaient pas à dire puisqu'il était offrande<sup>39</sup>.

Catherine Chalièr n'en demeure pas moins levinassienne quand elle propose aux femmes une correction de cet ultime sens du féminin dans le cadre de l'éthique levinassienne en tant qu'éthique du visage sans métaphore – le Dire qui ne dit mot étant également, pour le dernier Levinas, le dessaisissement par les femmes de « toutes les métaphores » opérées sur elles<sup>40</sup>. Ni Vierge Marie, ni même Béatrice, la femme doit aussi entendre son nom dans l'utopie éthique, là où se dit le

---

38. C. Chalièr, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, p. 35.

39. *Ibid.*, p. 44-45.

40. *Ibid.*, p. 45.

langage comme justice et résistance au Même. Pour ce faire il importe d'en finir avec un effacement d'elles-mêmes derrière des métaphores qu'elles n'ont pas choisies<sup>41</sup>.

Stella Sandford formule, quant à elle, une critique radicale de l'ensemble du projet philosophique de Levinas en tant que justification philosophique, et plus précisément phénoménologique, d'une *métaphysique* de l'Éros. Elle affirme en particulier que dans *Autrement qu'être* la maternité ne représente pas une véritable alternative à la signification du féminin dans *Totalité et Infini*<sup>42</sup> : « Once this community, and the wisdom of love that informs it, appear in *Otherwise than Being*, the trope of maternity drops out, much as the feminine ceases to play a role in *Totality and Infinity* after the elaboration of fecundity as fraternity<sup>43</sup>. » Qui plus est, bien que Levinas substitue le terme de « parenté » à celui de « paternité », cette parenté ne représente pas une véritable parenté féminine alternative :

Levinas's text has not been able to effect or install an alternative feminine parenté because ultimately maternity must and does give way to paternité, that is, to the law of the father. Maternity, indeed,

---

41. Cf. *ibid.*, p. 44-45.

42. Nous laisserons ici de côté le lien entre le féminin et l'hospitalité, également présent dans *Totalité et Infini*, de même que son interprétation derridienne. Notons seulement que Derrida tente une interprétation « féministe » de ce motif, que Michel Lisse résume en ces termes, dans son étude « L'hymen de Levinas », p. 301 : « Derrida montre que le propos de Levinas génère deux lectures possibles : soit une hyperbole androcentrique, marquée par une vision du féminin orientée du point de vue masculin, soit une hyperbole féministe qui tiendrait la féminité comme condition de possibilité de l'accueil en général, de l'hospitalité absolue, donc comme « l'origine pré-éthique de l'éthique » (J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 83) ». Derrida ayant tendance à comprendre le point de vue masculin comme celui de quelqu'un qui « écrit comme un homme » au sens biologique du terme, il faut préciser que chez Levinas il s'agit plutôt d'une position *idéologique* qui peut également être partagée par un individu de sexe féminin. Cf. à ce propos S. Sandford, « Writing as a man... », p. 62.

43. S. Sandford, « Writing as a man... », p. 91.

as associated with the particularity of the feminine, is outside of any parenté when this is understood, as paternity is, as the institution of a universal order of the human, of sociality, community and philosophy<sup>44</sup>.

Mais le rapprochement entre philosophie comme « sagesse de l'amour au service de l'amour » et paternité, dont le contenu idéologique du concept de féminin constitue la face cachée, ne constitue cependant pas – ce sera notre propre argument – la seule approche de la philosophie dans l'œuvre de Levinas. On y trouve également, surtout dans les œuvres tardives telles que *Autrement qu'être* ou *De Dieu qui vient à l'idée*, une détermination *subversive* de la philosophie, irréductible à toute idéologie y compris au contenu idéologique de la différence sexuelle, et que l'on peut qualifier de littéraire, à la suite de l'interprétation de Levinas par Maurice Blanchot.

En effet, malgré l'indéniable contenu idéologique du concept de féminin chez Levinas, les descriptions du féminin, dans leur dimension « littéraire » au sens blanchotien, sont à l'origine d'un retour de l'il y a qui menace de manière radicale l'institution de l'éthique comme philosophie première. Pour le dire de manière inverse et plus précise, la littérature comme forme ambiguë du langage en tant que multiplicité irréductible – puisque, chez le dernier Levinas, la force littéraire de sa pensée est marquée par l'ambiguïté entre il y a et illéité, entre Dire et Dit, entre raison et scepticisme – échappe à toute récupération par une dualité entre le masculin et le féminin qui se ramènerait en réalité à l'unité duelle du privilège masculin. C'est ainsi que l'ambiguïté, élevée au rang de méthode dans l'œuvre tardive de Levinas et pratiquée avec tant de joie<sup>45</sup>, réintroduit dans le discours philosophique une rupture à l'égard de tout système,

---

44. *Ibid.*, p. 92.

45. Dans « Difficile éthique! », G. Bensussan propose d'élargir « le pouvoir d'équivocation » auquel les analyses de Levinas de l'érotique dans *Totalité et Infini* « donnent une extension hyperbolique » à l'ensemble des

rupture qui déjoue toute dualité, y compris la dualité de la différence sexuelle. Maurice Blanchot a proposé dans *L'écriture du désastre* une interprétation semblable de l'ambiguïté comme méthode philosophique faisant droit à la résistance à l'ordre qu'incarne la littérature :

[Demeure] la question toujours à questionner : « Le multiple se ramène-t-il à deux ? » Une réponse : qui dit deux ne fait que répéter Un (ou l'unité duelle), à moins que le deuxième terme, en tant que l'Autre, ne soit l'infiniment multiple ou que la répétition de l'Un ne le maintienne que pour le dissiper (peut-être fictivement). Il n'y a donc pas deux discours : il y a le discours et il y aurait le discours dont nous ne savons presque rien, sinon qu'il échappe au système, à l'ordre, à la possibilité, y compris la possibilité de parole, et que peut-être l'écriture le met en jeu là où la totalité s'est laissée excédée<sup>46</sup>.

Simon Critchley propose lui aussi une interprétation blanchotienne de l'ambiguïté de la littérature chez Levinas. Il se pose la question rhétorique suivante : « Is literature ever decisively overcome in the establishment of ethics as first philosophy<sup>47</sup> ? » La réponse est bien sûr négative. La littérature en tant que forme ambiguë du langage faisant alterner signifiante et non-signifiante, il y a et illéité, Dire et Dit, raison et scepticisme, n'est jamais dépassée de manière linéaire par l'éthique comme philosophie première. Si, malgré les présupposés idéologiques, voire métaphysiques, jamais remis en question philosophiquement (en particulier le contenu idéologique du concept de féminin qui associe ce dernier avec l'éros et la différence sexuelle, et s'oppose ainsi à l'humain d'une autre manière que ne le fait le concept de masculin), Levinas continue à exercer

---

méta-conceptualités de l'éthique levinassienne. Cette équivoque étendue est pratiquée, selon lui, « avec un vrai bonheur » ; cf. p. 9.

46. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 203-204.

47. S. Critchley, « Il y a – Holding Levinas's hand to Blanchot's Fire », p. 79.

sur nous une sorte de fascination qui nous fait en quelque sorte partager son emportement, la raison en est la dimension radicalement littéraire de sa pensée, au sens que donne à la littérature un Barthes ou un Blanchot : cette littérature qui « frappe les choix idéologiques [...] d'une sorte d'irréalisme inconséquent<sup>48</sup> ». C'est que dans « l'espace » de cette ambiguïté pratiquée avec un vrai bonheur et sans aucune limite objective – pensons notamment, dans *De Dieu qui vient à l'idée*, à l'ambiguïté entre Dieu et l'il y a, ou bien à l'ambiguïté entre le bien et le mal dans « le sombre paradoxe de la méchanceté de Dieu » – nous pouvons toujours remettre en question l'ensemble des choix idéologiques de Levinas.

Ce qui, de la même manière, continue à nous fasciner chez Levinas, c'est cette écriture qui nous captive et nous fait éprouver toute l'ambiguïté de l'expérience de la littérature au sens blanchotien (expérience qui est métaphysiquement et idéologiquement « neutre » sans pour autant être impersonnelle) :

Might not the fascination (a word favoured by Blanchot) that Levinas's writing continues to exert, the way that it captivates us without our ever feeling that we have captured it, be found in the way it keeps open the question of ambiguity, the ambiguity that defines the experience of language and literature itself for Blanchot, the ambiguity of the Saying and the Said, the skepticism and reason, of the il y a and illeity, that is also to say – perhaps – of evil and goodness<sup>49</sup>?

La question demeure cependant ouverte de savoir si dans cette expérience de l'ambiguïté de la littérature, expérience du neutre au sens blanchotien, qui abandonne toute idéologie et toute métaphysique du féminin, l'on n'a pas perdu également la transcendance elle-même, elle qui est pourtant si caractéristique

---

48. R. Barthes, *Œuvres complètes*, t. 3, p. 47.

49. S. Critchley, « Il y a – Holding Levinas's hand to Blanchot's Fire », p. 80.

du style de la pensée levinassienne... Blanchot répondrait sans doute, et à bon droit, que l'expérience du neutre, infiniment multiple, échappe également à la récupération par le couple conceptuel formé par l'immanence et la transcendance<sup>50</sup>. Une telle lecture blanchotienne permet, selon nous, de libérer effectivement le sujet de l'action « faible » de la dimension idéologique inhérente à l'idée de virilité relâchée, et ouvre le champ de l'étude du sujet de l'action éthique « faible » à une *identité de genre infiniment multiple*. Par son insistance sur la logique du tiers exclu, le dernier Levinas nous permettrait alors de transcender véritablement la dichotomie homme/femme au profit de la multiplicité infinie des identités de genre LGBTQ+.

#### 4. LA SUBJECTIVITÉ UTOPIQUE. LEVINAS ET BLOCH

L'ambiguïté ontologico-idéologique du couple masculin/féminin traverse également, nous semble-t-il, d'autres couples conceptuels présents chez Levinas, notamment celui de la dichotomie jeunesse/vieillesse. Il faut noter à ce propos que la jeunesse « absolue » qui caractérise la subjectivité dans *Totalité et Infini* par le biais des concepts de fécondité et de pardon (qui représentent bien deux manières d'agir dans la mesure où ils marquent un recommencement) est, dans *Autrement qu'être*, en quelque sorte d'avance absorbée par la lucidité de la vieillesse dans laquelle « l'action (est) d'avance récupérée dans le savoir qui la guide<sup>51</sup> ». Ceci étant dit, il faut immédiatement ajouter que l'autrement qu'être n'est bien évidemment ni un

---

50. Cf. *ibid.*, p. 87 n. 35 : « Blanchot's reservations on the subject of whether the neuter can be described as transcendent should be noted here. In *The Infinite Conversation*, he writes: "One of the essential traits of the neutral, in fact, is that it does not allow itself to be grasped either in terms of immanence or in terms of transcendence, drawing us into an entirely different sort of relation" (p. 463) ».

51. *Humanisme de l'autre homme*, p. 42.

savoir, ni une lucidité, mais une « vieillesse<sup>52</sup> » extrême du sujet. Non sans forcer quelque peu le trait et retourner ainsi le discours d'*Autrement qu'être* contre lui-même, on peut identifier cette lucidité de vieillesse empêchant l'action de se déployer, ce « savoir » méfiant à l'égard de tout geste inconsidéré, au thème de la « liberté finie » empêchant la subjectivité éthique non seulement d'agir, mais également d'avoir des projets : « la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme un projet<sup>53</sup> ». Il est symptomatique de ce refus de penser la subjectivité comme sujet de l'action que la jeunesse soit un thème quasiment absent d'*Autrement qu'être* et que lorsqu'il apparaît, à deux reprises seulement, l'action ne soit jamais attribuée au sujet mais uniquement au visage et à sa « jeune » épiphanie<sup>54</sup>, tandis que dans *Humanisme de l'autre homme* c'est l'humanité de l'homme et la subjectivité du sujet elles-mêmes qui sont qualifiées de « jeunes<sup>55</sup> ».

Chez Ernst Bloch, dont la philosophie sociale a largement inspiré Levinas, notamment dans *Dieu, la mort et le temps* et dans *Humanisme de l'autre homme*, la jeunesse constitue l'un des lieux « les plus propices au nouveau<sup>56</sup> », la condition et à la fois la force de l'œuvre et de son caractère utopique : « La productivité intellectuelle, la création sont particulièrement pleines de non-encore-conscient, c'est-à-dire d'une jeunesse qui s'épanouit dans l'acte créateur ; et tout acte créateur présuppose cette jeunesse, qui l'active sans cesse<sup>57</sup>. » D'autre part, cette

---

52. Sur cette « vieillesse » du sujet, voir *Autrement qu'être*, p. 93 : « La subjectivité du sujet est précisément ce non ressaisissement, un accroissement de la dette au-delà du *Sollen*. Adversité ramassée dans la corporéité susceptible de douleur dite physique, exposée à l'outrage et à la blessure, à la maladie et à la vieillesse, mais adversité dès la fatigue des premiers efforts du corps ».

53. *Autrement qu'être*, p. 194.

54. Cf. *ibid.*, p. 144-145.

55. Cf. *Humanisme de l'autre homme*, p. 112-113.

56. M. Bloch, *Le principe espérance*, t. 1, 1976, p. 145-146.

57. *Ibid.*, p. 148-149.

jeunesse ne précède pas seulement l'œuvre, mais elle accompagne également l'acte créateur et, même une fois achevée, l'œuvre continue à en porter la trace : « La jeunesse se survit, pendant la production et même après, et quand l'œuvre est achevée, elle est encore sensible à l'audace qui n'avait l'appui d'aucune garantie, à la témérité de son anticipation<sup>58</sup>. »

L'alternance dans différents textes de Levinas de la jeunesse absolue et de l'extrême vieillesse du sujet agent montre bien que la subjectivité levinassienne est une subjectivité écartelée entre son origine et son *telos*<sup>59</sup>, et que la description de la subjectivité éthique dans *Autrement qu'être* doit être complétée par l'esquisse d'une subjectivité utopique que nous trouvons dans *Humanisme de l'autre homme* et dans les cours sur *La mort et le temps*. Si cette double intrigue marque une désidentification et une non-coïncidence du sujet vraiment humain avec lui-même et si elle le prive ainsi de tout lieu en le « pourchassant hors le noyau de sa substantialité<sup>60</sup> », elle implique également une équivoque temporelle qui fait éclater la présence à soi subjective en temporalité diachronique de l'intrigue éthique (un passé

---

58. *Ibid.*, p. 149.

59. Nous reprenons en cela le schéma proposé par Miguel Abensour lorsqu'il articule l'État, l'éthique et la justice chez Levinas. Cf. M. Abensour, p. 75 : « [...] placer l'État, [...] l'installer dans un espace pluridimensionnel où il se trouve en quelque sorte écartelé entre l'intrigue extraordinaire dont il procède et la fin qu'il poursuit qui n'est autre que la justice, comme si l'effectivité présente de l'État était subordonnée en amont et en aval à des instances qui, par nature, le surplombent et le dépassent. Dans cette perspective, l'État est en permanence soumis à un double questionnement en vue de décider de sa légitimité. » Nous transposons ici ce schéma au sujet lui-même grâce à une analogie entre le moi et l'État esquissée par Levinas lui-même. Cf. à ce propos M. Abensour, p. 76 : « Tout se passe comme si Levinas, au nom d'une analogie qui reste à explorer, esquissait un parallèle entre le moi enfermé dans son égoïsme, replié sur lui-même dans son égoïsme, et l'État recentré sur la logique hégémonique qui lui est propre, celle d'une institution destinée à persévérer dans son être et à se reproduire ». Cf. également *Autrement qu'être*, p. 250-251.

60. *Autrement qu'être*, p. 222.

qui ne fût jamais présent) et temporalité de l'eschatologie sans espoir pour soi (un avenir qui ne sera jamais présent).

Ce que nous tenterons d'aborder à travers la description de la « naissance latente – jamais présence ; excluant le présent de la coïncidence avec soi<sup>61</sup> » du sujet dans cette double intrigue, ce sera la possibilité d'envisager un sujet agent qui ne serait ni l'origine ni le *telos* de sa propre action. C'est que l'intrigue éthique ne constitue pas *l'origine* de l'action à proprement parler et que « l'action pour un monde qui vient » n'est pas non plus une finalité au sens du but à atteindre que le sujet se serait fixé : « Naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté ; fraternité ou complicité pour rien, mais d'autant plus exigeante qu'elle se resserre, sans finalité et sans fin. Naissance du sujet dans le *sans-commencement* de l'anarchie et dans le *sans-fin* de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait<sup>62</sup>. »

Nous voudrions déceler ici – et ce sera certes contre la lettre d'*Autrement qu'être* – dans la gloire de l'infini le sens même de la subjectivité utopique, de cette « subjectivité comme dédicace à un monde à venir<sup>63</sup> » dont il est question dans le cours que Levinas consacra en avril-mai 1976 au rapport entre la mort et le temps dans la pensée d'Ernst Bloch.

Levinas appelle « Œuvre » l'action comme réalisation de l'au-delà du possible, dans une certaine générosité sans égard pour les possibles, qui évite à la fois toute chasse aux mérites et tout nihilisme<sup>64</sup>, et qui se caractérise par une certaine imprudence de jeunesse et, en même temps, par une patience différant les fruits de l'action aboutie. L'Œuvre, définie comme action pour un monde sans moi, pour un temps « par-delà l'horizon de mon temps<sup>65</sup> », telle qu'esquissée dans *Humanisme de l'autre*

61. *Ibid.*, p. 219.

62. *Ibid.* Nous soulignons.

63. *Dieu, la mort et le temps*, p. 114.

64. Cf. *Humanisme de l'autre homme*, p. 44.

65. *Ibid.*, p. 45.

*homme*, permet précisément de penser la subjectivité agissante autrement que selon les coordonnées de la conscience en tant que conscience d'un possible et selon celles d'un savoir-pouvoir<sup>66</sup>. En d'autres termes, cette approche utopique de l'action que Levinas doit à la philosophie de l'espérance d'Ernst Bloch présente l'avantage d'affranchir la pensée de l'action du triple poids qui pèse sur elle dans *Autrement qu'être* : au lieu de creuser toujours davantage l'abîme entre la passivité et l'activité, jusqu'à des « possibilités conceptuelles extrêmes<sup>67</sup> », elle permet plutôt de tenter un dépassement de cette dualité (donc de concevoir un « en deçà de l'action et de la passion<sup>68</sup> ») par une subjectivité utopique dont l'œuvre pourra être dite distincte de l'action au sens fort, autrement dit au sens du « fait de commencer, c'est-à-dire d'exister comme origine et à partir d'une origine vers l'avenir<sup>69</sup> » :

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. L'avenir pour lequel une telle action agit, doit, d'emblée, se poser comme indifférent à ma mort. L'œuvre, distincte à la fois de jeux et de supputations, c'est l'être-au-delà-de-ma-mort. [...] Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un temps sans moi<sup>70</sup>.

Si la naissance de la subjectivité a ainsi uniquement lieu de manière latente chez Levinas, c'est-à-dire si le sujet ne commence jamais à proprement parler, c'est que *l'immémorial* remplace l'origine de l'existence de ce sujet, et que *l'utopie* remplace la téléologie de l'action : « Comme l'immémorial à la

---

66. Cf. *Autrement qu'être*, p. 132.

67. *Ibid.*, p. 97.

68. *Ibid.*, p. 173.

69. *Humanisme de l'autre homme*, p. 79.

70. *Ibid.*, p. 45.

place de l'origine, c'est l'infini qui est la téléologie du temps<sup>71</sup> ». La subjectivité est dès lors incessamment soumise à une double remise en question, subjectivité comme responsabilité « pour ce qui n'a pas commencé en moi<sup>72</sup> » et subjectivité comme action faible pour un monde sans moi. Pour ce qui concerne le statut de cette subjectivité utopique vis-à-vis du monde, à cet « espoir véritable dans le sujet » répond un « espoir véritable dans l'objet<sup>73</sup> », selon l'expression de Bloch, l'espoir constituant « non seulement une propriété fondamentale de la conscience humaine », mais aussi une « détermination fondamentale au sein même de la réalité objective tout entière<sup>74</sup> ». L'esquisse levinassienne de l'œuvre comme action – en laquelle l'agent renonce à être le contemporain de l'aboutissement cette action – se limite certes au pôle subjectif de cette tendance vers un monde meilleur. Néanmoins, la référence à Bloch au cœur de cette esquisse d'une philosophie de l'action-pour-un-monde-nouveau contient en filigrane une philosophie de l'être-au-monde tout autre que celle (encore trop heideggerienne sans doute) qui est développée dans *Autrement qu'être* par le biais de l'entrée du tiers et de son articulation à l'excès du pour-l'autre comme culpabilité originaire.

L'un des enjeux de ce chapitre étant de repenser, autrement que Heidegger dans *Être et Temps* et que Levinas dans *Autrement qu'être*, la possibilité et sa réalisation dans l'action. Il nous faut maintenant revenir à ces deux catégories telles qu'elles ont été conceptualisées dans l'utopie « concrète » d'Ernst Bloch, principalement dans le premier et le troisième tome de son chef-d'œuvre, *Le Principe Espérance*. Comment articuler dans la subjectivité utopique le souhait, la volonté et leur réalisation dans la décision et l'action ? Tout d'abord, on peut souhaiter bien des choses, il n'y a que l'embarras du choix,

---

71. Dieu, la mort et le temps, p. 127.

72. *Autrement qu'être*, p. 200.

73. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. 1, p. 14.

74. *Ibid.*

mais on ne peut en vouloir qu'une à la fois ; comment dès lors relier l'indécision caractéristique du souhait à une pensée de l'agir qui ne serait pas hostile aux souhaits orientés vers l'avenir ? Nous partirons de la critique heideggérienne du « pur souhait », pour tenter, avec Bloch, une réhabilitation du statut du souhait orienté vers l'avenir articulant la pensée utopique à une philosophie de l'action.

On sait la plus constante des critiques adressées traditionnellement à la pensée utopique en général, à savoir celle qui stigmatise son irréalisme foncier et qui la présente « comme l'expression de rêveries chimériques, sans possibilité de réalisation dans le monde réel<sup>75</sup> ». L'une des conséquences de cet irréalisme serait la nature, au fond, *non politique* d'une utopie telle que celle de Thomas More, qu'il faudrait comprendre comme recherche d'un ailleurs afin de fuir une situation historique vécue comme sans issue. Comme l'écrit Yves-Charles Zarka : « on comprend pourquoi l'utopie en ce sens n'est pas politique : elle ne comporte aucune réflexion sur les moyens de parvenir à la fin pourtant recherchée. [...] C'est en somme ici ou ailleurs. Ne pouvant accepter les lois immorales et injustes qui déterminent la politique ici, Thomas More a pensé l'Utopie, l'ailleurs<sup>76</sup> ». Nous estimons néanmoins que l'utopie « concrète » d'Ernst Bloch échappe dans une large mesure à cette critique traditionnelle, même si elle reste discrète (mais non muette) sur les moyens de la réalisation de « l'espoir véritable<sup>77</sup> ».

---

75. S. Broca « Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch », p. 11.

76. Y.-C. Zarka, « Il n'y a plus d'ailleurs », p. 3-7.

77. Mentionnons seulement, sans la développer ici, la deuxième grande critique de la pensée utopique, développée notamment par Hans Jonas. On a pu écrire à juste titre qu'elle voit dans l'utopie « une tentation totalitaire, en mettant en avant les fantasmes d'un homme parfait et d'une société réconciliée qu'elle charrie » (S. Broca, « Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch », p. 11). Le titre de l'ouvrage de Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, n'est d'ailleurs pas sans référence polémique au *Principe Espérance*.

Mais avant de tenter une réhabilitation de l'utopie eu égard à ce reproche d'irréalisme, il faut préciser la position de Bloch vis-à-vis de cet exact inverse de l'irréalisme qu'est la pensée hostile aux souhaits orientés vers l'avenir. Cette pensée n'éprouve, on s'en doute, qu'aversion envers l'utopie; Bloch la voit notamment à l'œuvre chez celui qu'il qualifie tour à tour, avec fougue, d'existentialiste réactionnaire, de petit-bourgeois, de phénoménologue animal, de subjectiviste pourri, de nihiliste profasciste, de philosophe du déclin et du désespoir fanfaron, voire même d'ange (de la mort) « soucieux non pas d'apporter le réconfort, mais de concilier et de se vouer à la propagande du monde fasciste du capitalisme tardif, du monde de la mort<sup>78</sup> »... En bref, Heidegger. Nous nous contenterons à ce sujet de pointer deux motifs profondément anti-utopiques (du moins selon Bloch) chez le philosophe de l'être.

Le premier motif a trait à l'articulation du souhait à la compréhension des possibilités réelles, c'est le problème du « pur souhait ». Dans *L'Être et le Temps*, Heidegger analyse le « pur souhait » comme ce qui « entraîne l'incompréhension des possibilités existant *en fait*<sup>79</sup> » :

Souhaiter est une modification existentielle du pro-jet compréhensif de soi, telle que celui-ci dans la déchéance de la déréliction, se borne simplement à rêvasser sur ses possibilités [...] sans que ces possibilités soient saisies par la préoccupation, voire même sans que leur accomplissement soit envisagé ou attendu<sup>80</sup>.

Le second motif anti-utopique repéré par Bloch chez Heidegger se situe au niveau de l'articulation entre l'action, la mort et le temps. Contrairement à Heidegger, qui pense le temps à partir de la mort et pour qui l'angoisse de la mort est

---

78. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 3, p. 298.

79. C'est nous qui soulignons.

80. M. Heidegger *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, p. 195.

la « constitution fondamentale du *Dasein* humain<sup>81</sup> », Bloch nous permettrait (selon le mot de Levinas) de penser la mort à partir du temps et de l'œuvre ou, pour être plus précis, du temps de l'œuvre : « L'angoisse serait, selon l'auteur du *Principe Espérance*, dans sa visée première la mélancolie de l'œuvre inachevée<sup>82</sup>. »

Revenons maintenant au problème du « pur souhait » que nous avons esquissé plus haut. L'ontologisation de l'utopie opérée par Bloch, sur laquelle nous allons nous arrêter plus en détail par la suite, se trouve selon nous à l'origine de l'interprétation que fait Bloch de ce problème. Cette interprétation, fort différente voire opposée à celle de Heidegger, comporte deux aspects.

*Premièrement*, Bloch assume la critique de l'irréalisme foncier de l'utopie et dit préférer le risque de ce que Heidegger nomme « rêvasser » sur des possibilités à celui de « l'aversion à n'importe quel mode de manifestation optative<sup>83</sup> » dont témoigne, à son estime, l'ontologie fondamentale par certains de ses aspects :

Le *wishful thinking* a toujours discrédité l'utopie, aussi bien sur le plan politique et pratique que dans toutes les autres manifestations optatives ; comme si toute utopie ne pouvait être qu'abstraite. Il est incontestable que dans l'opération utopique abstraite, la fonction utopique atteste un manque inévitable de maturité, n'étant encore supportée par aucun sujet solide et ne se rapportant encore à aucun réel possible. Privée de tout contact avec la tendance réelle vers l'avant, vers un Mieux, il lui est facile de faire fausse route. Toutefois le manque de maturité (dans la rêverie exaltée) de cette fonction utopique non développée est presque moins suspect que la platitude philistine essentiellement occupée du Donné [...], qui

---

81. *Ibid.*, p. 13.

82. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 120.

83. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, p. 177.

non seulement [rejette] en bloc, mais aussi [méprise] tout ce qui [touche] de près ou de loin à l'anticipation<sup>84</sup>.

Quel que soit le risque que le pur souhait tourne, pour ainsi dire, en rond, il vaut mieux, selon Bloch, courir ce risque que de vouer d'avance la possibilité d'une vie meilleure au réalisme plat essentiellement occupé par les « limites du Donné accessible<sup>85</sup> ». Bloch, lecteur critique de Heidegger, tente donc en premier lieu de réhabiliter le « pur souhait ». Mis à part le risque de nihilisme porté par une critique trop hâtive du pur souhait en tant qu'il serait coupé des possibilités existant en fait, une réhabilitation de ce dernier est également nécessaire pour une autre raison, à savoir pour affronter les difficultés de l'œuvre. Lorsque la réalisation d'un rêve rencontre des difficultés à se poursuivre, le rêve éveillé sur les possibilités multiples et éclatantes peut inciter à l'action et à la poursuite de l'œuvre, et en général, à la poursuite d'une vie meilleure. Citons le bel exemple de l'architecte que prend Bloch :

L'architecte, [...] doit, avant de connaître son plan, l'avoir projeté, il doit avoir anticipé la réalisation de ce projet dans une vision éclatante, dans un rêve tourné vers l'avant qui l'incite résolument à l'action. Cette construction en pensée sera d'autant plus nécessaire que le projet considéré, anticipé par l'homme, à la différence de l'araignée ou de l'abeille, se révélera téméraire, voire rebutant dans l'instant<sup>86</sup>.

Notons au passage que cette approche de l'œuvre de l'architecte (mais qui peut également s'appliquer à d'autres œuvres de l'esprit : picturales, musicales, poétiques, ou encore celles de la pensée<sup>87</sup>) correspond parfaitement à la définition donnée par Levinas de l'« Œuvre » dans sa différence avec l'action – une

---

84. *Ibid.*

85. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, p. 96.

86. *Ibid.*, p. 98.

87. Cf. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 3, p. 299.

définition que Levinas doit probablement à Bloch lui-même, mais qu'il radicalise en lui donnant une portée éthique. L'action ne constitue une véritable œuvre que si elle agit pour l'avenir, pour des choses lointaines, Levinas dirait même pour l'au-delà du possible, pour l'au-delà-de-ma-propre-mort, et non seulement pour des possibilités existant *en fait*.

*Deuxièmement*, l'autre motif qui sépare clairement Bloch de Heidegger quant à l'articulation du souhait aux possibilités réelles est le rapport entre la mort et le temps. Contrairement à Heidegger, Bloch envisage toujours la mort à partir du temps et lui ôte ainsi son caractère tragique, sans pour autant la réduire à une simple étape à franchir dans l'histoire du salut individuel, comme tend à le faire le christianisme. Selon Bloch, il faut penser la mort dialectiquement, dans le cadre formé par le souhait orienté vers l'avenir et par l'œuvre, en tant que renoncement à être le contemporain de l'aboutissement son l'action. La mort représente certes, dans la réalité, une « anti-utopie suprêmement dure<sup>88</sup> », mais on peut toujours envisager une « exterritorialité » par rapport à elle, car la mort n'a aucun pouvoir sur « la surabondance vitale qui est en l'homme en tant qu'encore Non-fait<sup>89</sup> ». C'est pourquoi l'angoisse la plus forte que ressent le sujet agent – qui est conçu chez Bloch, comme chez Levinas, sur le modèle de l'artiste – n'est pas celle de la mort, mais celle

de ne pas pouvoir mener à bien son œuvre. [Car] [l]a mort anéantit non seulement l'homme tout entier, mais elle atteint une cible plus précise en lui ôtant le crayon de la main. C'est ce qui fait naître un souhait particulièrement brûlant : celui de faire progresser la tâche du jour suffisamment loin pour qu'elle échappe à la nuit de la mort<sup>90</sup>.

---

88. *Ibid.*, p. 319.

89. *Ibid.*, p. 324.

90. *Ibid.*, p. 303.

Le souhait orienté vers l'avenir incarné dans l'œuvre, cet être-au-delà-de-ma-mort, peut ainsi, en tant que renoncement à être le contemporain de l'aboutissement de l'action, échapper à la mort. Mais une interrogation pourrait demeurer pendante : cet être-au-delà-de-ma-mort, « exterritorial » par rapport à elle, n'est-il pas précisément un bel exemple de ce que Heidegger appelle le « pur souhait », ou le « rêvasser sur ses possibilités », dans la mesure où en dépassant ainsi l'imminence de la mort, nous priverions bel et bien le « pur souhait » de son critère de rectification principal, la compréhension des possibilités existant *en fait* ?

La question du critère de rectification du « pur souhait » constitue justement le deuxième aspect de la critique blochienne du « nihilisme » de Heidegger. Comme nous l'avons déjà souligné, on peut souhaiter bien des choses, mais, pour que le souhait puisse devenir porteur d'exigences du type « il doit en être ainsi » ou « il faut que cela soit » et soit moteur de l'action, on ne peut vouloir qu'une chose à la fois. Or, pour l'utopie concrète la compréhension des possibilités existant en fait ne peut jouer, à elle seule, le rôle de ce critère de rectification et de transformation du pur souhait en moteur de l'action. C'est que le critère de rectification du souhait subjectif est, non pas le monde tel qu'il nous est donné, mais *le monde comme création intersubjective et sociale* et comme pur Devenir de la matière, ou pour être plus précis, « le processus du monde, qui a pour substance la matière de l'objectivement possible [et qui] est lui-même une fonction utopique<sup>91</sup> ». Autrement dit, « ce qui est important c'est que le regard chargé d'espérance et d'imagination ne soit pas rectifié à partir [d'une] conception étroite et terre à terre mais uniquement en fonction de la réalité de l'anticipation elle-même<sup>92</sup> ». Il faut noter que la différence entre le souhait et la volonté ne recoupe pas, chez Bloch, celle entre l'espérance et sa réalisation (ce qui soulignerait

---

91. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, p. 215.

92. *Ibid.*, p. 178.

l'irréalisme de la philosophie de l'espérance et lui donnerait des accents tragiques), mais que la volonté elle-même émane, d'une certaine façon, de l'espérance. Le souhait, quant à lui, constitue l'énergie de la volonté, sans laquelle cette dernière n'aurait pas la force d'agir et de dépasser ou de surpasser le Donné : « L'espérance serait plate si elle n'était soutenue par la force d'un Moi et d'un Nous. L'espérance consciente-sue n'a rien de mou, une volonté émane d'elle et exige : il doit en être ainsi, il faut que cela soit<sup>93</sup>. »

Par conséquent, dans le cadre de la pensée de l'« utopie concrète » il est possible de souhaiter sans vouloir : « il existe des souhaits languissants, apathiques, qui s'épuisent dans l'imagination et sont irréalisables », mais il n'y a aucun vouloir qui ne soit d'abord précédé de souhaits<sup>94</sup>. Ainsi est réévalué le statut du souhait dans l'approche des conditions subjectives et objectives de l'action.

L'articulation des conditions subjectives de l'action avec les conditions dites objectives est au cœur de la pensée blochienne, par le truchement de l'expression paradoxale, presque oxymorique, d'« utopie concrète », et au travers d'autres figures telles que celles de la « possibilité réelle » et de la « réalité de l'anticipation ». C'est précisément au niveau du problème de la réalisation de l'utopie que Bloch rencontre le marxisme. Ce qui importe

---

93. *Ibid.*, p. 179-180.

94. Cf. *ibid.*, p. 63-64 : « On peut donc souhaiter bien des choses, il n'y a que l'embarras du choix, mais on ne peut en vouloir qu'une ; celui qui veut a déjà jeté son dévolu, il sait ce qu'il préfère, son choix est fait. Le souhait peut être indécis en dépit de la représentation précise du but vers lequel il tend, tandis que la volonté est nécessairement progression active vers ce but ; elle se dirige vers l'extérieur et ne doit se mesurer qu'à des choses bien réelles. [...] on ne veut que ce que l'on souhaite d'abord : le souhait intéressé est la « mélodie de la pulsion », c'est elle qui libère la volonté et lui souffle ce qu'elle doit vouloir. Ainsi s'il est possible de souhaiter sans vouloir, s'il existe des souhaits languissants, apathiques, qui s'épuisent dans l'imagination et sont irréalisables, il n'y a pourtant aucun vouloir qui ne soit précédé de souhaits ».

alors à Bloch c'est très précisément que le marxisme soit « le premier à introduire la notion d'avenir dans l'approche théorique et pratique de la réalité<sup>95</sup> ». C'est donc le marxisme et non, par exemple, l'ontologie fondamentale qui fournira à l'utopie « un sol sur lequel se poser<sup>96</sup> ». Il est remarquable à cet égard qu'il s'agisse d'un sol *en mouvement* : le marxisme constitue pour l'utopie « l'outil fondamental de [son] inscription dans le réel, en ce qu'il y décèle les *tendances* en train d'éclorre, et met à jour les possibilités d'avenir enveloppées dans le présent<sup>97</sup> ».

L'espoir véritable dans le sujet répond donc à un espoir véritable dans l'objet, c'est-à-dire dans le processus du monde qui est lui-même une fonction utopique. Cette articulation de la réalisation de l'utopie au marxisme et son orientation fondamentale vers l'avenir s'explique, chez Bloch, par sa conviction qu'aucune réalisation n'est pleinement accomplie, mais qu'en toute réalisation, même portée à l'absolu, subsiste toujours une « parcelle de son rêve éveillé » – donc par sa conviction que toute réalisation tend forcément « au-delà de l'acquis, vers la possibilité d'un encore mieux<sup>98</sup> ». Le principe selon lequel toute décision impliquerait nécessairement une exclusion de l'alternative se voit donc radicalement remis en question par une semblable conception de la réalisation comme réalisation jamais pleinement accomplie du rêve *dans et par* la décision et l'action. Pour l'utopie concrète, une part de rêve demeure *dans* la décision et l'action, et cette action se produit, pour reprendre les mots de Levinas qui sont ici parfaitement appropriés, dans un « monde jamais définitif où la réalisation ne sacrifie pas de possibles<sup>99</sup> ».

---

95. *Ibid.*, p. 173.

96. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 2, p. 214.

97. S. Broca, « Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch », p. 15.

98. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, p. 228.

99. E. Levinas, « L'autre dans Proust », p. 119.

### III

## LE TRAVAIL, L'ŒUVRE ET LE TEMPS

Pour tenter de renouer avec le dialogue entre phénoménologie et marxisme, qui a été particulièrement fructueux dans les années 1960 et 1970, nous allons examiner attentivement l'une des tournures qu'il a prises, nommément la question du rapport entre *praxis* et temporalité. Nous nous référerons pour cela, en premier lieu, à *La dialectique du concret*<sup>1</sup>, œuvre maîtresse du philosophe tchèque Karel Kosík (1926-2003), penseur marxiste fortement influencé par la phénoménologie heideggérienne, et en second lieu, à *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas – pour autant que, comme nous l'avons vu, pour traiter le problème du rapport entre le temps et l'œuvre il s'inspire du marxisme utopique d'Ernst Bloch. Notons qu'à la différence de Kosík, Levinas ne se réfère que très peu à Marx lui-même et ne fait jamais explicitement dialoguer la phénoménologie et le marxisme. Néanmoins, comme nous le vérifierons, dans *Totalité et Infini* l'analyse du rapport entre le travail et la temporalité n'est pas sans éveiller un écho avec la manière dont cette question est traitée dans *La dialectique du concret*. Nous procéderons en trois temps. Dans un premier temps, nous évoquerons brièvement une critique marxiste de la temporalité du souci dans *L'Être et le Temps*, celle de Kosík dans *La dialectique du concret*. Tout

---

1. *La dialectique du concret* a été publiée la première fois en tchèque en 1963 à Prague. La traduction française date de 1970.

comme la critique de Bloch dans le chapitre précédent, mais d'une manière opposée, elle s'attache à montrer que Heidegger ne parvient pas à penser la nature réelle du temps humain et que la temporalité du souci n'est qu'une forme dérivée et réifiée de la *praxis*<sup>2</sup> en tant que rapport fondamental à travers lequel l'homme « inscrit ses significations dans le monde<sup>3</sup> ». Pour autant que le souci constitue encore une modalité de la *praxis*, il s'agit donc pour Kosík d'inverser en quelque sorte le rapport entre *praxis* et temporalité. Dans un deuxième temps, nous verrons comment la grande thèse de Kosík consacrée au travail et à la nature réelle du temps humain – selon laquelle la temporalité authentiquement humaine dérive de la *praxis* (et non pas l'inverse) – se trouve être étonnamment soutenue, en partie du moins, par Levinas. De fait, dans *Totalité et infini* et plus précisément dans la partie portant sur la constitution de la sphère de l'intériorité et de l'économie, le travail joue, nous le montrerons, un rôle clé dans le rapport de l'homme à la temporalité : c'est lui qui permet de maîtriser l'avenir indéterminé de l'élément dans lequel baigne le sujet de la jouissance qui demeure à la merci du seul « souci du lendemain » n'ouvrant à aucun avenir proprement humain. La distinction, aussi importante pour Bloch que pour Kosík et Levinas, entre le travail, d'un côté, et l'œuvre ou la création, de l'autre (lesquelles constituent en quelque sorte un travail révélateur de leur auteur), nous permettra enfin de nous pencher sur les rapports entre l'approche éthique et l'approche politique de la distinction si chère à Hannah Arendt entre l'action morale et la fabrication matérielle.

---

2. Voir *La dialectique du concret*, p. 52 n. 4.

3. *Ibid.*, p. 164.

## 1. LA TEMPORALITÉ DU SOUCI

Nous avons étudié dans le chapitre précédent la critique blochienne du motif du souhait dans *L'Être et le Temps*. Bloch voit dans « l'existentialisme réactionnaire » et son concept de préoccupation le rejet d'un avenir authentique et de l'anticipation nécessaire pour pouvoir agir. En un mot, selon son interprétation, la temporalité du souci est celle d'un *futur méprisé*. Pourtant, ne pourrait-on pas répondre à cette critique par l'évocation du projet compréhensif de soi qu'est le souci, et de la temporalité de ce même souci qui accorde un privilège à l'avenir comme dimension fondamentale du temps ? Mais il n'en est rien car c'est justement le souci, et le privilège que l'analyse du souci confère à l'avenir, que Kosík soumet à une critique marxiste pour laquelle les concepts existentialistes ne sont qu'une transcription idéaliste et romantique des concepts révolutionnaires et matérialistes. Le souci n'est dès lors qu'une forme dérivée et réifiée de la *praxis*, et la temporalité du souci n'est plus que celle d'un futur fétichisé. L'essentiel de l'analyse du souci dans son rapport au temps dans *La dialectique du concret* s'énonce ainsi :

Pour le souci, ce n'est pas le présent « serré de près » qui est l'existence authentique, mais le décalage, puisque le souci est toujours en avance sur le présent. Le souci ne révèle pas la nature réelle du temps humain. Le futur, de par lui-même, n'est pas le dépassement du romantisme ou de l'aliénation. En un certain sens, il est même un dépassement illusoire de l'aliénation : « vivre dans le futur » et « anticiper », c'est d'une certaine manière nier la vie : l'individu soucieux ne vit pas dans le présent, mais dans l'avenir, et comme il nie ce qui est et anticipe ce qui n'est pas encore, sa vie se déroule dans le vide, c'est-à-dire l'inauthentique, en oscillant entre une « résolution » aveugle et une « attente » résignée<sup>4</sup>.

---

4. K. Kosík, *La dialectique du concret*, p. 52.

Mais ne pourrait-on formuler la même critique dénonçant la fétichisation du futur à l'utopie concrète de Bloch et à son insistance sur la réalité de l'anticipation ? Pour répondre à cette question, il faut rappeler certains aspects de la différence décisive entre la *praxis* et le souci, partagée par des marxistes tels que Bloch et Kosík. Alors que le souci se rapporte à un monde statique, à une réalité achevée et constituée, à un univers de l'appareillage achevé et à la manipulation de celui-ci<sup>5</sup>, le « monde de la *praxis* humaine est [selon Bloch et Kosík] la réalité objective et humaine dans son élaboration, dans sa production et sa reproduction<sup>6</sup> ». Si l'individu soucieux peut, dans la modification existentielle, modifier à la limite son attitude vis-à-vis du monde, et par là participer à la destruction du pseudo-concret du monde quotidien aliéné, il ne peut toutefois aucunement transformer le monde. En d'autres termes, Kosík ne nie pas le fait que la modification existentielle « dévalorise le quotidien avec son aliénation<sup>7</sup> » et qu'elle réalise ainsi authentiquement l'individu, mais il condamne vigoureusement le fait que, à suivre Heidegger, l'individu nie la signification révolutionnaire de son action, ce qui veut finalement dire que la modification existentielle en tant que telle n'est « qu'un choix historique ayant un contenu social de classe bien déterminé<sup>8</sup> ». Inutile de préciser qu'un pareil reproche de la négation de la signification révolutionnaire de l'action peut difficilement être fait à Bloch qui, lui, insiste sur le fait que le marxisme donne à son utopie concrète « un sol sur lequel se poser<sup>9</sup> », et qui ne cesse de rappeler la nécessité d'un rapport dialectique entre les deux grands courants du marxisme : le courant « chaud » qui veut repérer les conditions de création du radicalement nouveau, et le courant « froid » qui

---

5. Cf. *ibid.*, p. 51.

6. *Ibid.*, p. 50.

7. *Ibid.*, p. 60.

8. *Ibid.*, p. 61.

9. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 2, p. 214.

critique du point de vue matérialiste la société contemporaine, les idéologies et les conditions économico-sociales. L'« utopie concrète » et la « réalité de l'anticipation » blochiennes ne fétichisent donc pas le futur, et ce dans la mesure précise où elles sont inséparables d'un marxisme qui constitue l'outil fondamental de leur inscription dans le réel.

Après avoir montré que le souci est une forme réifiée et dérivée de la *praxis* et que la temporalité du souci est celle d'un futur inauthentique – un futur méprisé, selon Bloch, et fétichisé, selon Kosík – il faut analyser maintenant de plus près le rapport entre *praxis* et temporalité. On a vu que, d'après Kosík, c'est le travail et non le souci qui fonde la nature réelle du temps humain. C'est un point déterminant. Mais il est tout aussi déterminant, dans notre optique d'un dialogue entre marxisme et phénoménologie, de relever qu'on trouve chez cet autre grand disciple et critique de Heidegger qu'est Levinas, des arguments établissant l'existence d'un même lien étroit entre travail et temps humain. Dans *Totalité et Infini* en effet, le travail joue un rôle clé dans la constitution de l'intériorité et de l'économie, dans la mesure où il maîtrise le « souci du lendemain », avenir indéterminé non encore humain, qu'éprouve le moi de la jouissance en se rapportant à l'élémental. Rappelons brièvement la façon dont le travail ouvre la possibilité d'un temps humain dans la section « Intériorité et économie » de *Totalité et Infini*.

## 2. TRAVAIL ET NATURE RÉELLE DU TEMPS HUMAIN.

### LEVINAS ET LE MARXISME

Ce que Levinas appelle l'« existence économique » permet au moi de la jouissance inquiet du lendemain de dépasser l'insécurité de l'immédiateté de la jouissance par la possession des choses arrachées à l'élément. La jouissance est l'immédiateté du baigner dans les éléments sans qu'elle puisse prendre une quelconque distance par rapport à ce dont elle vit. Or, cette

absence de distance entre le moi de la jouissance et son environnement élémental, qui n'est pas encore un monde, constitue pour le moi une menace car, en se livrant aux éléments le moi risque d'y être totalement englouti et de se perdre ainsi dans l'anonymat de l'être caractérisé par son indigence. Si l'on prend au sérieux cette menace de désintégration du moi, une question se pose : comment envisager une quelconque distance au sein de l'immanence pure définie par l'impossibilité de prendre distance ? Levinas s'est d'ailleurs posé lui-même cette question : « Comment au sein d'une vie qui est vie de..., qui jouit d'éléments et qui se préoccupe de surmonter l'insécurité de la jouissance, se produirait une distance<sup>10</sup> ? »

Un premier élément de réponse concerne le rapport du moi de la jouissance à l'élément, rapport que nous pourrions décrire comme ambivalent. Dans la mesure où le moi peut en éprouver le manque, l'élément ne constitue pas seulement une immanence pure, mais il est en même temps à l'origine d'une première transcendance. D'où l'ambivalence de la jouissance. Levinas l'écrit explicitement : « Il faut que dans l'être séparé, la porte sur l'extérieur soit à la fois ouverte et fermée<sup>11</sup>. » Elle est fermée puisque la jouissance est par définition égoïste et solitaire, mais elle est ouverte puisque la réflexivité sensible de la jouissance se heurte au souci du lendemain. C'est cette inquiétude née au sein de la réflexivité sensible de la jouissance qui incitera le moi de la jouissance immédiate à se construire une habitation : « La jouissance extatique et immédiate à laquelle – aspiré en quelque façon par le gouffre incertain de l'élément – le moi a pu se livrer, s'ajourne et se donne un délai dans la maison<sup>12</sup>. » Le moi suspend ainsi sa jouissance pour bâtir les quatre murs d'une demeure qui constitue sa réponse à son inquiétude devant le manque éventuel des éléments. Or, la demeure, même si elle protège le moi de l'incertitude

---

10. *Totalité et Infini*, p. 165.

11. *Ibid.*, p. 158-159.

12. *Ibid.*, p. 167-168.

du rapport à l'élément, ne signifie pas pour autant un anéantissement de son rapport avec les éléments : « La demeure reste, à sa façon, ouverte sur l'élément dont elle sépare. À la distance, par elle-même ambiguë, à la fois éloignement et rapprochement, la fenêtre enlève cette ambiguïté pour rendre possible un regard qui domine [...]. Les éléments restent à la disposition du moi – à prendre ou à laisser<sup>13</sup>. »

L'habitation est ainsi la condition de l'ajournement de ma jouissance, elle permet de jouir de choses que je possède et que j'arrache par là à l'élément : « L'élément se fixe entre les quatre murs de la maison, se calme dans la possession<sup>14</sup>. » Dans l'existence économique il s'agit donc de prolonger la jouissance, de donner un délai à une jouissance immédiate originairement dépourvue de toute dimension temporelle. Certes, l'habitation consiste à retarder la jouissance, mais en vue de donner à cette jouissance égoïste et solitaire un avenir prévisible.

Par opposition à la jouissance qui, dans le souci du lendemain, se heurtait à un avenir imprévisible, la possession des choses dans une maison, leur mise en réserve, permet de disposer de cet avenir. Levinas appellera ce mouvement de prise, d'acquisition des choses et de leur transport dans la maison, le *travail* : « Le travail maîtrise ou suspend *sine die* l'avenir indéterminé de l'élément. En se saisissant des choses, en traitant l'être de meuble, de transportable dans une maison, il dispose de l'imprévisible avenir où s'annonçait l'emprise de l'être sur nous<sup>15</sup>. » Le travail en tant qu'achèvement de la structure de la séparation opère ainsi un renversement décisif : l'emprise de l'être exercée sur nous par l'élémental est dépassée par le travail en tant qu'il opère une saisie sur l'élémental. Cette saisie est à l'origine de la possession, non plus d'éléments, mais de choses, qui en tant que meubles, par exemple, sont transportées dans la maison. Le travail et l'habitation sont ainsi étroitement

---

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 169.

15. *Ibid.*, p. 172.

liés et ils constituent deux moments d'un même mouvement, qui est celui de la *possession*. Le travail effectue cette prise de possession et la maison en est, d'une part, la condition (être séparé c'est demeurer quelque part) et, d'autre part, le terme de son mouvement centripète (les choses dont on dispose sont mises en réserve dans la maison). Le moi, qui dans l'intériorité est pure jouissance, pure sensibilité, et qui se heurte à l'emprise de l'être sur lui, acquiert ainsi dans l'économie un chez soi et devient celui qui s'approprie les choses. L'organe privilégié de ce mouvement d'acquisition sera la main. Levinas pose donc que le travail est le destin propre de la main : « La main comprend la chose non pas parce qu'elle la touche de tous les côtés à la fois (elle ne la touche pas de partout), mais parce qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité, mais maîtrise, domination, disposition, [...]. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit, mais le tient loin des lèvres<sup>16</sup>. »

Cette capacité de l'homme à repousser la satisfaction immédiate de ses besoins importe au premier chef pour notre propos. C'est elle que Levinas appelle *travail* et qu'il considère être à l'origine de la maîtrise du temps. Kosík, quant à lui, développe exactement le même motif, tout en l'enrichissant de la dimension de la différence anthropologique, qui demeure implicite chez Levinas :

Dans le travail et par son moyen, l'homme *domine* le temps (alors que l'animal en est dominé), car une créature capable de résister à la satisfaction immédiate de ses besoins et de les repousser « activement » fait du présent une fonction de l'avenir et tire les leçons du passé, c'est-à-dire *découvre dans son action la tridimensionnalité du temps comme dimension de son être*<sup>17</sup>.

---

16. *Ibid.*, p. 173-174.

17. K. Kosík, *La dialectique du concret*, p. 140.

Dans le débat que Kosík mène avec l'existentialisme, l'idée selon laquelle le travail fonde le temps humain a encore une autre conséquence qui a trait au rapport entre l'homme comme être temporel et l'homme comme être conscient de sa mortalité. Aux antipodes de Heidegger, qui pense le temps à partir de la mort, Kosík pense la mort à partir du temps (pensé lui-même à partir de la *praxis*) et soutient que l'homme est conscient d'être mortel parce que le travail lui ouvre un avenir au terme duquel seulement il voit sa mort. « En fait, l'homme ne se sait mortel que parce qu'il divise le temps sur la base du travail, comme faire objectif et élaboration de la réalité humaine et sociale. Sans le faire objectif, dans lequel le temps se divise en futur, présent et passé, l'homme ne pourrait pas *savoir* qu'il est mortel<sup>18</sup>. » On retrouve une structure analogue chez Bloch et Levinas : contrairement à Heidegger, pour lequel l'angoisse de la mort est la « constitution fondamentale du *Dasein* humain<sup>19</sup> », Bloch et Kosík conduisent, estime Levinas, à penser la mort à partir du temps et de l'œuvre ou, pour être plus précis, à partir du temps de l'œuvre ; aussi écrit-il : « L'angoisse serait, selon l'auteur du *Principe Espérance*, dans sa visée première la mélancolie de l'œuvre inachevée<sup>20</sup>. » Le glissement opéré ainsi de la question du rapport du travail au temps à celle du lien entre l'œuvre et le temps, est loin d'être anodin. En effet, la distinction entre les modalités de la *praxis* que sont le travail et l'œuvre (qui est le résultat de la création) est essentielle aussi bien pour Levinas que pour Kosík, mais pas de la même manière. Alors que pour Levinas cette distinction demeure purement éthique, Kosík, lui, militant communiste et marxiste phénoménologue, retrace la genèse politique et historique de la différence entre ces deux concepts (qui dans l'idéal ne font qu'un).

---

18. *Ibid.*, p. 142.

19. M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 13.

20. *Dieu, la mort et le temps*, p. 120.

### 3. TRAVAIL, ŒUVRE ET DÉSCŒUREMENT

On se souvient que la célèbre analyse de l'« œuvre » dans *Humanisme de l'autre homme* conduit à distinguer cette notion à la fois de l'action et du travail et à la concevoir dès lors comme une action « faible » agissant pour un monde sans moi, pour un temps « par-delà l'horizon de mon temps », voire comme une réalisation d'un au-delà du possible en laquelle l'agent renonce à être le contemporain de l'aboutissement de son action. Cette analyse n'est pas sans rappeler le concept d'œuvre chez Hannah Arendt, pour autant qu'il s'inscrit dans la trilogie travail – œuvre – action. L'œuvre est précédée dans l'évolution de la pensée de Levinas par le concept d'« œuvre » (avec un œ minuscule cette fois) dans *Totalité et Infini*, et, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, la distinction entre ces deux concepts est avant tout éthique.

Pour ce qui concerne la méthode par laquelle Levinas instruit l'approche éthique de cette distinction, on peut dire que la démarche du phénoménologue de formation qu'il est consiste à dépasser le travail en tant mouvement centripète de l'intériorité constituant l'économie, par l'œuvre en tant mouvement centrifuge du Même vers l'Autre constituant l'éthique. D'une manière générale cette méthode peut être qualifiée de trans-phénoménologique, dans la mesure où, si la phénoménologie existentielle classique met l'accent sur l'intentionnalité portant nos projets, Levinas rompt une telle phénoménologie en insistant dans ses analyses de l'action humaine sur ce qui dépasse les seules possibilités de la conscience, autrement dit sur l'œuvre éthique en tant que l'au-delà des projets d'une conscience intentionnelle. Le trans-phénomène concret dans lequel mes intentions, mes possibilités, mes projets, mon temps, s'inversent en l'au-delà de tout projet, est celui de la *fécondité* et de sa temporalité discontinue et infinie : l'enfant est à la fois notre œuvre et une façon d'entrer dans le temps de l'Autre. Or, une lecture attentive des deux passages consacrés au concept d'œuvre, jointe à l'analyse des sources respectives

auxquelles Levinas fait écho, permet de pointer dans l'œuvre du philosophe une rupture avec la phénoménologie profondément différente de la rupture éthique maintes fois relevée, et par là même une autre stratégie d'abandon du sol de la phénoménologie existentielle heideggérienne. Dans la mesure où cette autre rupture avec la phénoménologie consiste à souligner le rôle fondamental de l'extériorisation, de l'objectivation et de la *praxis*, nous pourrions l'appeler une rupture *marxiste* – puisque aussi bien, si l'on songe au marxisme phénoménologique de Kosík, « la réalité n'est pas le système de mes significations et ne se transforme pas conformément aux intentions que je donne à mes projets. C'est par son action que l'homme inscrit ses significations dans le monde et façonne une structure signifiante de son univers<sup>21</sup> ».

Nous pouvons dès lors suivre la trace d'éléments marxistes dans *Totalité et Infini*. Comme nous allons le voir, les passages consacrés à l'« œuvre » reprennent des motifs de l'ontologie des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx, tels que développés notamment par Kosík dans sa *Dialectique du concret*. Si, dans cette analyse des motifs marxistes transphénoménologiques chez Levinas, nous nous référons de manière privilégiée à Karel Kosík, ce n'est pas par hasard, mais c'est bien parce que la critique du souci heideggérien comme forme réifiée de la *praxis* ne permettant pas de penser un avenir authentique, telle qu'opérée par Kosík, rappelle à bien des égards le « souci du lendemain » du deuxième chapitre de *Totalité et Infini* intitulé « Intériorité et économie » – un souci qui caractérise la jouissance baignant dans l'élément, dont l'avenir indéterminé ne peut être maîtrisé que par le travail. Dans le chapitre qui suit nous allons étudier plus avant la distinction entre le travail et l'œuvre, telle qu'elle est établie par le phénoménologue inspiré par le jeune Marx et le marxiste inspiré par la phénoménologie heideggérienne (et,

---

21. *La dialectique du concret*, p. 156.

dans son œuvre tardive, inspiré de plus en plus aussi par la pensée de Levinas). Nous verrons également qu'au fondement de la solution que Levinas apporte à ce problème, se trouve – ce sera notre hypothèse – une distinction nette, absolument non marxiste mais bien plutôt arendtienne, entre l'action (et la parole) morale et la fabrication matérielle.

Levinas thématise le concept d'« œuvre » dans la partie économique de son anthropologie, c'est-à-dire dans la deuxième section de *Totalité et Infini* intitulée « Intériorité et économie », plus précisément, avons-nous dit, dans le chapitre sur la demeure, où le travail est considéré comme l'accomplissement de la sphère de l'économie. Le travail achève dans l'économie la séparation de l'intériorité, séparation qui n'a pu se produire de manière accomplie dans la sphère de la jouissance et de l'élémental, puisque le fait de baigner dans l'élément ne permet pas une véritable séparation – dont la position en un lieu constituera l'aspect positif. « La jouissance livrée aux éléments qui la contentent mais l'égarant dans le "nulle part" et la menacent – s'en retire dans une demeure<sup>22</sup>. » En d'autres termes, « se séparer, ne pas rester solidaire d'une totalité, c'est positivement être quelque part, dans la maison, économiquement<sup>23</sup>. »

Levinas reprend ainsi à sa façon la thèse marxiste de la primauté de l'économie, à condition bien sûr de la comprendre de manière appropriée – ce qui voudra dire (pour citer à nouveau le marxisme phénoménologique de Kosík) que « la primarité de l'économie ne dérive pas d'un degré plus élevé de réalité de certains produits humains, mais de la signification première de la *praxis* et du travail dans l'élaboration de la réalité<sup>24</sup> ». Mais la proximité de l'anthropologie de *Totalité et Infini* avec celle de Marx ne s'arrête pas là, puisque Levinas partage également avec ce dernier la conviction selon laquelle

---

22. *Totalité et Infini*, p. 190.

23. *Ibid.*

24. *La dialectique du concret*, p. 75.

le travail a une signification décisive pour l'établissement de la différence anthropologique. Selon l'anthropologie développée dans *Totalité et Infini*, en effet, seul un être travaillant et économique est capable de se libérer de la nécessité de l'élément et de maîtriser ainsi l'avenir auquel le moi de la jouissance se heurte comme à un souci du simple lendemain et donc comme à un avenir imprévisible, et d'accéder par conséquent à toute la tridimensionnalité du temps humain. Or, voici une citation de la *Dialectique du concret* qui dit très précisément ce rapport entre le travail et le temps dans le deuxième chapitre de *Totalité et Infini* :

Dans le travail et par son moyen, l'homme domine le temps (alors que l'animal en est dominé), car une créature capable de résister à la satisfaction immédiate de ses besoins et de les repousser « active-ment » fait du présent une fonction de l'avenir et tire les leçons du passé, c'est-à-dire *découvre dans son action la tridimensionnalité du temps comme dimension de son être*<sup>25</sup>.

La différence entre la position de Levinas et celle du marxiste Kosík réside dans le fait que, si l'extension potentiellement infinie des possibilités d'assouvir les besoins que permet le travail et l'existence économique, à la différence de la plongée pré-économique dans les éléments, représente bien l'une des conditions nécessaires de la différence anthropologique, il n'en reste pas moins que, pour Levinas, ce n'est pas une condition *suffisante* pour la constitution d'une humanité véritable. Autrement dit, le travail, la fabrication des choses, sont nécessaires pour surmonter l'indigence qu'apporte à l'existence l'incertitude du lendemain et, de manière générale, pour surmonter le « pessimisme de la dérélition<sup>26</sup> », mais en fin

---

25. *Ibid.*, p. 132.

26. Le travail constitue certes, pour Levinas, un remède actif à la dérélition, dans la mesure où il effectue le passage de la jouissance instantanée à la fabrication des choses et où il se réfère toujours à l'habitation et

de compte, le travail à lui seul ne produit pas un changement réellement qualitatif dans la constitution de l'humain, car il réduit à nouveau au Même ce qui se donne d'abord comme Autre. Aussi est-il impossible de distinguer clairement l'existence économique de l'existence animale<sup>27</sup> : « Mais le travail lui-même, grâce auquel je vis librement, m'assurant contre l'incertitude de la vie, n'apporte pas à la vie sa dernière signification. Il devient aussi ce dont je vis. Je vis de tout contenu de la vie – même du travail qui assure l'avenir. Je vis de mon travail comme je vis d'air, de lumière et de pain<sup>28</sup>. »

Malgré cette différence qualitative, la proximité de l'anthropologie de Levinas avec celle de Marx se retrouve sur une question centrale. En effet, lorsqu'il thématise le fruit du travail des hommes – l'œuvre, Levinas recourt à un type de questionnement qui ne peut que paraître familier aux lecteurs des *Manuscrits de 1844*. Ce type de questionnement consiste à demander dans quelle mesure les œuvres *rèvelent* leur auteur et dans quelle mesure on est en droit d'accorder à tout producteur

---

à l'économie (qui suppose d'ailleurs l'accueil d'autrui) : « Le pessimisme de la déréliction n'est pas irrémédiable – l'homme tient entre ses mains le remède de ses maux et les remèdes préexistent aux maux » (*Totalité et Infini*, p. 156). Néanmoins, le travail peut jouer ce rôle positif contre le néant de l'avenir uniquement s'il ne se réduit pas à l'indigence totale de la condition prolétarienne. : « Le cas limite où le besoin s'impose par-delà la jouissance, la condition prolétarienne condamnant au travail maudit et où l'indigence de l'existence corporelle ne trouve ni refuge, ni loisir chez soi, c'est là le monde absurde de la *Geworfenheit* » (*ibid.*, p. 156). Cette double critique de la déréliction est, au fond, marxiste et n'est pas sans rappeler les passages de *La dialectique du concret* ou du *Principe espérance* où Kosík et Bloch montrent, chacun à sa manière, que malgré les exemples tirés de l'univers patriarcal de l'antique mode de vie allemand, l'auteur de *L'Être et le Temps* décrit en réalité la problématique du monde capitaliste moderne du xx<sup>e</sup> siècle; cf. notamment K. Kosík, *La dialectique du concret*, p. 41-42 et E. Bloch, *Le principe espérance*, t. 3, p. 298.

27. Cf. *Totalité et Infini*, p. 191 : « L'existence économique (tout comme l'existence animale) – malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible – demeure dans le Même. Son mouvement est centripète. »

28. *Ibid.*, p. 156.

une faveur largement accordée aux artistes, à savoir la faveur de « pouvoir se réaliser dans son œuvre, et donc de pouvoir conjoindre sa *poièsis* et sa *praxis* vitale<sup>29</sup> ». Aussi Levinas est-il amené à poser la question la plus déterminante : « l'œuvre ne manifeste-t-elle pas cette intériorité au-dehors ? N'arrive-t-elle pas à percer l'écorce de la séparation ? Les actions, les gestes, les manières, les objets utilisés et fabriqués, ne racontent-ils pas leur auteur<sup>30</sup> ? ». Les raisons pour lesquelles une telle unité du travail et de la création révélant son auteur est recherchée ne sont cependant pas exactement les mêmes chez Levinas et dans le marxisme. Alors que dans le marxisme cette unité est celle de la *praxis* humaine, dans l'anthropologie philosophique de Levinas l'unification repose sur la tension irréductible entre l'œuvre en tant que modalité du travail (et de l'économie) et la signification du langage, qui constitue une transcendance.

À suivre l'analyse de l'ontologie de la *praxis* proposée par Kosík dans sa *Dialectique du concret*, il vient que cette unité est également pensée à partir du modèle de l'artiste et qu'elle est fondée, en faisant fond sur les analyses de Marx, sur la détermination de l'homme comme producteur, autrement dit comme homme dont la vie trouve véritablement sa « signification humaine et sociale<sup>31</sup> » lorsqu'il « s'auto-produit objectivement dans la production de son objet essentiel toujours déjà social<sup>32</sup> ». Kosík prend l'exemple de l'artiste à l'époque de la Renaissance, concrètement l'exemple de Botticelli :

Dans la Renaissance, la création et le travail constituent encore une unité, du fait que le monde humain naît dans la transparence, comme la Vénus de Botticelli jaillit de l'écume de la mer dans une nature printanière. La création est noble et exaltante. Entre le

---

29. P. Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx. Auto-production, travail aliéné et capital*, p. 51.

30. *Totalité et Infini*, p. 191.

31. K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 154.

32. P. Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx*, p. 83.

travail, comme création, et les produits les plus sublimes du travail, il existe un lien direct : ces œuvres révèlent leur auteur, qui se situe au-dessus d'elles ; elles n'expriment pas seulement ce qu'il est déjà, mais tout ce qu'il peut encore devenir<sup>33</sup>.

Levinas, pour sa part, reprend la question de la présence et de l'absence du créateur dans son œuvre, mais à la différence du jeune Marx et de Kosík, il ne l'articule pas à la distinction entre la création artistique et le travail, en tant qu'ils constituent deux modalités de la *praxis*, mais sur une problématique plus générale : celle du rapport entre la *praxis* et le langage. L'homme est alors dit être, certes, présent dans son œuvre, puisque l'œuvre raconte son auteur, mais cela se produit « seulement (si les objets utilisés et fabriqués) ont revêtu la signification du langage qui s'institue par-delà les œuvres<sup>34</sup> » – et l'on sait que Levinas entend par langage la présence vigilante d'autrui, l'expression où l'homme « peut “porter secours” à sa propre manifestation<sup>35</sup> ».

Or une telle conception du rapport entre œuvre et langage, selon laquelle toute œuvre doit, pour demeurer humaine, être doublée par le langage qui permet à l'homme d'assister à sa propre manifestation, a pour conséquence, d'une part, que l'occurrence de l'œuvre comme expression de l'esprit vivant est un événement très éphémère et rare, d'autre part, que cette expression vivante ne peut survivre, comme « lettre morte », que grâce à l'ouvrage qui, lui, n'a aucun lien avec la révélation de l'agent dans la parole et l'action. Cette déhiscence de la

---

33. K. Kosík, *La dialectique du concret*, p. 75.

34. *Totalité et Infini*, p. 191.

35. *Ibid.*, p. 332. Lorsque Levinas thématise dans *Totalité et Infini* le rapport entre le discours et l'éthique, il fait maintes fois référence au passage du *Phèdre* de Platon, où ce dernier distingue l'ordre objectif et impersonnel de la vérité qui s'établit dans les écrits et (pour reprendre les mots de Levinas) « la raison dans un être vivant, “discours vivant et animé”, discours ainsi “capable de se défendre lui-même” », *Totalité et Infini*, p. 70, citant *Phèdre* 276a et 267e.

révélation de soi dans la parole et de l'ouvrage, lors de la réification de l'œuvre d'art ou de l'œuvre philosophique, a été décrite de manière très précise par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, au chapitre IV intitulé « Œuvre » :

La réification qui a lieu dans l'écriture, la peinture, le modelage ou la composition est évidemment liée à la pensée qui l'a précédée, mais ce qui fait de la pensée une réalité, ce qui fabrique des objets de pensée, c'est le même ouvrage qui, grâce à l'instrument primordial des mains humaines, construit les autres objets durables de l'artifice humain [...]. Cette réification, cette matérialisation, sans laquelle aucune pensée ne peut devenir concrète doit toujours être payée, et [...] le prix en est la vie elle-même : c'est toujours dans la « lettre morte » que « l'esprit vivant » doit survivre<sup>36</sup>.

Levinas partage avec Arendt la conviction selon laquelle il faut strictement séparer l'action morale et la parole, d'une part, et la fabrication matérielle et l'ouvrage, de l'autre. Dans *Totalité et Infini*, c'est le Discours, défini comme une action sans violence, qui constitue cette action morale. Néanmoins, malgré ce présupposé commun aux deux auteurs, il faut souligner que la conception levinassienne de l'action et du langage diffère de celle d'Arendt sur deux points importants. Le premier pourrait être qualifié de politique, et le second de phénoménologique. *Premièrement* donc, pour Arendt, l'apparition de la *personne* dans l'action et la parole a lieu dans la sphère publique, politique, ce qui est contraire à la séparation stricte qu'effectue Levinas entre l'éthique comme relation de face-à-face avec l'autre homme et la justice comme relation médiatisée au Tiers qui fonde seulement la sphère politique. *Deuxièmement*, la découverte de la personne ne constitue en rien, pour Arendt, la découverte d'une intériorité qui précéderait la sphère publique ; ce qu'on ne peut dire de l'opposition levinassienne entre *l'expression* (par

---

36. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 189.

laquelle l'homme peut porter secours à sa propre manifestation) et *l'œuvre* (par laquelle l'homme est approché par l'État de telle manière qu'il se trouve à la fois trahi et inclus par lui). En effet, dans la mesure où Levinas souligne qu'approcher l'homme uniquement à travers ses œuvres publiques signifie mal comprendre, méconnaître et trahir son « secret<sup>37</sup> » publiquement incommunicable, il remet en question l'identification phénoménologique de l'être et de l'apparaître opérée par Arendt.

Quoi qu'il en soit de ce glissement de la question de l'unité de la création et du travail (Marx) vers le parallélisme, de tonalité quasi arendtienne, entre l'œuvre et l'automanifestation dans le langage, la thématique marxiste de l'ouvrage de Levinas n'en reste pas moins repérable. De même, en effet, que l'auteur est dit être toujours présent dans son œuvre et y trouver sa propre manifestation, de même, mais en inversant pour ainsi dire les polarités de valeur, Levinas estime que le travailleur s'aliène dans la production de marchandises qui ne lui appartiennent plus :

L'ouvrier ne tient pas en main tous les fils de son action. Il s'extériorise par des actes déjà en un sens manqués. Si ses œuvres délivrent des signes, ils sont à déchiffrer sans son secours. S'il participe à ce déchiffrement, il parle. Aussi le produit du travail n'est-il pas une possession inaliénable et peut-il être usurpé par autrui. Les œuvres ont une destinée indépendante du moi, s'intègrent dans un ensemble

---

37. Levinas utilise le terme de « secret » et non celui de « mystère ». Il faut bien distinguer les deux puisque le second terme évoque plutôt le sacré, un concept que Levinas cherche à éviter dans les descriptions du rapport au visage. Voir à titre d'exemple *Totalité et Infini*, p. 51 : « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret. Nous savons depuis toujours, qu'il est impossible de se faire une idée de la totalité humaine, car les hommes ont une vie intérieure fermée à celui qui, cependant, saisit les mouvements globaux de groupes humains ».

d'œuvres : elles peuvent être échangées, c'est-à-dire se tiennent (en tant que marchandises) dans l'anonymat de l'argent<sup>38</sup>.

C'est cet anonymat essentiel, par lequel l'humanité ne se comprend plus qu'à partir d'œuvres indépendantes où les hommes sont interchangeable (Levinas allant jusqu'à utiliser le terme de « substitution »), qui rend possible l'exploitation<sup>39</sup> – autre concept que Levinas emprunte à Marx.

Dans les deux passages de *Totalité et Infini* consacrés à l'œuvre, Levinas reprend donc dans les grands traits la dichotomie marxiste entre production et autoproduction<sup>40</sup> : d'un côté, l'exigence d'unité du travail et de l'expression, voire de la création de soi (avec la différence spécifique que, chez Levinas, cette révélation de soi se fait davantage par la manifestation de soi dans le langage, qui devrait accompagner toute création d'un objet matériel, que par l'œuvre elle-même) ; et, de l'autre côté, le travail aliéné, où cette unité est rompue et où les œuvres sont des marchandises alors que les ouvriers sont par essence méconnus, sinon exploités. La question qui se pose est, bien entendu, de savoir ce qui est à l'origine de la rupture du lien essentiel de l'homme avec lui-même, et comment cette rupture s'effectue. La réponse de Levinas est aussi univoque que générale : « Dans la vie politique, sans contrepartie, l'humanité se comprend à partir de ses œuvres. Humanité d'hommes interchangeables, de relations réciproques. La substitution des hommes les uns aux autres, irrespect originel (ou en d'autres termes : “mon absence de ces œuvres qui me reviennent étrangères”), rend possible l'exploitation elle-même<sup>41</sup>. » Il est intéressant de noter qu'à propos de cet irrespect de l'autre homme Levinas utilise le terme de substitution qui aura un sens radicalement différent dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : la « substitution »

---

38. *Totalité et Infini*, p. 191.

39. Cf. *ibid.*, p. 332.

40. Cf. *ibid.*, p. 191-192 et p. 331-332.

41. *Ibid.*, p. 332.

deviendra un concept éthique – et même le concept clé de l'éthique de la passivité, désignant la situation de celui qui a toujours déjà pris la place d'autrui sans l'avoir choisi ni voulu.

À notre estime, cette réponse au problème posé, selon laquelle l'exploitation serait la conséquence de la vie politique en tant que telle, reflète bien la conception levinassienne de la politique; une conception qui, aussi clairvoyante qu'elle puisse être (et le passage étudié sur l'articulation œuvre – marchandise – exploitation en témoigne bien), n'en demeure pas moins fondamentalement *abstraite*. Bien que la critique levinassienne de la politique au nom de cette sphère radicalement autre qu'est l'éthique soit nécessaire pour remettre constamment en question les tendances totalisantes au sein de tout pouvoir politique, elle ne propose cependant pas de moyens concrets permettant de bâtir une politique plus éthique. En d'autres termes, Levinas ne parvient pas – comme plusieurs critiques de poids l'ont bien montré – à articuler *une architecture positive des médiations concrètes entre l'éthique et la politique*. L'une des ces critiques est bien formulée par le philosophe post-colonialiste argentin Enrique Dussel lorsque – comme l'a opportunément écrit Fred Poché – il pose à Levinas des questions telles que : « Comment nourrir les affamés, comment rendre justice à la veuve, comment édifier un ordre économique pour les pauvres, comment reconstruire la structure de droit d'un ordre politique qui, comme une totalité fermée sur elle-même, est inhospitalière envers l'étranger<sup>42</sup> ? » Selon Dussel en effet, si l'on peut effectivement soutenir que la critique levinassienne de la politique s'articule à une architecture positive des médiations en faveur de l'Autre, c'est à la condition expresse de reconnaître que sa « phénoménologie a besoin de faire appel à d'autres traditions philosophiques, comme, par exemple, la pensée de Marx, pour expliquer l'existence historique et concrète des

---

42. F. Poché, *La culture de l'autre. Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, p. 82.

pauvres et pour trouver les médiations leur permettant de se libérer de leur pauvreté<sup>43</sup> ».

Karel Kosík, lui, reprenant le jeune Marx, apporte une réponse beaucoup plus historique et concrète, plus précise aussi, dans la description du mécanisme de l'aliénation ; une réponse qui permet peut-être mieux de trouver de réelles médiations éthico-politiques en faveur de cet autre que Levinas appelle parfois le « prolétaire », au lieu de se contenter de souligner que l'aliénation est une conséquence nécessaire de l'effectuation de la vie politique en tant que telle. Pour Kosík, ce qui « rompt [le] lien direct et sépare le travail et la création, les œuvres de leurs auteurs », c'est le *capitalisme* :

Il [le capitalisme] transforme le travail en effort fastidieux et non créateur. La création ne commence qu'au-delà du travail industriel. La création est art, tandis que le travail industriel est métier machinal, qui se répète et n'a donc qu'une valeur médiocre, sujette à une dépréciation rapide. L'homme, ce sujet et créateur de la Renaissance, est aujourd'hui dégradé au niveau d'un produit et d'une mécanique qui alimentent les chaînes de fabrication, les machines et les appareils. En perdant sa souveraineté sur le monde matériel de la production, l'homme perd aussi sa réalité<sup>44</sup>.

Kosík décrit également ce travail séparé de la création comme occupation, manipulation ou opération, effectuées par un individu qui « *a perdu* depuis longtemps déjà la conscience que cet univers est une création humaine<sup>45</sup> » :

Le travail a été fractionné en des milliers d'opérations autonomes, et chaque opération a son propre opérateur, son organe d'exécution, et ce dans la production comme dans l'administration. Le manipulateur

---

43. *Ibid.* (qui commente E. Dussel, « Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica) », p. 111-132 ici p. 115).

44. K. Kosík, *La dialectique du concret*, p. 76.

45. *Ibid.*, p. 40.

n'a pas devant les yeux l'ouvrage entier, mais seulement une partie abstraite de l'ouvrage et il ne peut, de ce fait, avoir une vision d'ensemble du travail<sup>46</sup>.

Hannah Arendt constate, elle aussi, cette séparation des producteurs d'avec leurs produits dans l'œuvre moderne. Ce qui est problématique selon elle, c'est que l'œuvre moderne ne se produit plus en réalité que selon la modalité du travail : « L'œuvre s'exécute en majeure partie aujourd'hui dans le mode du travail, de sorte que l'ouvrier, même s'il y tenait, ne pourrait pas "travailler pour son œuvre plutôt que pour lui-même", et qu'il sert fréquemment à produire des objets dont il ignore complètement la forme ultime<sup>47</sup>. »

Le peintre, théoricien de l'art et collectionneur de l'art brut, Jean Dubuffet, rejoint ce questionnement, depuis un point de vue subversif et anti-culturel, dans son livre *Asphyxiante culture*, dont la première publication date de 1968. Pour lui, ceux qui usurpent à l'artisan son œuvre sont les intellectuels ou les membres du corps culturel :

On voit ainsi un intellectuel recueillir un immense succès pour avoir présenté au corps culturel émerveillé tel objet – urinoir, porte-bouteilles – que tous les plombiers et cavistes admiraient depuis cinquante ans. Mais il ne vient à la pensée d'aucun que les plombiers et les cavistes aient eu là rôle de découvreurs. Un intellectuel seul peut avoir ce rôle. Il est à remarquer que personne ne songe non plus un instant à s'enquérir du créateur originel de cet objet<sup>48</sup>.

---

46. *Ibid.*

47. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 158. Les analyses d'Arendt s'appuient notamment sur les travaux du sociologue du travail Georges Friedmann, selon lequel les ouvriers d'une grande usine « ne savent même pas le nom ni la fonction exacte de la pièce que produit leur machine ». Voir *ibid.*, p. 159 n. 3.

48. J. Dubuffet, *Asphyxiante culture*, p. 54. Il est à noter que Dubuffet répond précisément à cette usurpation en taisant à son tour le nom de l'artiste-intellectuel usurpateur (M. Duchamp).

Si nous revenons maintenant à Levinas et à la question de savoir ce qui est à l'origine de la séparation des producteurs d'avec leurs produits, mise à part la réponse très générale selon laquelle il s'agit de la vie politique en tant que telle, nous pouvons trouver chez Levinas phénoménologue de la socialité une réponse plus précise, et qui peut presque sembler anarchisante : l'œuvre arrachée à son créateur est du domaine de l'État. « L'État qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi *mon absence* de ces œuvres qui me reviennent étrangères à travers les nécessités économiques. À partir de l'œuvre, je suis seulement déduit et déjà mal entendu, trahi plutôt qu'exprimé<sup>49</sup>. » Or, cette critique proprement « an-archique » de l'État (qui consiste à critiquer les institutions, dont l'État, à partir de la non-indifférence an-archique de la subjectivité éthique à l'altérité de l'autre homme) n'est pas en son essence anarchiste, puisque tout l'effort de l'utopie levinassienne de l'humain – utopie ne signifiant pas ici un autre lieu possible, un autre principe, mais un non-lieu, un hors-principe – consiste précisément, tout en prenant acte de l'effectivité de l'écart entre éthique et justice, à penser d'une certaine façon la socialité *dans* le social rationnel (qui implique l'État comme l'une de ses formes universelles) ; en d'autres termes, à la penser « au-delà de l'État dans l'État », selon le titre d'une nouvelle lecture talmudique. C'est que, ne pas chercher à articuler la socialité an-archique avec le social, bien que cela ne puisse se faire qu'au prix d'une trahison, ce serait, comme nous l'avons déjà souligné, frôler le nihilisme. Et inversement, ramener toute socialité au social signifierait annuler le *beau risque* de l'infini an-archique, d'où la critique levinassienne des sciences humaines ou de l'anti-humanisme qui « n'a peut-être pas raison de ne pas trouver en l'homme, perdu dans l'histoire et dans l'ordre, la trace de ce dire pré-historique et an-archique<sup>50</sup> ». Selon Levinas, il faut tenir cette

---

49. *Totalité et Infini*, p. 191-192.

50. *Ibid.*, p. 91.

dichotomie du social rationnel et de la socialité an-archique pour la dépasser. Rappelons, à titre d'exemple, le statut paradoxal de l'État, à la fois issu de la proximité (on trouve, dans la partie III du chapitre v d'*Autrement qu'être* intitulée « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir », une déduction de l'État de la proximité) et la réfutant ou la menaçant : « l'État issu de la proximité du prochain [...] est toujours sur le point d'intégrer en nous figeant et moi et mon prochain<sup>51</sup> ».

Cette parenthèse sur l'ambiguïté du statut de l'institution de l'État chez Levinas refermée, ce qui concerne l'œuvre dans son alliance avec l'État apparaît ici être sans aucune ambiguïté. Cette alliance reflète la passivité totale de l'ouvrier réduit à un produit ou à une marchandise, au point qu'on peut parler de son aliénation, au sens de son absence à ces œuvres qui lui reviennent étrangères. Dans une semblable dichotomie de la présence vivante de l'ouvrier dans son œuvre et de son absence radicale on peut aisément reconnaître la trace de ce que Jacques Derrida a nommé la « métaphysique de la présence », et l'on peut ajouter encore que la conception de l'œuvre dans *Totalité et Infini* souffre assurément d'une insistance peut-être démesurée sur le « secret » du moi – un moi qui ne saurait véritablement s'exprimer qu'au-delà de l'œuvre « morte », dans le Discours « vivant ».

Arendt décrit l'absence de l'ouvrier dans son œuvre, et donc l'absence d'un monde humain, de manière paradoxale comme résultant d'un travail « pour lui-même » et elle oppose ce dernier au travail « pour son œuvre ». Seul le second type de travail permet, selon elle, de créer dans l'ouvrage les choses durables qui forment la continuité du monde humain. Arendt, Levinas et Kosík sont tout à fait d'accord sur le fait que l'ouvrage moderne n'est plus produit que comme une modalité du travail, autrement dit sur le fait que l'artisan est massivement devenu un ouvrier qui a perdu l'unité du travail et de l'œuvre. Mais,

---

51. *Autrement qu'être*, p. 251.

lorsqu'il s'agit de trouver des moyens concrets pour retrouver cette unité perdue, plutôt que chez Arendt et Levinas (du moins dans *Totalité et Infini*) qui partagent chacun à sa manière le *présupposé métaphysique* d'une séparation absolue entre la sphère de l'action et celle de la fabrication matérielle (présupposé qui grève par avance toutes les articulations positives du travail avec l'action, du fait d'un certain rejet moral du travail considéré avant tout comme activité autocentrée), il faut plutôt se tourner vers Kosík et vers son marxisme phénoménologique.

S'agissant de l'évolution de la pensée de Levinas sur l'action et l'œuvre, on peut aisément relever l'investissement éthique de la passivité de l'ouvrier réduit à un produit, une mécanique, une machine ou un appareil – ou, dans les termes de Levinas, l'investissement éthique de la passivité de l'ouvrier méconnu, déduit seulement à partir de l'œuvre, « déjà mal entendu, trahi plutôt qu'exprimé<sup>52</sup> ». Cette passivité peut alors devenir *passion* – tiers exclu de l'activité et de la passivité – dans l'œuvre (avec un œ majuscule), ce qui signifie pour l'agent une présence somme toute paradoxale, en deçà de la présence et de l'absence. Il est important pour notre propos de constater que Kosík lui-même, trente ans après ses brillantes premières analyses de l'œuvre et du travail, dans la *Dialectique du concret*, a été conduit à opérer une sorte de tournant à la fois heideggérien et éthique ou moral, voire ontologiquement traditionnaliste<sup>53</sup>, joint à un

---

52. *Ibid.*, p. 192.

53. L'évolution intellectuelle de Kosík dans son rapport à la pensée de Heidegger est analysée de manière détaillée dans l'article de Jan Černý : « Karel Kosík and Martin Heidegger : from Marxism to traditionalism ». Černý montre dans ce texte que la *Dialectique du concret* constitue une tentative réussie d'incorporer des éléments phénoménologiques et existentialistes dans le cadre d'une philosophie de la *praxis* demeurant marxiste, ou plus précisément néo-marxiste ; et que la pensée de Heidegger ne constitue à cette période que l'un de ses éléments non-marxistes. L'auteur constate alors un tournant à la fois heideggérien et traditionnaliste, au sens d'une ontologie hiérarchique, dans l'évolution de la pensée de Kosík, notamment dans les années 1990 : « while the thinking of Martin Heidegger was just

glissement de son intérêt pour le travail créateur vers le *sacrifice*. De fait, dans le texte tardif intitulé *Le jeune homme et la mort*, Kosík se réfère explicitement à Levinas, à son analyse du « lien interne entre le sacrifice et le temps » et à ses réflexions sur la filialité et la temporalité. L'évolution intellectuelle de Kosík, dans les années 1990, vers une analyse du sacrifice qui rejoint la conception levinassienne de l'œuvre comme renoncement de l'agent à être le contemporain de l'aboutissement de son action fait signe vers une conception purement morale de l'œuvre, dont le sacrifice constitue l'emblème :

Puisque l'homme en tant que personne a perdu la religiosité (*re-ligare*), cette puissance inouïe, il n'est même pas capable d'un sacrifice libérateur, prophétique (préparant le futur), et il est ballotté par des offrandes basses et superstitieuses. Celui qui a planté une rangée d'arbres ou un arbre fruitier a misé, comme pari de sa vie, sur le futur et pour le futur et non pas pour soi. C'est seulement les descendants qui vont cueillir les fruits de son travail, de son effort, de son sacrifice. De même celui qui s'est privé pour que ses enfants puissent faire des études prépare un futur dont la récolte ne lui reviendra pas<sup>54</sup>.

On trouve dans la pensée contemporaine une tentative très significative de dépasser la dichotomie de l'acte et du sacrifice, du travail comme production de soi et de l'œuvre comme don de soi, dans le concept de « désœuvrement » de Giorgio

---

one (albeit important) non-Marxist element present within the pattern of *Dialectics of the Concrete*, the later development of Kosík's thought, especially the later phase of his work attested in the texts from the 1990's, made the Czech philosopher a Heideggerian thinker and, in a certain sense, a traditionalist whose "critical thinking" simply incorporated *some* Marxist elements». L'article analyse notamment plus avant les difficultés qu'il peut y avoir « in such an attempt to synthesize the traditionalist thought with the emancipatory aiming of a politically progressive line of thought and especially the tension between Kosík's democratism and the traditionalist hierarchical ontology ».

54. Voir K. Kosík, *Jinoch a smrt*, ouvr. p. 58 n. 39 et p. 49.

Agamben. Pour Agamben, il ne s'agit pas d'opposer à l'acte, pensé comme « accomplissement et comme manifestation de la puissance<sup>55</sup> », le don de soi, mais de « désactiver et de rendre inopérant quelque chose – un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire, mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour en permettre un usage différent<sup>56</sup> ». L'art et la politique constituent les deux modèles de cette opération paradoxale qui consiste à rendre inopérantes toutes les œuvres<sup>57</sup>. Contre Levinas et à la fois contre Marx, Agamben insiste sur le désœuvrement comme problème ontologique majeur : « Aujourd'hui, le problème ontologico-politique fondamental n'est pas l'œuvre, mais le désœuvrement, non pas la recherche fébrile et incessante d'une nouvelle opérativité, mais l'exhibition du vide permanent que la machine de la culture occidentale garde en son centre<sup>58</sup>. » Avec ce concept de désœuvrement, Giorgio Agamben vise effectivement à critiquer Marx et son analyse des formes de production : « Uniquement concentré sur l'analyse des formes de production, Marx a négligé l'analyse des formes de désœuvrement, et cette carence est certainement à la base de certaines apories de sa pensée, notamment pour tout ce qui concerne la définition de l'activité humaine dans la société sans classes. Dans cette perspective, il serait essentiel de fournir une phénoménologie des formes de vie et de désœuvrement qui procéderait de pair avec une analyse des formes de production correspondantes<sup>59</sup> ». Or, ce concept de désœuvrement est indissociablement lié chez Agamben à un certain messianisme : « Dans le désœuvrement, la société sans classes est déjà présente dans la société capitaliste, de même que, selon Benjamin, les éclats du temps messianique

---

55. G. Agamben, *Usage des corps*, p. 365.

56. *Ibid.*, p. 371.

57. Cf. G. Agamben, *Le règne et la gloire*, p. 374.

58. *Usage des corps*, p. 362.

59. *Ibid.*, p. 145.

sont présents dans l'histoire sous des formes éventuellement infâmes et dérisoires<sup>60</sup>. » C'est pourquoi nous allons consacrer notre dernier chapitre à la « communauté qui vient » (Giorgio Agamben) et au « rassemblement de la pluralité performative et incarnée » (Judith Butler). Nous serons ainsi amenés à envisager le problème de l'action faible en tant que problème éminemment politique.

---

60. *Ibid.*

## IV

### UNE ACTION POLITIQUE FAIBLE ?

#### 1. LES SUJETS TRADITIONNELS DU POLITIQUE : L'HOMME, LE CITOYEN ET LEURS DROITS

Comment décrire cette communauté qui vient et qui sera marquée par un désœuvrement essentiel ? En d'autres termes, quels sont les sujets de la nouvelle action politique faible ? Dans son analyse des différentes formes de désœuvrement, Giorgio Agamben écarte d'abord un certain nombre de concepts fondamentaux par lesquels ont été pensés jusqu'à présent les sujets du politique. Contre Marx, il insiste en premier lieu sur le fait que le travailleur ou le producteur ne seront plus les sujets de la politique à venir. Puis il s'attache à écarter d'autres figures traditionnelles de la pensée politique, tels que l'homme, le citoyen ou le peuple souverain.

Commençons par les catégories de l'homme, du citoyen et de leurs droits. Lorsqu'on évoque les droits de l'homme on ajoute souvent à ce concept l'adjectif « inaliénables ». Or, c'est précisément parce que les droits de l'homme sont pensés comme aliénables que le concept de droits de l'homme est problématique, ainsi que cela a été maintes fois démontré, dans l'époque présente, dans les siècles passés, et même dès l'instant de leur institution. Giorgio Agamben affirme que le destin des droits de l'homme est si étroitement lié à celui de l'État-nation que le déclin de l'un signifie forcément la fin de l'autre, et que, par conséquent, il est impossible de défendre

les droits de l'homme sans repenser et remettre en cause la trinité politique État-nation-territoire.

Selon Agamben, les droits de l'homme se sont manifestés au cours du *xx<sup>e</sup>* siècle, soit comme catégories vides, soit, dans le pire des cas, comme des valeurs entretenant une solidarité cachée avec les forces contre lesquelles elles devraient lutter. À l'opposé, le concept de *réfugié* lui semble remettre en question le lien étroit entre l'État, la nation et le territoire. Il semble donc permettre un renouvellement des catégories politiques, voire une nouvelle politique. Agamben propose alors d'articuler de la manière suivante le statut de réfugié aux droits de l'homme et du citoyen : plutôt que de proclamer que le réfugié a lui aussi des droits relevant des droits inaliénables de l'homme, il faut *rompre le lien* entre le concept de réfugié et celui de droits de l'homme et apprendre à chaque citoyen de l'Europe, par le biais d'une décision politique précise et certainement très ambitieuse de la part des États européens, à reconnaître *le réfugié qu'il est lui-même*. Les modalités précises de ce renversement des catégories seront décrites en ces termes :

Vu le déclin désormais inéluctable de l'État-nation et la décomposition des catégories juridico-politiques traditionnelles, le réfugié est peut-être la seule figure pensable du peuple de notre temps, la seule catégorie dans laquelle nous est donné d'entrevoir les formes et les limites d'une communauté politique à venir, du moins tant que le processus de dissolution de l'État-nation et de sa souveraineté ne sera parvenu à son terme. Il est possible que, si l'on voulait être à la hauteur des tâches absolument nouvelles auxquelles nous sommes confrontés, il faudrait nous décider à abandonner sans réserve les concepts fondamentaux par lesquels ont été pensés jusqu'à présent les sujets du politique (l'homme et le citoyen avec leurs droits, mais aussi le peuple souverain, le travailleur, etc.), et à reconstruire notre philosophie politique à partir de cette figure unique<sup>1</sup>.

---

1. *Moyens sans fins*, p. 26.

En ce qui concerne la question des réfugiés, Agamben est avant tout un grand lecteur des *Origines du totalitarisme* de Hannah Arendt, et surtout du chapitre intitulé « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme<sup>2</sup> ». Selon Agamben, la thèse sous-entendue dans le titre de ce chapitre est à prendre au pied de la lettre. Arendt montre en effet que l'idée selon laquelle les droits de *l'homme* constituent une sorte de fondement de l'être humain, auxquels s'ajoutent des droits de *citoyen* spécifiques pour un État donné, est en réalité intenable. Dans le chapitre cité des origines du totalitarisme, elle écrit : « La conception des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain comme tel, s'est effondrée dès que ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou de leurs liens spécifiques – si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes<sup>3</sup>. » Agamben développe cette remarque d'Arendt et montre que les droits de l'homme soi-disant inaliénables dépendent en réalité toujours des droits des citoyens d'un État donné. Ainsi, au cours du vingtième siècle, lorsque différents groupes d'habitants ont perdu une partie de leurs droits de citoyen, voire leur nationalité ou leur citoyenneté en tant que telles, cela n'a nullement signifié qu'on leur a conservé un quelconque « reste » de droits de « l'homme ». Tout au contraire, une telle limitation des droits de citoyen est toujours allée de pair avec une limitation des droits de l'homme. Agamben mentionne à titre d'exemple la France qui, en 1915, promulgua une loi permettant de dénaturaliser les citoyens anciennement naturalisés qui se révélaient être d'origine « ennemie », ou bien encore la loi promulguée par l'État fasciste italien contre les citoyens soupçonnés « indignes de la citoyenneté italienne<sup>4</sup> » et qui permettait leur dénaturalisation

---

2. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, chap. : « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », p. 561-608.

3. *Ibid.*, p. 603.

4. *Moyens sans fins*, p. 28.

et dénationalisation. Le cas extrême de la perte des droits du citoyen comme condition de la perte des droits de l'homme étant les lois de Nuremberg de 1935, qui constituent « L'une des rares règles, auxquelles les nazis se sont constamment référés pendant la « solution finale », [à savoir] qu'on ne pouvait envoyer les juifs dans les camps d'extermination qu'après les avoir entièrement déchus de leur nationalité<sup>5</sup> ». Comme l'écrit encore Agamben dans son ouvrage majeur *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, « ces lois – et l'énorme masse d'apatrides qui allait en résulter – ont marqué un changement décisif dans la vie de l'État-nation moderne, qui s'affranchit définitivement des notions naïves de *peuple* et de *citoyen*<sup>6</sup> ».

Mais le fait que, malgré des déclarations de droit réitérées, les droits de l'homme se retrouvent habituellement réduits aux droits du citoyen d'un État concret ne constitue en rien une nouveauté ou une spécificité du vingtième siècle. On constate déjà une ambiguïté dans la formulation de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : l'expression « l'homme et le citoyen » est employée comme un *hendiadys*, c'est-à-dire au titre de figure de rhétorique qui, rappellent les grammairiens, « consiste à coordonner grammaticalement deux noms dont l'un devrait être logiquement subordonné à l'autre parce que exprimant deux aspects d'une même notion<sup>7</sup> ». Le premier substantif (l'homme) est par suite toujours inclus dans le second (le citoyen), et les droits de l'homme et les droits du citoyen deviennent par là indissociables. Autrement dit, les droits de l'homme ne sont qu'abstraction s'ils ne sont pas indissociablement liés aux droits du citoyen.

Dès 1790 Edmund Burke a critiqué le caractère purement abstrait des droits de l'homme en avançant des arguments célèbres contre la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Il les a développés dans ses *Réflexions sur la révolution de France*.

---

5. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, p. 143.

6. *Moyens sans fins*, p. 28.

7. A.-M. Boxus & M. Lavency, *Clavis*, p. 223.

Les droits de l'homme constituent pour lui de pures abstractions et il professe qu'il vaut mieux, en conséquence, « s'en remettre à "l'héritage inaliénable" » des droits que chacun transmet à ses enfants au même titre que la vie elle-même, et proclamer que les droits dont le peuple jouissait étaient les "droits d'un Anglais" plutôt que les droits inaliénables de l'homme. [...] les droits dont nous jouissons naissent "du cœur de la nation", si bien qu'il n'est nul besoin de chercher la source de la loi dans une quelconque loi naturelle, un commandement divin ou encore un concept de l'humain<sup>8</sup> ». La liberté citoyenne ne se fonde pas, dans la constitution britannique, « sur des principes abstraits comme les droits de l'homme, mais sur les droits d'un Anglais et un patrimoine provenant des [...] ancêtres<sup>9</sup> », va jusqu'à écrire ce fondateur du conservatisme moderne.

Cependant, la critique des droits de l'homme proposée par Agamben dépasse ce premier constat, car il ne s'agit pas essentiellement pour lui du fait que les droits de l'homme sont abstraits, mais de leur *genèse*. Cette dernière apparaît, à l'analyse, comme étroitement liée à une fiction de la souveraineté selon laquelle la source de toute souveraineté provient de ce qui est né, de la naissance, et ainsi de la vie humaine *nue*. Selon cette conception de la souveraineté, *la nation*, porteuse de la souveraineté, *est constituée par ce qui est né*. Pour bien faire comprendre l'argument, nous allons illustrer ce lien entre les droits de l'homme, les droits du citoyen et la nouvelle détermination biopolitique de la souveraineté sur l'exemple de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 :

– tout d'abord, la *Déclaration* inscrit l'élément de la naissance au cœur même de toute association politique (l'article 1 affirme : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits »). L'article 2, d'une part, place le concept de vie naturelle au fondement même du système légal et, d'autre

---

8. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, p. 603.

9. *Réflexions sur la révolution de France*, p. 51.

part, le dissout immédiatement dans le concept de citoyen (« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme »). Dans l'article 3, la *Déclaration* supprime, enfin, tout intervalle entre la naissance et la nation en attribuant la souveraineté à la nation : « Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation ». Par suite, en fondant le discours des droits de l'homme, la *Déclaration* inaugure aussi l'époque de la biopolitique moderne<sup>10</sup> ;

– ensuite, selon cette logique biopolitique il vient, et ce n'est certes pas anodin, qu'aussitôt qu'on a déclaré les droits inaliénables de l'homme, ils ont été divisés entre droits actifs et droits passifs, ce qui entraîna *l'exclusion* de groupes entiers de personnes de la citoyenneté active. Cela peut paraître paradoxal et est, en tout état de cause, en contradiction manifeste avec le principe démocratique d'égalité sur lequel est fondée la *Déclaration*. La seule explication plausible de ce paradoxe est, encore une fois, biopolitique : « Un des caractères essentiels de la biopolitique moderne (qui connaîtra son paroxysme au xx<sup>e</sup> siècle) est qu'il lui faut redéfinir sans cesse dans la vie le seuil qui articule et sépare ce qui est dedans et ce qui est dehors<sup>11</sup> ». Dans les *Préliminaires de la constitution*, l'abbé Sieyès définit d'ailleurs parfaitement ce seuil entre citoyenneté active et passive, et le fait de la manière suivante :

Tous les habitants d'un pays doivent y jouir des droits de citoyen passif : tous ont droit à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté, etc. ; mais tous n'ont pas le droit à prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics : tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à

---

10. Voir *Moyens sans fins*, p. 31-32.

11. *Homo sacer*, p. 142.

soutenir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique<sup>12</sup>.

Au principe de cette analyse du lien entre les droits de l'homme et la biopolitique, il y a donc le constat inquiétant que l'homme, qui a perdu toutes les autres caractéristiques à part le simple fait d'être un homme – comme par exemple l'homme à qui l'on refuse d'accorder l'appartenance à la citoyenneté ou à la nation –, plutôt que de demeurer un être (un homme) pourvu de droits, devient un être qui n'a pas le droit aux droits : une *vie nue* que l'on peut aussi bien tuer<sup>13</sup>. La vie nue est ainsi le résultat de la séparation absolue de la vie politique du citoyen et de la vie biologique de l'individu ; ce dernier est soumis à la souveraineté de l'état d'exception et, bien que sa vie biologique continue, il n'a plus aucune existence politique. Contrairement à Michel Foucault, qui situe la naissance de la biopolitique au dix-neuvième siècle à l'époque où le « droit de mort », le droit souverain traditionnel, est progressivement devenu « pouvoir sur la vie », Agamben déchiffre une réduction de l'homme à la vie nue au cœur de tout pouvoir souverain : « On peut dire en fait que la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain. En ce sens, la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine<sup>14</sup>. » Il élargit ainsi la portée de la catégorie de la biopolitique jusqu'à une extension infinie, en lui attribuant également la force d'exclusion, contrairement à la thèse centrale de Foucault, dans *La volonté de savoir*, selon laquelle

---

12. E.-J. Sieyès, *Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée Des Droits de l'homme et du citoyen*, p. 36-37.

13. Voir *Moyens sans fins*, p. 30-31 : « Que, dans l'ordre politique de l'État-nation, il n'y ait guère d'espace pour le pur homme en soi est prouvé par le fait que le statut du réfugié a toujours été considéré, même dans les meilleurs des cas, comme une condition provisoire, qui doit conduire à la naturalisation ou au rapatriement. Un statut stable de l'homme en soi est inconcevable dans le droit de l'État-nation ».

14. *Homo sacer*, p. 14.

le biopouvoir signifierait davantage une inclusion<sup>15</sup>. Mais l'aspect le plus problématique sans doute de l'utilisation par Agamben du thème foucauldien de la biopolitique est la déshistorisation radicale qu'il en opère. Judith Revel a récemment formulé une critique aigüe du projet d'Agamben, qui consiste selon elle à vider la biopolitique de son contenu historique (qui est avant tout celui d'une productivité accélérée) pour en faire une thanato-politique. Cette démarche ne va pas selon elle sans un certain révisionnisme (il devient ainsi quasiment impossible de distinguer les camps de concentration des camps d'extermination) et voit planer sur la reprise agambenienne de la biopolitique l'ombre de Heidegger plutôt que celle de Foucault, dans la mesure où

Le premier geste d'Agamben consiste à arracher la biopolitique à sa propre histoire. Dès la publication du premier volume d'*Homo sacer*, l'accent est mis sur « la politique des grands États totalitaires du xx<sup>e</sup> siècle » et jamais il ne sera fait allusion à ce que Foucault identifie comme la naissance croisée du libéralisme et de la biopolitique. [...] Comme si l'évacuation de la matérialité de l'histoire (c'est-à-dire de la complexité de ses déterminations) permettait du même coup le déplacement agile d'un concept rendu d'autant plus facile à manier qu'il a été préalablement vidé de tout contenu spécifique<sup>16</sup>.

Ou encore, un peu plus loin :

Si l'on décroche cette nouvelle analytique des pouvoirs de son contexte d'émergence, c'est-à-dire si l'on pense la biopolitique indépendamment de la recherche nouvelle de la « croissance » (y compris des forces assujetties elles-mêmes), de la production, du surplus de valeur, alors, il devient possible d'en imaginer le retournement

---

15. E. Balibar mentionne cette extension infinie de la catégorie de biopolitique dans ses essais politiques regroupés sous le titre *La proposition de l'égaliberté*, p. 43, n. 2.

16. J. Revel, « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », p. 59.

absolu, c'est-à-dire aussi la mystification : non plus la biopolitique comme mise au travail et exploitation de la puissance de la vie, mais au contraire comme entropie radicale, comme thanatopolitique, comme suppression de la vie<sup>17</sup>.

La reprise critique du concept de biopouvoir foucauldien qu'effectue Agamben ne se limite cependant pas à sa déshistorisation et à une extension infinie allant jusqu'à affirmer que tout pouvoir souverain est un pouvoir biopolitique. Il diagnostique également chez Foucault l'absence d'une articulation entre le biopouvoir et le modèle juridico-institutionnel du pouvoir. Et c'est précisément dans ce point aveugle qu'Agamben insère sa propre conception de la biopolitique. Pour être plus précis, selon Agamben, c'est la *convergence* de ces deux aspects du pouvoir qui est restée le point aveugle de la pensée foucauldienne. Agamben comprend donc sa propre recherche comme la recherche du « point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir<sup>18</sup> ».

Il effectue la recherche de ce point caché permettant une théorie unitaire du pouvoir en reprenant la définition de la souveraineté donnée par Carl Schmitt selon laquelle « est souverain celui qui décide de l'état d'exception<sup>19</sup> », et il lui donne un contenu biopolitique : la souveraineté est « le concept-limite de la doctrine de l'État et du droit, où celle-ci [...] confine avec la sphère de la vie et se confond avec elle<sup>20</sup> ». Déjà, dans le droit romain, on trouve dans la figure de l'*homo sacer* (« l'homme sacré ») un exemple de pouvoir biopolitique sur la vie : il s'agit d'un individu que n'importe qui peut tuer, mais que l'on ne peut pas sacrifier. À l'époque moderne, l'exemple le plus conséquemment biopolitique de cette réduction de l'individu à la vie

---

17. *Ibid.*, p. 61.

18. *Homo sacer*, p. 14.

19. C. Schmitt, *Théologie politique*, t. I, p. 16.

20. *Homo sacer*, p. 19.

nue est l'homme déporté dans un camp de concentration. De ce point de vue, nous pouvons considérer le travail théorique d'Agamben sur le camp de concentration, considéré comme biopolitique pratique par excellence, comme l'aboutissement de la recherche de Foucault sur le *Grand Enfermement* dans les hôpitaux, les cliniques psychiatriques et les prisons : le fascisme et le nazisme, dans la mesure où ils font de la vie naturelle le lieu où s'accomplit la décision souveraine, constituent des mouvements biopolitiques par excellence. En exterminant les Juifs, les nazis accomplissent le projet biopolitique d'un peuple sans fracture, « de cette vie nue que la modernité crée nécessairement en elle-même, mais dont la présence est absolument intolérable<sup>21</sup> ». Or cette fracture biopolitique « qu'on croyait avoir comblée en éliminant le peuple (les Juifs qui en sont le symbole) se reproduit ainsi à nouveau, transformant le peuple allemand tout entier en vie sacrée vouée à la mort et en corps biologique qui doit être infiniment purifié (éliminant malades d'esprit et porteurs de maladies héréditaires)<sup>22</sup> ». Cela ne signifie pas pour autant que la fracture biopolitique de l'Occident ne concerne que les régimes totalitaires, puisque aussi bien, « aujourd'hui, de façon différente mais analogue, le projet démocratico-capitaliste d'élimination des classes pauvres, à travers le développement, reproduit non seulement en lui-même le peuple des exclus, mais transforme en vie nue toutes les populations du tiers-monde<sup>23</sup> ». Là encore on pourrait répondre avec Judith Revel que la transformation de tout un peuple en une vie nue vouée à la mort n'est précisément *pas* une démarche biopolitique, dans la mesure où « produire la mort » n'est pas produire :

Le camp n'est pas le paradigme de la biopolitique, parce que la biopolitique, y compris dans ses formes les plus monstrueuses, reste

---

21. *Moyens sans fins*, p. 44.

22. *Ibid.*, p. 45.

23. *Ibid.*

un dispositif de production. Le camp d'extermination nazi, avec sa caricature de productivité, avec son « Canada », avec sa volonté de faire croire que la destruction et la création sont la même chose, que le *Bios* et le *Thanatos* peuvent, un jour, devenir indiscernables – ce camp d'extermination-là ne ressemble à aucun autre<sup>24</sup>.

## 2. LES SUJETS DE LA POLITIQUE FAIBLE À VENIR : LES RÉFUGIÉS

Mais, si la biopolitique est avant tout un dispositif de production, ce que Agamben reconnaît lui aussi, elle est selon lui avant tout production de la vie nue plutôt que production de la mort. Agamben analyse cette « production » à partir de l'exemple de l'État-nation moderne confronté au problème de l'immigration de masse. À la fin de la première guerre mondiale, les réfugiés deviennent cette vie nue sujette à l'inclusion-exclusion biopolitique. Ceux qui se présentent alors sont des hommes sans le masque du citoyen qui, dans les conditions habituelles, recouvre constamment leur visage : « La première apparition des réfugiés comme phénomène de masse a lieu à la fin de la première guerre mondiale, quand la chute des empires russe, austro-hongrois et ottoman et le nouvel ordre créé par les traités de paix ont bouleversé l'assise démographique et territoriale de l'Europe centre-orientale<sup>25</sup>. » Au moment où les réfugiés sont apparus en masse sur la scène européenne, nombre d'États européens ont commencé à promulguer des lois permettant « la dénaturalisation et la dénationalisation de leurs propres citoyens<sup>26</sup> », montrant ainsi que « le lien naissance-nation, sur lequel la Déclaration de 1789 avait fondé la nouvelle souveraineté nationale, a[vait] perdu désormais tout

---

24. J. Revel, « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », p. 64.

25. *Moyens sans fins*, p. 27.

26. *Ibid.*, p. 28.

automatisme et tout pouvoir d'autorégulation<sup>27</sup> ». À dire vrai, à partir de la fin de la première guerre mondiale, l'État-nation ne savait plus quoi faire de ceux qui n'étaient ni naturalisables ni rapatriables, et, comme Hannah Arendt l'a écrit dans *Les origines du totalitarisme*, en abordant elle aussi la question de la situation des réfugiés et des apatrides à la fin de la première guerre mondiale,

Toutes les discussions sur le problème des réfugiés ont tourné autour de la même question : comment rendre le réfugié à nouveau déportable ? La seconde guerre mondiale et les camps des personnes déplacées n'étaient pas nécessaires pour montrer que le seul substitut concret à une patrie inexistante était le camp d'internement. De fait, ce fut dès les années 1930 le seul « pays » que le monde eut à offrir aux apatrides<sup>28</sup>.

De son côté, Agamben souligne qu'aujourd'hui, malgré l'expérience de la seconde guerre mondiale et des camps de concentration, d'un point de vue biopolitique la situation des réfugiés ne diffère pas radicalement de celle qui a été la leur dans les années 1930. Et les différents comités et organisations par le biais desquels les États regroupés dans la Société des Nations puis dans l'ONU tentent d'affronter le problème des réfugiés et de la défense des droits de l'homme ne peuvent pratiquement rien y changer. Ce qui reste hautement problématique, selon Agamben, c'est que l'activité de ces organismes est purement humanitaire et sociale et, par là, non politique. Une telle séparation des sphères humanitaire et politique crée une *scission* de plus en plus marquée entre les droits de l'homme et les droits du citoyen, et les organisations purement humanitaires, non seulement ne peuvent pas refermer cette scission, mais vont jusqu'à *participer* à leur façon à l'exclusion-inclusion des

---

27. *Homo sacer*, p. 143.

28. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, p. 583.

réfugiés comme vie nue. Ces organisations, écrit Agamben en 1995, peu après le génocide au Rwanda,

ne peuvent en dernière analyse que comprendre la vie humaine à l'intérieur de la figure de la vie nue ou de la vie sacrée. Elles entretiennent ainsi, malgré elles, une solidarité secrète avec les forces qu'elles devraient combattre. Il suffit de penser aux récentes campagnes publicitaires destinées à recueillir des fonds pour les réfugiés du Rwanda pour se rendre compte que la vie humaine est considérée ici (et il y a certainement de bonnes raisons à cela) exclusivement comme vie sacrée, autrement dit comme vie exposée au meurtre et insacriable. C'est seulement comme telle qu'elle devient objet d'aide et de protection. Les «yeux implorants» de l'enfant rwandais, dont on voudrait exhiber la photographie pour recueillir de l'argent, mais qu'il «est difficile désormais de trouver encore en vie», constituent peut-être le signe le plus prégnant de la «vie nue» à notre époque, dont les organisations humanitaires ont besoin d'une façon parfaitement symétrique au pouvoir étatique. Séparé du politique, l'humanitaire ne peut que reproduire l'isolement de la vie sacrée sur lequel se fonde la souveraineté<sup>29</sup>.

Il faut ainsi clairement séparer le concept de réfugié de celui de droits de l'homme, droits qui sont attribués en fin de compte paradoxalement à la vie nue (qui constitue une exception à tout droit). «Le réfugié doit être considéré pour ce qu'il est, c'est-à-dire rien de moins qu'un concept-limite qui met radicalement en cause les catégories fondamentales de l'État-nation, depuis le lien naissance-nation jusqu'au rapport homme-citoyen, permettant ainsi de déblayer le terrain pour un renouvellement des catégories qu'il est désormais devenu urgent de penser en vue d'une politique où la vie nue ne serait plus séparée et exceptée au sein de l'ordre étatique, même à travers la figure des droits de l'homme<sup>30</sup>.» Il ne suffit donc pas

---

29. *Homo sacer*, p. 144-145.

30. *Homo sacer*, p. 145.

de combattre la séparation et l'exception de la vie nue par des activités purement humanitaires et sociales (cette approche ne parvenant pas à venir à bout du paradigme du camp comme espace pur de l'exception) ; il faut leur opposer *une nouvelle politique*, radicalement autre que celle fondée sur l'identification homme-citoyen, voire naissance-nation : « Avant qu'en Europe on ouvre de nouveau les camps d'extermination (ce qui commence à se faire), il est nécessaire que les États-nations trouvent le courage de mettre en question le principe même d'inscription de la nativité et la trinité État-nation-territoire qui se fonde sur lui<sup>31</sup>. »

Comment imaginer concrètement cette remise en question radicale des États-nations dans le cadre de la communauté européenne ? Selon Agamben, l'une des possibilités réside dans le courage politique de créer un nouveau modèle des relations internationales fondé sur un approfondissement radical de l'intégration européenne. On peut trouver une indication pour ce modèle dans l'une des possibilités envisagées dans la recherche d'une solution adéquate du problème territorial de la ville de Jérusalem. Selon cette proposition, Jérusalem pourrait devenir, en même temps et sans partage territorial, la capitale de deux organismes étatiques<sup>32</sup>. De même, l'Europe ne devrait plus se considérer comme une communauté d'États-nations, mais comme un *entrelacement topologique d'États* dont les territoires seraient ainsi devenus indissociables. Il s'agirait d'envisager l'Europe

comme un espace a-territorial ou extraterritorial, dans lequel tous les résidents des États européens (citoyens et non-citoyens) seraient en position d'exode ou de refuge, le statut européen signifiant alors l'être en exode (même immobile, évidemment) du citoyen. [...] Cet espace ne coïnciderait avec aucun territoire national homogène ni avec leur somme topographique, mais il agirait sur eux, en les

---

31. *Moyens sans fins*, p. 35.

32. Voir *ibid.*

trouant et en les articulant topologiquement comme dans une bouteille de Leyde ou un ruban de Möebius, où externe et interne s'indéterminent<sup>33</sup>.

Et Agamben d'ajouter que « L'espace européen marquerait ainsi un écart irréductible entre la naissance et la nation, dans lequel le vieux concept de peuple – et le peuple, on le sait, est toujours minorité – pourrait retrouver un sens politique, par opposition à celui de nation (qui l'a jusqu'à aujourd'hui usurpé de manière illégitime)<sup>34</sup> ». Cette ouverture topologique de l'espace européen est nécessaire pour éviter que l'écart entre la naissance (la vie nue) et l'État-nation soit à nouveau rempli par le camp : « La survivance politique des hommes n'est pensable que sur une terre où les espaces auront été ainsi "troués" et topologiquement déformés, et où le citoyen aura su reconnaître le réfugié qu'il est lui-même<sup>35</sup>. »

Si nous revenons maintenant au problème des possibilités de résistance à l'exclusion-inclusion effectuée par la biopolitique, dans la mesure où elle crée le peuple des inclus-exclus et transforme en même temps ce peuple en vie nue, il semble que l'exode des réfugiés puisse constituer une réponse à ce problème pour autant qu'il affronte de manière active l'exclusion inclusive que constitue l'État-nation. En remettant radicalement en cause le lien naissance-nation, tout comme le lien droits de l'homme-droits du citoyen, les réfugiés constituent une véritable avant-garde de l'humanité. Dans certaines circonstances, le sujet inclus-exclu de la biopolitique (ici : les réfugiés) peut devenir le créateur actif d'une nouvelle politique qui ne compterait plus sur l'État-nation comme cadre dans lequel se réaliser : « Le réfugié qui, brisant le lien entre homme et citoyen, passe [alors] de figure marginale à *facteur* décisif de la crise

---

33. *Ibid.*, p. 36.

34. *Moyens sans fins*, p. 36.

35. *Ibid.*, p. 37.

de l'État-nation moderne<sup>36</sup>. » L'effet de cette action collective des réfugiés sur l'entrelacement topologique utopique d'États européens dont les territoires seraient devenus réciproquement indissociables, constitue un trait du *messianisme politique laïc* que nous pensons pouvoir lire chez Agamben<sup>37</sup>.

### 3. ACTION ET INTERDÉPENDANCE

Ce qui reste très problématique pour nous dans la façon dont Agamben traite le problème des réfugiés, et ce qui lie étroitement ces derniers à la production de la vie nue, c'est précisément le *messianisme* qui caractérise le passage du réfugié-vie nue au réfugié-facteur décisif de la crise de l'État-nation. Autrement dit, le langage agambenien de la vie nue décrit certes le statut d'exposition inacceptable à la violence de ceux qui ne bénéficient pas des protections politiques qu'offre la loi de tel ou tel État, mais néanmoins, ce même langage induit le risque de priver « ces populations de toute forme de résistance et de capacité d'agir, de tous moyens de prendre soin les unes des autres ou de créer entre elles des réseaux de soutien<sup>38</sup> », comme le suggère Judith Butler dans son récent ouvrage intitulé *Rassemblement*. Autrement dit, la « solution messianique » à la remise en question de l'État-nation par l'immigration de masse ne se fonde pas sur l'action concertée des réfugiés *eux-mêmes*, mais propose à *nouveau* une action au niveau des organisations politiques existantes, soit dans ce cas au niveau de la communauté des États formant l'Union

---

36. *Ibid.*, p. 8. Nous soulignons.

37. É. Balibar rejoint d'ailleurs Agamben lorsqu'il écrit, dans *La proposition de l'égaliberté*, que le sujet politique par excellence d'aujourd'hui (*i. e.* l'individu qui a valeur de test pour l'institution du politique en tant que telle) n'est pas le sujet de la norme, le « citoyen normal », mais justement celui qui est, d'une certaine façon privé de l'État : essentiellement le réfugié, le sans-abri ou le sans-papier, cf. É. Balibar, p. 158.

38. J. Butler, *Rassemblement*, p. 102.

européenne. Partant de ce constat, Judith Butler critique la théorie du politique d'Agamben dans son ensemble, et le fait surtout dans la mesure où cette théorie a tendance à réduire la vie privée de droits au simple fait d'être, et à l'exclure ainsi de la sphère du politique. Là encore le concept de vie nue apparaîtrait comme n'étant nullement affecté par la conception foucauldienne de la biopolitique, qui prend justement soin de distinguer entre différentes sphères de pouvoir, y compris le pouvoir de résistance des assujettis :

Bien qu'Agamben se soit inspiré de Foucault pour élaborer sa propre conception du biopolitique, son idée de la «vie nue» n'en a pas été altérée. C'est pourquoi il n'est pas possible, de l'intérieur de ce vocabulaire, de décrire les modes d'action et de capacité d'agir que mobilisent les personnes apatrides, les personnes occupées ou les personnes privées de droits, car même une vie privée de droits fait partie de la sphère du politique et ne se réduit pas au simple fait d'être : elle est même, souvent, une vie de colère, d'indignation, de résistance et de soulèvement. Pour être en dehors des structures légitimes et établies, on n'en est pas moins saturé de relations de pouvoir, et cette saturation doit être le point de départ d'une théorie du politique qui intègre les formes dominantes et les formes assujetties, les modes d'inclusion et de légitimation, les modes de délégitimation et d'effacement<sup>39</sup>.

De même qu'il faut confronter Agamben à Foucault et à sa conception de la biopolitique d'origine, il faut, selon Butler, revenir à Hannah Arendt et à l'évolution de sa conception du droit d'avoir des droits, celle du début des années 1960 qui diffère à certains égards de celle de *La condition de l'homme moderne* dont s'inspirera Agamben. À la suite d'Arendt, Butler insiste sur le fait que, même si la sphère publique est définie

---

39. *Ibid.*

par leur exclusion, les personnes qui n'ont pas le droit aux droits *agissent* :

La légitimité du droit d'avoir des droits ne dépend pas d'organisations politiques existantes. Comme l'espace de l'apparaître, le droit d'avoir des droits précède toutes les institutions politiques qui pourraient codifier ou garantir ce droit ; en même temps, elle ne découle d'aucun ensemble naturel de lois. Ce droit naît quand il est exercé, et exercé par des personnes qui agissent de concert, en alliance. Les personnes qui sont exclues du champ politique existant, ou qui n'appartiennent à aucun État-nation ni à aucune formation étatique actuels, peuvent être jugées « irréelles » par ceux qui s'efforcent de monopoliser les termes mêmes de la réalité. Et pourtant, même quand la sphère publique est définie par leur exclusion, ces personnes agissent. Qu'elles soient abandonnées à la précarité ou livrées à la mort par le biais d'une négligence systématique, l'action concertée n'en naît pas moins du fait qu'elles agissent ensemble<sup>40</sup>.

Et Butler de convoquer, contre Agamben, toute une série d'exemples d'actions accomplies par ceux qui, bien qu'ils soient exclus du champ politique existant, agissent :

C'est ce que nous voyons, par exemple, lorsque des travailleurs sans papiers se rassemblent dans la rue alors qu'ils n'en ont pas légalement le droit ; quand des squatteurs, en Argentine, revendiquent des bâtiments pour exercer le droit à un abri viable ; quand des gens s'approprient une place publique qui appartenait à l'armée ; quand des réfugiés prennent part à un soulèvement collectif pour réclamer un toit, de la nourriture ou le droit d'asile ; quand des populations se rassemblent, bien qu'elles ne soient pas protégées par la loi, et n'aient pas le droit de manifester, pour faire tomber un ordre juridique injuste ou criminel ou pour protester contre des mesures d'austérité qui détruiraient, pour beaucoup, toute possibilité d'emploi

---

40. *Ibid.*, p. 103.

et d'éducation ; quand des personnes dont l'apparition en public est en soi criminelle – des transgenres en Turquie ou des femmes portant le voile intégral en France – apparaissent pour contester ce statut criminel et affirmer le droit d'apparaître<sup>41</sup>.

L'apport de la critique que Judith Butler exerce à l'encontre du vocabulaire agambenien de la vie nue, comparativement à la critique de Judith Revel (même si cette dernière vise davantage le rapport entre le concept de vie nue et son désancrage de la matérialité de l'histoire que les implications de la théorie d'Agamben pour une théorie de l'action politique) réside dans son caractère nuancé. Ainsi, si ceux qui ne bénéficient pas des protections politiques qu'offre la loi sont certes dits êtres exposés de manière inacceptable à la précarité, à la violence (et en cela le projet radical d'Agamben est utile, puisqu'il donne des instruments analytiques pour décrire le statut de ceux qui sont exposés de façon inacceptable à la violence), en même temps il apparaît, à suivre Agamben, que cette exposition extrême à la précarité ne constitue pas uniquement le revers négatif de la « machine biopolitique occidentale » mais peut également être l'occasion d'une action performative instituant les conditions sans lesquelles l'action politique n'est normalement pas possible.

Une redéfinition de la théorie de la performativité qui dote les corps rassemblés eux-mêmes d'une expression politique (irréductible aux discours tenus par les acteurs) permet alors à Butler de repenser les principaux concepts de la théorie de l'action politique : les corps se rassemblent pour lutter ensemble contre la précarité, mais ils peuvent également utiliser stratégiquement cette situation de précarité comme une force mobilisatrice et un point de départ pour l'action.

Butler accomplit, en premier lieu, le dépassement du schisme entre l'action et la dépendance, grâce à un dialogue

---

41. *Ibid.*, p. 103-104.

critique avec la théorie politique de Hannah Arendt. Si l'on analyse de près la constitution de la sphère publique chez Arendt, on y constate une double absence de la corporéité des agents. D'une part, les sujets du politique sont définis comme agissants et parlants et donc ne le sont pas comme êtres incarnés. D'autre part, l'objet de la politique est constitué par les choses publiques et non par l'assouvissement des besoins corporels, relégué exclusivement dans la sphère privée. La thèse principale d'Arendt concernant le rapport entre le corps et la vie politique pourrait par suite être formulée ainsi : les corps doivent avoir ce dont ils ont besoin pour survivre, puisque la vie corporelle est une condition préalable et à la fois nécessaire à la réalisation des buts plus larges de la vie politique, qui diffère fondamentalement de la simple vie corporelle. Or, la thèse opposée, telle qu'elle est proposée par Butler, serait la suivante : « aucun objectif politique ne peut être séparé de la reproduction juste et équitable des conditions de vie elles-mêmes, qui incluent l'exercice de la liberté<sup>42</sup> ».

Judith Butler introduit ainsi le corps dans la politique, et ce en fonction des deux aspects qui manquaient chez Hannah Arendt. Le concept de base de sa pensée politique n'est plus l'action ou la parole, mais le « rassemblement (*assembly*) ». Ce rassemblement est un performatif pluriel et incarné, à travers lequel s'introduisent dans l'espace public les besoins matériels du corps, ces besoins qui sont au cœur de nos revendications politiques : « Nous avons le devoir, à la fois de porter sur la place publique les urgences matérielles du corps, et de mettre ces besoins au centre des revendications politiques<sup>43</sup>. » Autrement dit, l'exposition de nos corps dans l'espace public est tout à la fois le fondement et la fin de la politique, ce qui remet en cause la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. L'un des exemples de cette remise en cause choisi par Butler est le mouvement *Occupy* : « Les corps agissaient

---

42. *Ibid.*, p. 167-168.

43. *Ibid.*, p. 122.

de concert mais ils dormaient aussi en public, et par ces deux modes d'action, en donnant une organisation politique et spatiale à des besoins corporels fondamentaux, ils étaient tout à la fois vulnérables et revendicatifs<sup>44</sup>. »

Cette exigence de porter les besoins du corps sur la place publique est liée, selon Butler, au concept de précarité de la vie; elle en constitue le versant politique. De manière générale, notre condition (pas uniquement) humaine est celle de la précarité, de la fragilité et de l'interdépendance : « Nous sommes des corps qui ont besoin de formes publiques de soutien pour être debout, nous déplacer et vivre une vie qui compte<sup>45</sup>. » Autrement dit, l'action ne peut avoir lieu que s'il existe des conditions matérielles qui la soutiennent, qui la rendent possible. C'est Levinas qui nous fournira un bel exemple de ce conditionnement matériel de l'action, lorsqu'il thématise dans *Totalité et Infini*, dans le cadre de la partie économique de son anthropologie philosophique, le rapport entre le logement et le travail.

La maison joue un rôle clé dans l'établissement du rapport de l'homme au monde. Levinas définit l'homme positivement comme un être heureux dans son athéisme qui remplit avec jouissance ses besoins vitaux. Or, il est également confronté, au sein de cette jouissance immédiate, au fait que ces éléments pourraient venir à lui manquer. L'homme est aussi un être qui se heurte aux éléments et à l'insécurité du lendemain. L'activité qui permet de dépasser l'insécurité du lendemain de la jouissance, de différer le remplissement immédiat des besoins et ainsi de planifier et maîtriser le temps, de transformer les éléments en choses, la nature en monde – est appelée travail. Or ce dernier a aussi une condition – la demeure – quatre murs qui, d'une part, nous protègent de l'inévitabilité des éléments et, d'autre part, nous permettent de stocker les fruits que, pour un certain temps, nous tenons grâce au travail loin des

---

44. *Ibid.*, p. 124.

45. *Ibid.*, p. 173.

lèvres. « La main est l'organe humain qui accomplit ce rapport entre le travail et la maison. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison. La demeure conditionne le travail<sup>46</sup> ».

La maison ne constitue donc pas la fin de l'activité humaine (quand bien même on peut malheureusement se trouver acculé à rembourser durant la majeure partie de sa vie active un prêt immobilier) ; elle constitue en revanche la condition du travail comme transformation active de la nature en monde humain :

Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement. Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient au monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer<sup>47</sup>.

Le travail part ainsi de la maison et il retourne à la maison, et c'est la raison pour laquelle, dans l'anthropologie philosophique de Levinas, le travail n'est aucunement envisageable pour un être sans demeure. L'impératif néolibéral selon lequel un être sans demeure devrait chercher et obtenir un travail (pour mériter un logement) relève plutôt, selon Levinas, d'un monde purement fantastique, car l'homme ne vient pas au monde « d'un espace intersidéral où il posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage<sup>48</sup> ». Être sans demeure et à la fois propriétaire ou entrepreneur de soi-même n'est en aucune façon possible, du simple fait que l'idée même de propriété naît de notre rapport à l'intimité de la demeure. Les défenseurs de la morale

---

46. *Totalité et Infini*, p. 174.

47. *Ibid.*, p. 162.

48. *Ibid.*

néolibérale peuvent certes obliger les êtres sans demeure à travailler mais, pour Levinas, leur injonction provient « d'un espace intersidéral » et non pas du monde réel dans lequel l'homme advient toujours à partir d'un chez soi. Ajoutons que l'être sans demeure n'a pas un rapport quasi impossible au seul travail, car être sans demeure signifie malheureusement *aussi* perdre la capacité de disposer de son propre corps : « Nous disposons de notre corps selon que nous avons déjà suspendu l'être de l'élément qui nous baigne, en habitant. Le corps est ma possession selon que mon être se tient dans une maison à la limite de l'intériorité et de l'extériorité. L'extra-territorialité d'une maison conditionne la possession même de mon corps<sup>49</sup> ». Le logement constitue par là l'une de ces formes de soutien évoquées par Butler, dont les corps vulnérables que nous sommes ont besoin pour devenir des corps agissants.

Cependant, contrairement à Levinas pour qui cette vulnérabilité du corps est ontologique, voire éthique, Butler considère qu'elle est historique et sociale. Butler se pose elle-même la question si en donnant, comme Levinas, une sorte de primat général à la vulnérabilité, son projet ne revient pas finalement à la proposition d'une « ontologie générale du corps<sup>50</sup> ». Sa réponse est négative : « C'est précisément parce que les corps se forment et sont soutenus en relation avec des soutiens institutionnels (ou avec leur absence), avec des réseaux technologiques et sociaux, ou avec des réseaux de relations, qu'il n'est pas possible d'extraire le corps de ses relations constitutives – et que ces relations sont toujours économiquement et historiquement spécifiques. Et en disant, donc, que le corps est vulnérable, nous disons qu'il est vulnérable à l'économie et à l'histoire<sup>51</sup> ». D'autre part, cette précarité est distribuée de manière inégale ; on n'attribue pas à toutes les vies la même valeur, toutes ne sont pas exposées de manière égale à la violence, à la blessure

---

49. *Ibid.*, p. 174.

50. J. Butler, *Rassemblement*, p. 184.

51. *Ibid.*, p. 184-185.

et à la mort. Autrement dit, toutes les vies ne sont pas également dignes d'être pleurées. Pour être plus précis, il faut bien faire le départ, au sein de la précarité de la vie, entre : 1) la dépendance vis-à-vis des autres êtres vivants et vis-à-vis des infrastructures qui soutiennent matériellement notre action, et 2) le détournement tactique, socialement produit, de cette dépendance, qui peut facilement devenir assujettissement. « Le problème n'est pas la dépendance en tant que telle, mais son exploitation tactique<sup>52</sup>. »

Butler donne comme exemple de cette exploitation ce qu'elle appelle le paradoxe de la morale néolibérale. Selon le néolibéralisme, l'individu doit être capable de devenir entrepreneur de soi-même, responsable de soi-même, et ce précisément dans les conditions où la précarité de la vie (celle qui nous rend dépendants du soutien de notre environnement) est accentuée. Comment répondre à ce « fantasme de l'individu entrepreneur de soi-même<sup>53</sup> », et comment répondre aux partisans d'une certaine économie néolibérale qui sous-tend ce fantasme ? La réponse de Butler est double.

- *d'une part*, on peut répondre par une analyse de type psychanalytique en relevant chez celui qui désire jeter, voire même installer, des personnes dans la vulnérabilité le déni de sa propre condition de vulnérabilité : « Nous croyons que les personnes qui veulent en exposer d'autres à la vulnérabilité – ou les y installer – et celles qui veulent postuler et maintenir pour elles-mêmes une position d'invulnérabilité cherchent à nier une vulnérabilité en vertu de laquelle elles sont obstinément, sinon insupportablement, liées aux personnes qu'elles s'efforcent d'assujettir<sup>54</sup> » ;

- *d'autre part*, on peut répondre politiquement. À ce niveau, l'une des thèses principales de l'ouvrage de Butler est le paradoxe lié au *rassemblement* de ceux qui partagent la précarité.

---

52. *Ibid.*, p. 184.

53. *Ibid.*, p. 25.

54. *Ibid.*, p. 183.

Ce paradoxe est que, si personne ne peut, certes, agir sans que soient remplies certaines conditions qui sont nécessaires à l'action (l'interdépendance, le soutien infrastructurel et institutionnel), il n'en reste pas moins certain que, parfois, il faut agir pour *instaurer* ces conditions elles-mêmes : « aucun de nous n'agit sans que les conditions pour agir ne soient réunies, même s'il nous faut parfois agir pour pouvoir les installer et les maintenir. Le paradoxe est évident, et cependant, ce que nous observons lorsque des personnes précaires se rassemblent, c'est une forme d'action qui revendique des conditions permettant de vivre et d'agir<sup>55</sup> ». C'est ainsi qu'on peut être *simultanément* précaires et agissants.

---

55. *Ibid.*, p. 25.



## CONCLUSION

La théorie de la performativité incarnée et plurielle à laquelle nous venons de parvenir permet-elle de « surmonter le schisme entre l'action et l'interdépendance<sup>1</sup> » dont nous étions partis dans notre lecture d'*Autrement qu'être*? Pour le dire en d'autres termes, autorise-t-elle à revenir en amont de la désarticulation entre une responsabilité infinie n'ayant été ni choisie ni voulue et une justice marquée par la finitude de la décision et de l'action (chapitre I)? Pour répondre à cette interrogation, reprenons en vue le chemin qui a été suivi :

Si le concept levinassien d'« œuvre », compris comme façon d'agir paradoxale renonçant à être contemporaine de l'aboutissement de l'action, permet de penser un agent affaibli (chapitre II), cette « œuvre » demeure, comme nous l'avons montré, l'acte éthique ou esthétique d'un *individu* privilégié, essentiellement masculin, et elle s'avère par là difficilement traduisible dans le domaine politique, contrairement au concept marxiste du travail comme autoproductioin (chapitre III). Dans ces conditions, l'ontologie faible et la politique désœuvrée, ou destituante, conceptualisées par Giorgio Agamben pourraient, nous a-t-il semblé, constituer une réponse au problème heideggérien, levinassien et foucauldien de *l'exclusion de l'autre* accompagnant nécessairement toute action. Il le pourrait, en proposant une politique faible susceptible de remettre en cause, hors du cercle des pensées de l'État et de l'ontologie de la production, toute forme de pouvoir constituant.

---

1. J. Butler, *Rassemblement*, p. 60.

Mais, comme nous l'avons vu (chapitre iv), cette politique destituante en faveur de ceux qui sont exclus-inclus par la « machine biopolitique occidentale » demeure encore, elle aussi, fortement négative – son caractère messianique n'étant que le revers de sa négativité – dans la mesure où elle a tendance à priver ceux qui sont réduits à la vie nue de la capacité de prendre soin les uns des autres, de s'organiser et d'agir de concert. Contrairement à celle d'Agamben, la position de Judith Butler fournit enfin une véritable réponse politique au problème de l'action faible en proposant une *articulation* de l'action et de la dépendance vis-à-vis des autres êtres vivants et vis-à-vis du soutien dont chacun a toujours besoin pour pouvoir agir (soutien dont peuvent faire partie autant les infrastructures et institutions garanties par le pouvoir constitué que les réseaux d'aide mutuelle de ceux qui ne bénéficient pas de la protection de la loi et de l'État). Selon cette nouvelle conception de la politique faible, la vulnérabilité des corps et l'interdépendance ne sont plus uniquement, comme chez Levinas, les caractéristiques de la sphère éthique, et la politique n'est plus conçue comme une trahison (certes nécessaire) de l'éthique de la vulnérabilité. Le modèle de la déduction de la politique à partir de l'éthique – voire celui de l'échec de cette déduction, celui de la trahison –, qui présupposait un écart ontologique irréductible entre les deux sphères, est ainsi abandonné au profit d'une thématique nouvelle : celle de la performativité incarnée et plurielle qui, premièrement, articule la vulnérabilité et l'action à chaque fois de manière nouvelle, dans une sorte d'improvisation, et, deuxièmement, conçoit leur écart, non comme ontologique, mais comme historiquement et socialement institué. Le *rassemblement* – l'apparaître des corps dans l'espace public –, en conclut Butler, *produit* de manière performative la politique comme chose sociale, plurielle, incarnée, vulnérable, mais aussi passionnée. Il remet par là en question, non seulement la distinction arendtienne entre public et privé, mais aussi l'irréductible tension entre éthique et politique qui persiste chez Levinas.

En d'autres termes, l'action faible ainsi comprise n'est ni éthique ni politique ; elle articule bien plutôt ces deux sphères d'une manière performative – à chaque fois neuve – en fonction de situations de précarité historiques, économiques et sociales. Les sujets de ces actions faibles sont dès lors à concevoir eu égard à leur seule non-fondation commune, c'est-à-dire eu égard à la précarité qu'ils partagent et à leur capacité à se soutenir mutuellement et à agir de concert dans cette précarité où ils ne bénéficient pas nécessairement du soutien qui conditionne usuellement l'action.



## PROVENANCE DES TEXTES

Les premières versions de certains chapitres (remaniés et développés pour le présent volume) ont été accueillies par les revues et collectifs suivants :

- « L'enfant et le temps, Levinas et les frères Dardenne », in *L'enfant*, numéro spécial de la revue *Jazyk a kultura*, Prešov (à paraître).
- « Le travail, l'œuvre et le temps », in *Phénoménologie et marxisme. Perspectives historiques et legs théoriques*, Matteo d'Alfonso (dir.), Lyon, ENS (à paraître).
- « Éthique, folie et exclusion. Le premier Foucault et le dernier Levinas », in D. Cohen-Levinas et Alexander Schnell (dir.), *Lire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Vrin, 2016.
- « Rêve et action », numéro spécial de la revue *Ostium* (2016-3 : « Le rêve »), J. Bierhanzl et J. Fulka. (dir.).
- « Etika a politika těla. Pokus o foucaultovskou četbu Levinase », *Filozofia* 9 (2015), p. 770-777.
- « Aucun œil ne l'a vu. Sur une force étrange d'agir pour les choses lointaines d'après Levinas », *Ostium* (2015-2).
- « Éthique, justice et utopie. Vers une autre pensée de l'action chez Levinas », *Discipline Filosofiche* 24 (2014-1) : Emmanuel Levinas : Phenomenology, Ethics, Sociality, Sebastiano Galanti Grollo (dir.), p. 193-207.
- « Slabé jednaní. Činit rozhodnutí a jednat po Levinasovi », *Filozofický Časopis*, numéro spécial (2014-2), p. 71-81.



## BIBLIOGRAPHIE

- ABENSOUR Miguel, « L'extravagante hypothèse », *Rue Descartes*, 19 : « Emmanuel Levinas », février 1998, p. 55-84.
- AGAMBEN Giorgio, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 2011.
- *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.
- *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Paris, Payot et Rivages, 2002.
- *L'ouvert. De l'homme à l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Rivages-poche, 2006.
- *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.
- *L'usage des corps*, trad. J. Gayraud, Paris, Seuil 2015.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002.
- BALIBAR Étienne, *La proposition de l'égaliberté*. Paris, PUF, 2010.
- BARTHES Roland, *Œuvres complètes, tome III (1974-1980)*, Paris, Seuil, 1995.
- BENSUSSAN Gérard, « De la "signification corporelle du temps" », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 49, 2012, p. 315-324.
- « LEVINAS et la question politique », *Noesis* [Online], 3, 2000.
- « DIFFICILE éthique », Préface à *La rupture du sens* de Jan Bierhanzl, Paris, Mimesis, 2014. p. 7-10.
- *Éthique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.
- BIERHANZL Jan, *La rupture du sens. Corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Mimesis, 2014.
- BLANCHOT Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 2006.

- *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 2006.
- BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, t. 1, 1976; t. 2, 1982; t. 3, 1991.
- BLOY Léon, *Lettres à sa fiancée*, Paris, Stock, 1922.
- BOXUS Anne-Marie et LAVENCY Clavis Marius, *Grammaire latine pour la lecture des auteurs*, Louvain-la-Neuve, Peteers, 2007.
- BROCA Sébastien, « Comment réhabiliter l'utopie? Une lecture critique d'Ernst Bloch », *Philonsorbonne*, 6, 2012, p. 9-21.
- BURKE Edmund, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, 1819.
- BUTLER Judith, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.
- CHALIER Catherine, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, La nuit surveillée, 1982.
- COOLS Arthur, « Tragický smysl Levinasovy etiky », in *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita*. J. Bierhanzl et K. Novotny (éd.), Praha, 2014, p. 55-69.
- CRITCHLEY Simon, « Five problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them », *Political Theory*, vol. 32, n° 2 (avril 2004).
- « Il y a – Holding Levinas's hand to Blanchot's Fire », *Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers*, vol. 1 : *Levinas, Phenomenology and his Critics* (éd. Claire E. Catz, L. Trout), London – New York, Routledge, 2005, p. 75-87.
- ČERNÝ Jan, « Karel Kosík and Martin Heidegger : from Marxism to traditionalism », *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete*, J. Grim Feinberg, J. Mervart, I. Landa (éd.), Leiden, Brill, à paraître.
- DARDENNE Jean-Pierre et Luc, *L'enfant* (film), Belgique, 2005.
- DARDENNE Luc, *Au dos de nos images (1991-2005)*, suivi de *Le Fils et L'enfant* par Jean-Pierre et Luc Dardenne, Paris 2005, Seuil, p. 263-264.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- DUBUFFET Jean, *Asphyxiante culture*, Paris, Minuit, 1986.
- DUSSEL Enrique, « Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica) », *Signos Filosóficos*, 9, (2003), p. 111-132.

- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Littoral. Revue de psychanalyse*, 9 : « La discursivité », juin 1983, p. 3-37.
- *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 2001.
- *La grande étrangère. À propos de littérature*, Paris, éd. de l'EHESS, 2013.
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2012.
- *Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard 2014.
- *Philosophie, anthologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 2004.
- GROS Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
- FRANCK Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.
- HAARSHER Guy, *La raison du plus fort. Philosophie du politique*, Liège, Mardaga, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, 1985, éd. numérique hors commerce.
- *L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- IRIGARAY Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.
- KOSÍK Karel, *La dialectique du concret*, trad. R. Dangeville, Paris, Éds de la Passion, 1988.
- *Jinoch a smrt*, Praha, Hynek, 1994.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le Livre de Poche 2004.
- *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.
- *Éthique et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.
- *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.
- « L'AUTRE dans Proust », *Noms propres*. Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- *Cœuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2009.
- *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 2011.
- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- LISSE Michel, « L'hymen de Levinas », in *Debating Levinas' Legacy*, A. Breiting, C. Bremmers et A. Cools (éd.), Leiden – Boston, Brill, 2015, p. 296-306.

- MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, partie 1 : Feuerbach, 1845 ; disponible en ligne : <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_Marx/ideologie\\_allemande/ideologie\\_allemande.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html)>.
- POCHÉ Fred, *La culture de l'autre. Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, Chronique sociale, Lyon, 2015.
- OUAKNIN Marc-Alain, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Payot & Rivages, 2003.
- REVEL Judith, « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », *Critique* n° 836-837, janvier-février 2017, p. 53-65.
- RICŒUR Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.
- RODRIGO Pierre, *Sur l'ontologie de Marx. Auto-production, travail aliéné et capital*, Paris, Vrin, 2014.
- SCHMITT Carl, *Théologie politique I*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988 (1922).
- SIEYÈS E.-J., *Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen*. Lu les 20 et 21 juillet 1789 au Comité de constitution. Par M. l'abbé Sieyès, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41690g.r=.langFR>>, 1789.
- SANDFORD Stella, « Writing as a man. Levinas and the Phenomenology of Éros », *Radical philosophy*, 87, Janvier-février 1998.
- *The Metaphysics of Love*, London and New Brunswick, NJ, The Athlone Press, 2000.
- SOMMERER Erwan, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours : une lecture « post-marxiste » de Foucault », *Raisons politiques*, n° 19, (2005-3), p. 193-209.
- THEIN Karel, « Descartes, Foucault, Derrida ». *Filosofický Časopis*, 58, 2010, p. 171-202.
- ZARCA Yves-Charles, « Il n'y a plus d'ailleurs », *Cités*, 42 (2010-2), p. 3-7, disponible en ligne : <[http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=CITE\\_042\\_0003#pal](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=CITE_042_0003#pal)>.

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	7
I. L'ACTION ET LA DÉCISION DANS L'ÉTHIQUE	
DE LA PASSIVITÉ .....	13
1. Éthique, folie et exclusion .....	13
2. La finitude de la décision .....	29
3. L'inclusion bioéthico-politique. Levinas et le dernier Foucault .....	36
II. L'ACTION ÉTHIQUE ET UTOPIQUE .....	49
1. Au-delà du possible .....	49
2. L'enfant et le temps .....	54
3. Le relâchement sans lâcheté de la virilité. Levinas et le féminisme .....	67
4. La subjectivité utopique. Levinas et Bloch .....	77
III. LE TRAVAIL, L'ŒUVRE ET LE TEMPS .....	91
1. La temporalité du souci .....	93
2. Travail et nature réelle du temps humain. Levinas et le marxisme .....	95
3. Travail, œuvre et désœuvrement .....	100
IV. UNE ACTION POLITIQUE FAIBLE? .....	119
1. Les sujets traditionnels du politique : l'homme, le citoyen et leurs droits .....	119
2. Les sujets de la politique faible à venir : les réfugiés ...	129
3. Action et interdépendance .....	134
CONCLUSION .....	145
***	
PROVENANCE DES TEXTES .....	149
BIBLIOGRAPHIE .....	151



## *Remerciements*

Je veux dire à Pierre Rodrigo, qui a relu ce travail avec beaucoup de précision et de finesse, ma profonde gratitude. Je remercie également, pour leur lecture, leurs remarques et leur soutien à différents moments de la genèse de ce manuscrit, Gérard Bensussan, Olga Bierhanzlová, Arthur Cools, Jakub Čapek, Josef Fulka, Róbert Karul, Kateřina Konvalinová, Petr Kouba, Karel Novotný, Petr Urban.

J. B.

## Dans la collection « Le Bel Aujourd'hui »

- ABENSOUR Miguel, *Emmanuel Levinas. L'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, avant-propos de Danielle Cohen-Levinas, 2012.
- ANTELME Robert, *Vengeance?*, 2010.
- ARBIB Dan, *La lucidité de l'éthique*, 2014.
- ARENDT Hannah, *Terreur et idéologie*, traduit par Marc de Launay, préfacé et annoté par Pierre Bouretz, 2009.
- BAAS Bernard, *La voix déliée*, 2010.
- BENNINGTON Geoffrey, *Géographie et autres lectures*, 2011.
- BENOIST Jocelyn, *Logique du phénomène*, 2016.
- BENSUSSAN Gérard, *Marx le sortant*, 2007.
- *Dans la forme du monde. Sur Rosenzweig*, 2009.
- BENSUSSAN Gérard et COHEN-LEVINAS Danielle, *L'impatience des langues*, 2010.
- BIDENT Christophe, *Le geste théâtral de Barthes*, 2012.
- BLUMENBERG Hans, *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, traduit par Marc de Launay et Isabelle Kalinowski, 2010.
- BOURETZ Pierre, *Les Lumières du messianisme*, 2009.
- BREZIS David, *Levinas et le tournant sacrificiel*, 2012.
- CABESTAN Philippe, *Qui suis-je?*, 2015.
- CAHEN Didier, *À livre ouvert*, 2013.
- CAPELLE-DUMONT Philippe, *Études heideggériennes*, 2016.
- CHARLES Daniel, *Le temps de la voix*, préfacé par Eero Tarasti, 2011.
- CONTOU Matthieu, *Avant la faute. Jocelyn Benoist et la « déthéologisation extrême du réel »*, 2017.
- COURTINE Jean-François, *Levinas, la trame logique de l'être*, 2012.
- COURTINE-DENAMY Sylvie, *L'Exil dans l'exil*, 2014.
- CRÉPON Marc, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, 2008.
- *Élections. De la démophilie*, 2012.
- DASTUR Françoise, *Déconstruction et phénoménologie*, 2016.
- DEGUY Michel, *L'envergure des comparses. Écologie et poétique*, 2017.
- *Écologiques*, 2012.

- *La fin dans le Monde*, 2009.
- DERRIDA Jacques, *La solidarité des vivants et le pardon. Conférence et entretiens, précédés de « Derrida au Brésil » par Evando Nascimento*, 2016.
- DE LAUNAY Marc, *Lectures philosophiques de la Bible*, 2008.
- DI CESARE Donatella, *Grammaire des temps messianiques*, traduit par Guy Deniau, 2011.
- DUCROS Paul, *Sensibilité et imagination. L'esthétique de Hugo von Hofmannsthal*, 2017.
- EDELMAN Bernard, *Quand les juristes inventent le réel*, 2007.
- ESCOUBAS Éliane, *Questions heideggeriennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, 2010.
- GAUVRY Charlotte, *Heidegger et Wittgenstein. Contexte, monde ambiant, arrière-plan*, 2017.
- GISEL Pierre, *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, 2017.
- GOLDBLUM Sonia, *Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance*, 2014.
- GOLDSCHMIT Marc, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, 2010.
- GOURDAIN Sylvaine, *L'Ethos de l'im-possible, dans le sillage de Heidegger et Schelling*, 2017.
- GRANEL Gérard, *L'époque dénouée*, textes réunis, annotés et préfacés par Élisabeth Rigal, 2012.
- GUIBAL Francis, *Figures de la pensée contemporaine. Éric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, 2015.
- HATEM Jad, *Qui est la vérité?*, 2012.
- HAVERKAMP Anselm & MONOD Jean-Claude, *Philosophie de la métaphore. Penser avec Blumenberg*, 2017.
- HIRT André, *L'Écholalie*, 2011.
- HOLLAND Mike, *Avant-dire. Essais sur Blanchot*, 2015.
- INGARDEN Roman, *Sur la peinture abstraite*, trad. de Marc de Launay, 2013.
- LÈBRE Jérôme, *Vitesses*, 2011.
- *Une pensée voisine. Lectures françaises de la pensée allemande*, 2018.
- LEGROS Robert, *Hegel. La vie de l'esprit*, 2016.
- LINDBERG Susanna, *Le Mondé défait. L'être au monde aujourd'hui*, 2016.

- LISSE Michel, *La Machine Rousseau*, 2016.
- MALABOU Catherine, *La Chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, 2009.
- MARGEL Serge, *La force des croyances*, 2009.
- *L’avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida*, 2011.
  - *Les Livres de Job. Sur les fondements théologico-politiques de la souveraineté*, 2012.
  - *Altérité de la littérature. Philosophie, ethnographie, cinéma*, 2018.
  - *La mémoire du présent*, 2015.
- MARTY Anton, *Sur l’origine du langage*, traduit et préfacé par Marc de Launay, 2017.
- MICHAUD Ginette, *Battements – du secret littéraire. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*, volume 1, 2010.
- « *Comme en rêve...* ». Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous, volume 2, 2010.
  - *Cosa volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy*, 2013.
  - *Derrida, Celan. Juste le poème, peut-être*, 2017.
- MICHAUD Ginette et ULLERN Isabelle, *Sarah Kofman et Jacques Derrida. Croisements, écarts, différences*, 2018.
- MOATI Raoul, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, 2012.
- *Derrida et le langage ordinaire*, 2014.
- MOLINIÉ Georges, *De la beauté*, 2012.
- MOSÈS Stéphane, *Une affinité littéraire, le Titan de Jean-Paul et le docteur Faustus de Thomas Mann*, 2009.
- *Franz Rosenzweig. Sous l’étoile*, 2009.
- PORÉE Jérôme, *Phénoménologie de l’aveu*, 2018.
- PULLIERO Marino, *Walter Benjamin. Le désir d’authenticité*, 2013.
- RAVINDRANATHAN Thangham & TRAISNEL Antoine, *Donner le change. L’impensé animal*, 2016.
- ROLLAND Jacques, *Hôtel Bristol*, 2011.
- RUEFF Martin, *Différence et Identité*, 2009.
- QUÉLENNEC Bruno, *Retour dans la caverne. Philosophie, politique et religion chez le jeune Leo Strauss*, 2018.
- SCHNELL Alexander, *En voie du réel*, 2013.
- *La Déhiscence du sens*, 2015.
- SFEZ, Gérard, *Logiques du vif. Lyotard en éclaircur*, 2016.
- SOMMER Christian, *Heidegger 1933*, 2013.

- TAMINIAUX Jacques, *Chroniques d'anthropologie politique. Poésis et praxis des Anciens aux Modernes*, 2014.
- TENGELYI László, *L'Expérience de la singularité*, 2014.
- THOMAS François, *Le paradigme du comédien*, 2013.
- VAN KERCKHOVEN Guy, *De la rencontre. La face détournée*, 2012.
- VAUDAY Patrick, *L'invention du visible*, 2008.
- VILLEVIEILLE Laurent, *Heidegger et l'indétermination d'Être et Temps*, 2014.
- VISHNU SPAAK Claude, *Matière et mouvement. Essai de cosmologie phénoménologique*, 2017.
- WEBER Samuel, *Inquiétantes singularités*, 2014.
- WEINSTEIN Marc, *Mandelstam : jouer-combattre*, 2011.
- *L'Évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, 2015.
- WISMANN Heinz, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, 2010.

