

UN SUJET POUR L'ÉTHIQUE ? LE POUVOIR SUR LA VIE NUE D'AGAMBEN À LÉVINAS

[Marc Maesschalck](#)

Éditions du Cerf | « [Revue d'éthique et de théologie morale](#) »

2012/HS n°271 | pages 11 à 25

ISSN 1266-0078

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-HS-page-11.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.

© Éditions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marc Maesschalck

UN SUJET POUR L'ÉTHIQUE ?

LE POUVOIR

SUR LA VIE NUE

D'AGAMBEN À LÉVINAS

Notre thèse dans cette contribution est qu'un défi majeur de l'éthique actuelle réside dans sa conception de l'identité d'acteur, c'est-à-dire dans sa croyance au sujet éthique. Viser l'éveil, l'éducation ou l'accompagnement d'un acteur éthique, c'est attendre une forme de processus de subjectivation à travers lequel l'action éthique parvient à s'engendrer et à s'orienter de manière spécifique et autonome dans des contextes donnés. L'apport d'un cadre institutionnel sera toujours relatif à l'effet qu'il peut induire sur un tel processus, sans jamais pouvoir se substituer à lui. Or, si un tel processus dépend lui-même de certaines conditions d'éveil ou de stimulation, comment faut-il envisager celles-ci ? N'y a-t-il pas d'emblée aujourd'hui un double risque qui consisterait à compter sur une spontanéité de l'éveil en fonction des contextes de vie et des expériences ?

Un premier risque consiste à considérer le seul phénomène de la crise du sens et des repères conventionnels comme suffisant pour éveiller les questions cruciales du vivre ensemble et pour s'orienter d'emblée vers des enjeux de méthode ou de division des champs problématiques en divers sous-domaines. Tout se passe alors comme si une caractéristique de notre existence collective consistait à être attentive à son propre manque, à être attirée par son propre dénuement pour y saisir la surpuissance d'un vouloir-vivre entravé ou contrarié, une perte à réparer par le surcroît naturel de la pulsion vitale originaire, le désir. Aux antipodes, en apparence, de cette confiance dans une créativité imaginaire toujours disponible, se profile un second risque. Il consiste à se représenter directement la subjectivité comme

surdéterminée par une idée de la vérité de soi, poussée à s'engager au-delà de soi pour garantir l'avenir, à vouloir un bien commun.

Le point commun entre l'idéal transcendantal d'une société juste et le désir postmoderne d'une communauté morale fondée sur le polythéisme des valeurs, c'est de penser échapper, par leur référence archéologique ou téléologique, à la question de l'éveil de l'identité éthique des sujets acteurs. Ces sujets sont dès lors supposés s'engager éthiquement en reproduisant un rapport à la croyance qui fait l'impasse sur leur propre processus de génésisation en les renvoyant, soit à la surpuissance d'une idée de la vie, soit à la surdétermination de leur action par un lieu idéal de vérité. Le risque qui en découle n'est rien de moins qu'une forme de structure bipolaire de l'engagement éthique où l'identité d'action se dissocie de la subjectivation de l'acteur, la volonté générale de la volonté particulière, sans que les rapports de croyance constitutifs du devenir sujet dans l'action éthique puissent être interrogés.

Notre thèse est que la seule manière de dépasser un constructivisme de l'identité des sujets dans l'action éthique est de renouer avec une critique des croyances afférentes à l'éveil de la subjectivation éthique, à savoir la surpuissance d'une idée de la vie et la surdétermination par une vérité de soi. Pour y parvenir, nous allons recourir à la construction d'un dialogue critique entre les perspectives d'Agamben et de Levinas qui, face à ces questions fondatrices d'une position sur la subjectivité éthique, nous paraissent décisives et complémentaires.

LE SYNDROME DE L'EXCEPTION

Selon Agamben, si l'on suit en particulier la deuxième livraison de *Homo Sacer, État d'exception*¹, nos démocraties occidentales, nos systèmes d'État de droit, ont hérité d'une sorte de « syndrome fasciste » ! Il est certain qu'une indétermination des rapports entre la force et la loi dans le droit moderne précédait les régimes fascistes. De fait, si, en régime d'indistinction des

1. Giorgio AGAMBEN, *État d'exception, Homo Sacer*, II, 1, trad. par J. Gayraud, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

pouvoirs, la justification d'états d'exception nécessitant le recours à un monopole de la force de coercition ne posait pas de problème, la séparation des pouvoirs qui fonde l'ordre moderne du droit ne permettait pas de justifier, dans son usage ordinaire, le recours extraordinaire à une force extrajuridique au motif de sortir le corps social d'un état de crise ou de mise en péril. La nouveauté des régimes fascistes a consisté à s'emparer de ce point faible de l'équilibre moderne de la séparation des pouvoirs pour transformer ce lieu d'indétermination en règle de gouvernance du système juridique dans son ensemble². Ainsi, pour s'auto-proclamer comme droit absolu, le fascisme utilise fictivement la forme d'anomie du droit ordinaire admettant sa possible suspension momentanée et donne à la force qui s'exerce alors exceptionnellement le statut d'un pouvoir inédit et nécessaire sur le vivant. Il crée en quelque sorte la forme brute du biopouvoir comme contrôle sur la vie préalable à toute forme de droit individuel. Le fascisme parvient donc à institutionnaliser ce qui n'était qu'un état d'indétermination dans le droit moderne, le moment où la force politique s'autorisait à suspendre provisoirement la séparation des pouvoirs au nom de sa restauration. Le fascisme considère comme une forme juridique à part entière ce « méta-pouvoir » dont l'essence consiste à garantir en permanence la relève de l'ordre ordinaire pour l'orienter et le contrôler dans ses applications. Ce « méta-pouvoir » est le garant de la force de loi par sa seule force ; ce qui signifie qu'il abolit la différence entre la force de la forme et la force réelle, et qu'il est le seul pouvoir doté de l'autorité d'engendrer, par sa seule position de force, des normes sous la forme de la loi³. Parmi les expériences limites du fascisme sur l'humain, il en est donc une de nature générique qui a consisté à mettre en scène la légitimité d'une captation de l'autorité sur le pouvoir par une force indépendante du droit comprise comme une technique de gouvernement nécessaire au contrôle de la vie ordinaire. À la différence des anciens régimes admettant d'emblée l'indistinction des pouvoirs comme règle de gouvernement, il s'agissait pour les fascismes de moderniser l'absolutisme en l'inscrivant dans l'impensé de l'autoréférence constituée par l'indétermina-

2. *Ibid.*, p. 12-13.

3. *Ibid.*, p. 28 et 34.

tion de la séparation des pouvoirs et de conditionner en conséquence positivement cette dernière par un pouvoir séparé de suspension, seul capable de gérer l'indétermination de l'origine du pouvoir social une fois institué dans sa séparation⁴.

En formalisant un point d'indétermination du droit, ce « syndrome fasciste » s'est introduit dans les systèmes de droit comme une technique possible de gouvernement qui se manifeste de prime abord dans les situations limites : celles où les citoyens se révèlent non plus comme des sujets environnés dans leurs dispositifs juridiques ordinaires (chartes des libertés, droits civiques, droits sociaux, etc.), mais où ils sont saisis dans leur dénuement, dans une expérience de détresse individuelle ou collective, tels les prisonniers d'exception de Guantanamo ou les sujets en errance d'une catastrophe échappant au contrôle planifié... Ce dénuement qui échappe à la gouvernance ordinaire et à ses formes de contrôle du corps social se révèle, pour Agamben, par la création technique d'espaces d'exception. On a parlé pendant des années de zones de « non-droit », de « zones d'ignorance », créées par les camps de réfugiés, lorsque les populations sont obligées, dans le plus total dénuement, de se déplacer à cause de conflits ou de famines, mais également lorsqu'elles s'entassent dans les zones de « transit » des frontières des pays riches, qu'il s'agisse d'îlots ou d'aéroports. En fait, le terme de « non-droit » est mal approprié. Il s'agit de « trous » dans le droit, d'« espaces vides » ou de « blancs » dans le système, des lieux d'impuissance de la loi, mais où le système démocratique résiste à reconnaître son ineffectivité. C'est pourquoi ce système a reproduit inconsciemment le syndrome fasciste et incorporé ce vide juridique dans le droit sur le modèle le plus ambigu qui soit, celui du discours fictionnel sur l'exception. Qu'est-ce qu'une exception dans ce cas sinon un lieu imaginaire où la contradiction performative pourrait être suspendue de telle manière que l'autorité puisse être indistinctement garante de la validité d'une norme et de son critère d'application ? Dans cet espace imaginaire de l'exception, la règle d'application se confond avec la décision de l'application.

4. C'est de cette manière qu'il faut comprendre les arguments d'efficacité dans le traitement de situations limites où la lenteur des procédures, l'urgence de la situation, voire l'imminence supposée du péril, justifient de passer outre certaines barrières de l'ordre ordinaire...

Le problème le plus grave est que cet imaginaire de l'exception se présente en lui-même comme une solution de gouvernement, comme une technique. Dès lors, l'indistinction qu'il soutient s'introduit en d'autres lieux des structures de gouvernance de nos sociétés démocratiques comme une technique de gestion des « trous », là où la relation entre la vie et la norme devient problématique, comme si la norme substantifiée était en soi immédiatement question de vie ou de mort, à un point tel que l'on finit par osciller entre des assertions telles que « respecter la vie ou la mort, c'est la norme » ou « la norme, c'est respecter la vie ou la mort ». S'il faut choisir entre une vie postulée qui dirige la norme comme pouvoir de décision ou une norme qui doit donner à reconnaître la vie ou la dignité en se décidant, l'indétermination sémantique a pris le pas sur la raison pragmatique du droit.

Mais reste à savoir ce qui a basculé exactement dans ce moment critique que la pragmatique juridique a peut-être trop rapidement élucidé en recourant à un postulat d'indécidabilité et à des principes de révision de décisions toujours à renégocier. Dans le moment critique de l'indétermination, une possibilité inédite apparaît que la solution formelle tend à recouvrir. Dans ce moment, en effet, un double mouvement s'opère : d'un côté, une loi prétend se transformer intégralement en vie, correspondre totalement au monde et, d'un autre côté, on observe la volonté particulière d'une vie qui tente de s'abolir elle-même totalement en loi, à se mortifier dans la forme de la lettre. Ce sont les termes de cette tension réelle dans la situation vécue et manifestée par des conflits, par des heurts violents, que la solution formelle tend à oblitérer et à dénier. Ce faisant, elle continue de s'arroger le pouvoir sur le sens de l'expérience juridique : cette solution pense pouvoir définir ce qu'est le droit. Mais en l'espèce, elle ne tient pas compte de la limite du pouvoir du droit qui s'expérimente dans la situation, elle fait fi de l'expérience limite du droit qui se joue pragmatiquement et qui signifie sémantiquement que l'on est en présence de la limite du pouvoir de la loi sur la vie, devant l'impuissance du droit ou son incomplétude comme système formel. Cependant, en ignorant que cette incomplétude peut se donner à la manière d'une expérience limite du pouvoir sur la vie, elle manque la question de la prise en compte, de la reconnaissance de cette expérience, et elle laisse le champ ouvert

à une revendication paradoxale, mais néanmoins soutenue, celle d'un droit à cette expérience limite du pouvoir sur la vie, celle qui légitimerait *un droit à expérimenter quand même la limite du pouvoir sur la vie*, le recours au non-droit. En paraphrasant les paroles sinistres de Goebbels, la biopolitique de l'exception finit ainsi par « rendre possible ce qui paraissait impossible ⁵ ».

UNE VERSION POSTMODERNE DU DROIT NATUREL ?

Comment réagir face à ce syndrome ? Quelle solution propose Agamben ? C'est ici que cette contribution voudrait construire une hypothèse de lecture et élargir le dialogue. Nous croyons en effet que l'on pourrait se limiter à une réponse somme toute classique et qui consisterait dans une manière postmoderne de revisiter le droit naturel. Il s'agirait de trouver dans la co-élaboration du sens politique de la vie nue une manière de venir à bout de notre assujettissement politique. Comme l'écrivait Agamben dans la première livraison d'*Homo Sacer*,

seul peut-être le déchiffrement préalable du sens politique de l'être pur permettra de venir à bout de la vie nue qui exprime notre assujettissement au pouvoir politique ; inversement, il faudra comprendre les implications théoriques de la vie nue pour résoudre l'énigme de l'ontologie ⁶.

Échapper à l'indistinction de la vie et du droit dans la généralisation des régimes d'exception exigerait donc de parvenir à renouer avec « l'impossible suture » de notre identité collective ⁷, avec ce que Agamben nomme aussi « la force performative originaire de l'expérience anthropologique ⁸ », laquelle renvoie à une sorte de priorité du vivant (*zoé*) sur le bios et sur les normes. Peut-être, comme le suggère la référence dionysiaque chez Agamben, la vie est-elle irréductible à la norme parce qu'elle

5. Cité par Giorgio AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'Archive et le témoin*, *Homo Sacer* III, trad. par P. Alferi, Payot/Rivages, 1999 (2003 pour cette édition), p. 61.

6. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, I, *Le Pouvoir souverain et la Vie nue*, trad. par M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 196.

7. Giorgio AGAMBEN, *État d'exception*, *Homo Sacer*, II, 1, *op. cit.*, p. 147.

8. Giorgio AGAMBEN, *Le Sacrement du langage, Archéologie du serment*, *Homo Sacer*, II, 3, trad. par J. Gayraud, Paris, Vrin, 2009, p. 109.

s'affirme naturellement comme anomique, comme « puissance naturante ». Un tel appel pourrait ainsi être compris comme une manière nouvelle, certes originale, de revendiquer un « droit naturel » du vivant en tant que constituant primitif, originaire du sujet de droit⁹. Il faudrait, dans ce cas, pour faire face au risque politique et éthique de l'indistinction du droit et de la vie, concéder une surpuissance à l'idée de nature.

Mais cette référence à la surpuissance de l'origine, à ce que l'*Archéologie du serment* nomme, comme nous l'avons rappelé plus haut, « la force performative originaire de l'expérience anthropologique¹⁰ », n'est qu'une croyance en la puissance naturante de la source anomique de notre existence. Cette solution ne laisse pas place – et ce sera l'objet de notre première hypothèse – à l'expression particulière de la vie nue, à son étrange résistance qui est, dans cette solution, trop vite recouverte par la surpuissance d'une idée de nature. C'est la raison pour laquelle nous voudrions élargir notre enquête à une autre recherche qui nous reconduira à certains aspects fondamentaux de la pensée d'Emmanuel Levinas.

Il s'agit de la recherche du phénoménologue japonais Yasuhito Murakami¹¹. Nous voudrions souligner un aspect du rapport à la vie nue mis en évidence par ses récents travaux. Depuis des années, il a choisi d'explorer des manifestations frontières de l'existence humaine en s'intéressant toujours à la fois aux sujets et aux soignants, aux proches aussi, aux familles. Il a travaillé sur l'autisme et sur la schizophrénie et s'intéresse maintenant, dans le cadre des *Nursing Studies*, à la relation de soin avec les grands malades et, plus particulièrement, les patients en état végétatif. Il a ainsi analysé avec beaucoup d'attention les enquêtes empiriques menées auprès de plusieurs infirmières par Yumi Nishimura¹². Ces enquêtes conduites avec la plus grande

9. Et cela même si Agamen dit clairement qu'il ne s'agit pas de renouer avec une quelconque pureté originaire, mais bien de saisir l'en-deçà de ce que l'institué présente comme toujours déjà noué, une béance ou un trou, « l'impossible suture » (Giorgio AGAMBEN, *État d'exception, Homo Sacer*, II, 1, *op. cit.*, p. 147).

10. Giorgio AGAMBEN, *Le Sacrement du langage, Archéologie du serment, Homo Sacer*, II, 3, *op. cit.*, p. 109.

11. Cf. en particulier Yasuhito MURAKAMI, *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Millon, 2000.

12. Yumi NISHIMURA, « L'entretien en forme de dialogue pour étudier l'actualité de l'expérience de l'infirmière », in *Kango Kenkyū* [Japanese Journal of Nursing Research],

minutie, suivant un cadre d'analyse phénoménologique, se fondent sur des rapports d'entretien et des descriptions précises de ressentis relationnels. Elles permettent de mieux cerner, à notre sens, ce qui se joue réellement dans le rapport à la vie nue avant même sa redéfinition par la machine bipolaire du pouvoir. Voici, à titre exemplatif, deux extraits d'entretiens de Mlle B. sélectionnés par Murakami :

« Je parle sans cesse [à M. Okano]. Je parle sans cesse... Et je parle des choses sérieuses, par exemple, de sa sortie de l'hôpital. Par exemple, je lui demande : "Comment vous vivez après?" Lorsque les sujets que j'aborde sont quelque chose qui l'intéresse, c'est comme s'il devenait attentif, puisque les sujets sont sérieux. Le mouvement des paupières devient visiblement bon. » (2^e entretien, p. 2¹³.)

Selon Mlle B., même si les médecins, devant les tiers, demandent la réponse du patient, ce « n'est pas une conversation mais seulement un appel ». Pour Mlle B., la « conversation » et l'« appel » sont autre chose. [...] la conversation, c'est un geste que Mlle B. répète quotidiennement à côté du patient ; elle lui parle « en tant qu'être humain, entre l'être humain et l'être humain, je veux vraiment parler avec vous... », « c'est comme si j'avouais quelque chose, de mon intérieur... » Dans cette « conversation », ses « yeux ont de la force » et elle sent vivement qu'« il est très volontiers [pour la conversation]¹⁴ ».

À travers ces expériences, Mlle B. commence à penser que « ce n'est pas la preuve de l'existence du mouvement [volontaire] des paupières qui importe, mais mon attitude [qui essaie de prendre contact avec lui] ». Elle dit en même temps : « c'est un événement réciproque ». À savoir, si l'infirmière pense qu'« il n'y a pas de réaction », il n'y aura pas de mouvement des paupières¹⁵.

Suite note 12

36 (5), 2003. Cité par Yasuhito MURAKAMI, « La communication avec les patients en état végétatif – l'affection d'appel potentielle et la télépathie transcendante pure », Conférence présentée au Centre de philosophie du droit (CPDR), Université catholique de Louvain, en mai 2011.

13. Yumi NISHIMURA, « Ce qui crée la communication » (en japonais), dans *Lectures : La Vie tome 6*, Nagoya, Kawai Institute of Culture and Education, 2002, p. 210. Suivant Yasuhito MURAKAMI, « La communication avec les patients en état végétatif », *op. cit.*

14. Yumi NISHIRUMA, « Ce qui crée la communication », *op. cit.*, p. 217. Toujours suivant Yasuhito MURAKAMI, *op. cit.*

15. *Ibid.*, p. 218. Yasuhito MURAKAMI précise bien : « Il n'y a pas de communication au sens quotidien avec les patients en état végétatif, privés par définition de la capacité de s'exprimer. Les patients dans le livre de Nishimura ne répondent pas à l'interrogation et ils ne s'expriment pas non plus. Les infirmières ne peuvent pas saisir leur souffrance

Dans cette « conversation », ses « yeux ont de la force » et je sens vivement qu'« il est présent à la conversation ». (...)

C'est comme s'il comprenait ce que je disais en m'écoutant et en me voyant. Je voyais tout de suite que ma figure se reflétait dans ses yeux et qu'il me comprenait¹⁶.

Agamben, qui touche aussi à ces questions dans la première livraison d'*Homo Sacer*, décrit de son côté les patients en état végétatif comme

un corps maintenu artificiellement en vie et qui flotte entre les progrès de la médecine et les changements de décision juridique¹⁷.

La méthode suivie par Murakami nous emmène beaucoup plus loin. Il découvre dans la relation entre le patient et l'infirmière ce qu'il nomme « l'affection d'appel ». Il s'agit de l'aperception par l'affectivité – donc immédiatement – « du regard, de l'appel et du contact » comme l'unité d'autrui qui me vise¹⁸. Selon cette reprise phénoménologique des vécus exprimés par les soignantes, c'est par un processus de libre substitution de la facticité de son moi à la facticité de l'autre souffrant que la soignante parvient à établir un contact qui la rapporte à sa propre capacité d'être dans l'écoute du désir de l'autre, une sorte de dire primitif pris dans le corps infra-acoustique.

Il nous semble capital de reprendre quelques pages de « Liberté et commandement » d'Emmanuel Levinas¹⁹ à la lumière du travail de Murakami. Dans la relation à l'Autre, le réalisme n'est, selon Levinas, d'aucun secours parce qu'il prolonge l'hégémonie du Même dans le régime de l'être commun²⁰. Or, « la relation directe avec un être – tel le comateux ou le patient en état

Suite note 15

ou leur sentiment. Cependant, malgré cela, si les « rapports » entre eux et les infirmières sont « bons », leurs paupières bougent et il y a même une émission de la voix comme s'ils écoutaient les infirmières » (Yasuhito MURAKAMI, « La communication avec les patients en état végétatif », conférence citée, p. 4).

16. Yumi NISHIMURA, « Ce qui crée la communication », *op. cit.*, p. 217. Toujours suivant Yasuhito MURAKAMI, *op. cit.*, p. 9.

17. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, I, *Le Pouvoir souverain et la Vie nue*, p. 200.

18. Yasuhito MURAKAMI, « Affection d'appel – Levinas et la psychopathologie du regard chez les autistes », dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, 2006, n° 5, p. 249-289. Voir Yasuhito MURAKAMI, *Hyperbole, Pour une psychopathologie lévinassienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2008, chap. 1.

19. Nous suivrons la version publiée chez Fata Morgana : E. LÉVINAS, « Liberté et commandement », dans Id., *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, 1994, p. 29-48.

20. E. LÉVINAS, « Transcendance et hauteur », dans E. LEVINAS, p. 51-96, p. 52.

végétatif (*ndlr*) – n'est précisément pas la relation avec le *tode ti*²¹ », il s'agit au contraire d'un contact « dépouillé de forme », « dépouillé de catégorie²² », un contact avec la nudité de la vie par la percée du regard ou, plus exactement, du regarder, du « voir du voir ».

Dans cette situation, la présence d'autrui ne se livre pas à travers un faisceau de relations qui lui donne son sens (l'appareillage médical, les dispositifs d'assistance et de surveillance, le contexte hospitalier) : l'expression d'autrui, au contraire, perce ce contexte représentatif et s'exprime à partir de lui-même comme singularité :

Il n'y a pas d'abord percée, ensuite regard, écrit Levinas ; percer sa forme, c'est précisément regarder ; les yeux sont absolument nus²³.

Si la soignante se sent progressivement « interloquée », c'est parce qu'elle peut éprouver cette percée du voir qui traverse l'apparaître et prend les commandes d'un espace de transitivité : il y subordination, dit Levinas, au sens où, par la transitivité que met en place la percée du voir, l'autre « invite à parler²⁴ » : « un être commande l'autre²⁵ ». Ce pouvoir est plus originaire pour Levinas et plus radical que celui de l'intuition : il est la mise en contact immédiate dans un rapport transitif fort qui engage la parole.

UN LIEU ÉTHIQUE DE LA VÉRITÉ DE SOI ?

Cette percée qui commande et invite la soignante à parler nous entraîne au-delà de la surpuissance de l'idée de nature. Si la vie nue commande, c'est en fonction d'une « affection d'appel ». Mais, pour donner toute sa force à cette affection d'appel, donc à cette interprétation phénoménologique de la résistance de la vie nue – et telle est notre deuxième hypothèse –, il ne faut pas s'arrêter

21. E. LÉVINAS, « Liberté et commandement », p. 41.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.* p. 42.

25. *Ibid.*, p. 43.

à y trouver une expérience révélatrice d'une vérité de soi qui fonderait radicalement le sens de l'identité éthique. C'est avec raison que Murakami s'intéresse à la structure transcendantale de l'affection révélée par le rapport à la vie nue. Toutefois, il nous semble que Levinas y voit aussi une dimension pratique (plus qu'éidétique), une dimension indissociable de la contestation de la souveraineté du Moi et qui, sur ce point, nous ramène à Agamben.

Pour Levinas, et en écho au chemin déjà réalisé avec Agamben, la seule issue à la souveraineté du Même²⁶ sur la vie nue réside dans un double mouvement inhérent à l'affection d'appel : d'un côté, le « répondre à quelqu'un » qui engage en même temps et, d'un autre côté, le « répondre de quelqu'un », l'être responsable de quelqu'un. Dans les deux cas, c'est, en effet, de réponse qu'il s'agit, donc de subordination à un appel qui commande²⁷. Comme pour le soignant, il s'agit, à travers le temps laissé à l'affect, de « l'impossibilité de s'arrêter – voire de se taire –, de l'absence de toute cachette²⁸ », voire de tout refuge « intérieur ».

Cette dimension de la relation à l'altérité est complètement manquée par une perspective qui voudrait s'arrêter à la surpuissance de l'idée de nature pour répondre à l'arbitraire du pouvoir sur la vie nue. Mais elle risquerait aussi d'être manquée dans sa radicalité pratique par une perspective qui s'arrêterait à une forme de surcroît d'attention, de quête idéale de principes justes, sans passer par la brisure de la souveraineté du Moi.

Dans « Transcendance et hauteur », Levinas pose ainsi la question :

nous nous sommes demandé : comment peut se produire une mise en question de soi-même, un désarçonnement de soi, sans qu'il soit simplement la constatation de cet échec par un nouvel acte *du soi* et sans qu'il soit assumé par ce nouvel acte, déjà *en* échappant à toute critique²⁹ ?

Sans l'affection d'appel, la vie nue n'est pas reconnue comme altérité résistant au contrôle social et à ses croyances. Comment

26. E. LÉVINAS, « Transcendance et hauteur », p. 69.

27. *Ibid.*, p. 71.

28. *Ibid.*, p. 73.

29. *Ibid.*, p. 71.

entendre alors la radicalité de cette affection d'appel sans qu'à son tour elle ne soit simplement source d'un nouvel acte du Moi, source d'un idéal principal de la hauteur requise par autrui ?

Un retour vers la perspective d'Agamben n'est pas sans intérêt pour mieux déterminer les ressources d'un tel affect d'appel tout en évitant un nouvel écueil, consistant à chercher dans l'éthique cette fois, et non plus dans une version postmoderne du droit naturel, l'adhésion réflexive à un lieu imprenable de la vérité principale de soi.

Revenons un instant dans la salle d'hôpital où gît le patient en état végétatif. L'analyse de Murakami est forte sur un plan phénoménologique.

Il est clair pour lui que l'autre, dans sa vie nue, demeure le patient livré à l'infirmière et que celle-ci, dans la relation thérapeutique qu'elle noue avec lui, apprend progressivement à « répondre », à « dégager son écoute », à accueillir ce moment où le monologue devient colloque singulier et engage personnellement l'ipséité comme responsable du passage qui se joue entre la vie et la mort. En apprenant son rôle, en se laissant commander, la soignante devient passeur : elle apprend à faire la morte, à habiter la suture identitaire du vivant et du parlant³⁰.

Pourtant, il existerait une autre manière d'interpréter et de lire ce qui se joue dans ces monologues improbables face à la vie nue. L'ébranlement de la soignante ne provient-il pas du fait que, comme dans la percée levinassienne, il y a bien renversement de la souveraineté du Moi, voire modification des rôles, brouillement sur ce qu'est répondre et parler, percevoir et apercevoir, écouter et entendre, obéir et commander... Faut-il dès lors nécessairement replacer la soignante dans la position du thérapeute ? Qui est éprouvé comme faisant obstacle ? Qui fait ou donne à parler ? Plus radicalement encore, qui « fait le mort » et ouvre l'espace de transitivité pour une nouvelle forme d'écoute ? Ne faut-il pas donner plus de place au rôle du patient végétatif lui-même, à cette « percée de l'apparaître » qui se joue dans sa présence ? N'est-ce pas la souveraineté du Moi soignant qui est désarçonnée, interpellée dans une couche plus radicale de son affectivité et entraînée vers ce que Murakami nomme le « vécu d'être vu » ?

30. G. AGAMBEN, *Le Sacrement du langage*, p. 109-110.

Mais peut-être, si l'on suit plus précisément cette déstabilisation du Moi constamment en question chez Levinas, s'agit-il non pas d'un « vécu d'être vu », mais de la déstabilisation d'un vécu « d'être vue se voyant n'être pas vue ³¹ ». La soignante se trouve dégagée de son Moi, interpellée, engagée dans une transitivity qui lui était pratiquement inaccessible sans l'affection d'appel.

C'est ainsi, au contact de la résistance de la vie nue, qu'une subjectivation s'active et que, pour la soignante, la vie nue du patient s'ipséise (prend une hauteur qui oblige à répondre). Cette vie nue qui s'impose au soignant donne un sujet nouveau à ses actions, d'une manière encore indéfinie, improbable, parce qu'il n'est pas ici question d'intentionnalité ou d'idée. Il s'agit pour Levinas d'un mouvement vers l'avant qui résulte de la dépossession morale du Moi : au lieu d'être anéanti ³², le Moi vidé de son impérialisme ³³ découvre une forme de pulsion (pulsation) qui lui était étrangère ou qui était inhibée en lui ³⁴ et qui l'entraîne à « répondre de », à aller de l'avant ?

Cet effet de transformation est fondamental à prendre en compte dans le processus analytique d'une philosophie de l'action. L'affect d'appel dont il est question face à la vie nue n'est pas uniquement manifestation d'un principe de vérité de l'engagement au sein de l'espace transitif de la relation interhumaine. Il y a transformation pratique de l'affect d'être sujet. C'est l'élément décisif de la résistance de la vie nue quand elle est saisie en fonction de l'affection d'appel comme percée de l'apparaître qui commande l'action. La vie nue commande l'apprentissage d'un sujet engagé dans la réponse à ce qui le constitue comme interhumain.

31. Une formule que nous reprenons au séminaire sur « La Lettre volée », Jacques LACAN, *Écrits I*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 41.

32. E. LÉVINAS, « Transcendance et hauteur », p. 66.

33. *Ibid.*, p. 67.

34. *Ibid.*, p. 68.

BILAN PROVISOIRE

Éprouver l'affection d'appel devant la vie nue, c'est ainsi, à titre de bilan provisoire de l'échange créé entre les perspectives d'Agamben et de Levinas :

définir comme source de la responsabilité une ipséité d'apprenant engagé dans une transformation pratique de ses capacités relationnelles à l'égard d'autrui ; c'est apprendre à devenir répondant d'autrui en fonction d'une situation d'appel déterminée, dans un milieu particulier.

Cette projection vers l'avant de l'ipséité apprenante s'apprend uniquement en produisant une transformation pratique des capacités relationnelles que deux écueils menacent de bloquer : la surpuissance de l'idée de nature qui barre l'accès à l'affection d'appel ; ensuite, la surdétermination de l'affection du soi par une vérité principielle d'autrui qui bloque le désarçonnement du Moi en faveur d'un autre qui commande l'apprentissage.

Ces deux écueils nous semblent cruciaux pour l'éthique contemporaine, en particulier pour ce qu'ils dénotent de rapport à l'identité d'acteur, comme nous avons tenté de le mettre en évidence : croyance en la surpuissance de l'idée de nature, croyance en un lieu de la vérité de soi. Or, il est fondamental de parvenir à saisir, au-delà de ces écueils reproduits par nos traditions de pensée, ce que tentent de signaler Agamben et Levinas dans le rapport à la vie nue et dans la nécessité de démettre la représentation de la souveraineté dans son désir morbide de réification de l'existence.

Ces deux écueils indiquent surtout que ni l'ontologisme de la vie ni le fondamentalisme de l'éthique radicale ne permettent de construire un engagement conséquent face à l'altérité de la vie nue. La question cruciale qui fait encore défaut n'est ni ontologique ni éthique, elle appartient à une philosophie de l'action : que doit signifier l'abandon d'une croyance dans un lieu de la vérité de soi (face à l'altérité d'une vie nue qui commande) pour un sujet qui refuse la surdétermination de son désir par une idée de nature ?

Tout simplement, pour une philosophie génétique de l'action, l'éthique est un mouvement vers l'avant qui apprend de la vie nue en répondant d'autrui (connaissance spécifique des relations) pour répondre à autrui (traduction institutionnelle des

garanties d'apprentissage). C'est cette construction de l'action du sujet apprenant qui est la condition de l'éveil d'un processus éthique de subjectivation. Elle dépend radicalement de la modification du rapport à la croyance dans l'action, c'est-à-dire d'une manière de se déplacer des images de surpuissance et des lieux de surdétermination, pour engendrer une limitation du désir de soi pour l'autre.

Si l'éveil est au bout du compte imbriqué dans un processus de résistance à toute croyance en un pouvoir sur la vie nue, c'est parce qu'il procède essentiellement de la mise en cause d'un certain rapport de croyance à la vie nue et pas uniquement de réactions à des formes particulières de pouvoir qui s'avèreraient à l'usage insatisfaisantes : le fait même de les cerner et de les décrire comme insatisfaisantes dépend non de l'expérience *a posteriori* de l'usage, mais du refus d'un rapport de croyance en la vie nue déniait la réalité d'un trou dans nos actions et sublimant une forme extérieure de vérité de l'action. C'est à ces conditions que l'on peut parler de résistance à l'égard d'un usage du pouvoir sur la vie nue.

Marc Maesschalck,
Centre de philosophie du droit,
Université catholique de Louvain.