

Quelques perspectives sur le visage

Dan Arbib

Cette conférence a été prononcée par Dan Arbib le 25 novembre 2015 au lycée Jeanne d'Albret (Saint-Germain-en-Laye) dans le cadre d'un stage sur Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Ce compte rendu, qui n'engage pas Dan Arbib, a été rédigé par Vincent Sullerot.

En développant quelques paradoxes sur le visage, il ne s'agit pas de formuler des objections, mais de mettre au jour les tensions du concept de visage chez Levinas. Dans quelle mesure ce concept est-il intrinsèquement paradoxal ? Il s'agit en effet d'un concept difficile, et qui a été mal compris, bien qu'il soit central dans la pensée de Levinas, laquelle est une pensée de l'éthique comme philosophie première. L'éthique n'est pas un fondement comme l'était la métaphysique, mais elle doit avoir la primauté qui était celle de la métaphysique. Et au sein de l'éthique, le visage a la primauté ; il est le phénomène (mais en est-ce un ?) originaire. Toute phénoménologie remonte à l'éthique, et toute éthique remonte au visage.

Voici quelques facteurs de l'ambiguïté de ce concept.

Il y a tout d'abord homonymie entre ce que L. appelle visage et cette partie de peau, ce haut de notre corps, dont L. a à cœur de distinguer ce qu'il appelle visage. En appelant visage ce qu'il voulait dire, L. a pu prêter le flanc à ces malentendus.

D'autre part, L. a 55 ans quand il publie *Totalité et Infini* (désormais *TI*), qui est sa thèse et en un sens son seul véritable livre. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais *AE*) et ses autres ouvrages sont des recueils d'article. Sa reconnaissance académique et publique a été tardive. Peut-être s'est-il alors laissé aller à une certaine simplification de sa propre pensée, notamment en mettant beaucoup l'accent sur le concept de visage. En réalité, pour le comprendre, il faut commencer par lire *Le temps et l'autre*, conférence séminale qui constitue au fond une meilleure introduction à L. qu'*Éthique et infini* – et bien sûr lire aussi *TI*.

On peut lire Levinas d'une première manière, celle de Jacques Rolland dans *Parcours de l'autrement* (PUF, 2000), à savoir à partir de la fin, à partir d'*AE*, pour montrer que la fin était déjà présente au début. Une deuxième manière de le lire, plus génétique, est celle de Rodolphe Calin, qui a montré que la première question de L. n'était pas l'éthique, mais la subjectivité. Comment comprendre qu'un sujet puisse émerger à partir de l'épaisseur, de la densité de l'être comme « il y a », comme nappe d'être indifférenciée ? Ni la connaissance, ni la fatigue, ni la souffrance, etc., ne le permettent vraiment ; c'est l'altérité comme condition de subjectivation qui sera finalement retenue. Le visage (l'éthique) est le mode de subjectivation finalement privilégié car couronné de succès. Mais ce n'était pas l'autre, c'était d'abord le soi qui intéressait L. – d'où le titre de l'ouvrage de R. Calin : *Levinas et l'exception du soi* (PUF, 2005).

La jouissance ne suffit pas en effet à ce qu'émerge la subjectivité. Dans la jouissance, on a affaire à un moi certes séparé, mais qui appartient toujours à l'être. La jouissance est un moment nécessaire mais insuffisant de la subjectivation. Le moi vraiment subjectivé est celui de la conscience morale, qui répond, qui dit simultanément : « je » et « je suis pour l'autre ». L'« il y a », l'élémental de la jouissance, est indifférencié (c'est pourquoi il faut bien parler de l'élémental, et non des éléments) ; il permet une description infra-existential, là où il n'y a pas encore de différences. L'analyse de L. se situe à cet égard en amont de celle de Heidegger, car pour le *Dasein* les étants sont déjà différenciés.

Cette mise en perspective de la formation de la pensée de L. montre que le visage aurait pu ne pas devenir si central dans sa pensée. Les conférences de 1946-1948 données au Collège de philosophie par L. et publiées récemment (*Œuvres complètes*, t. 2, Grasset, 2011) le confirment. Le visage est donc à comprendre dans le mouvement d'ensemble de sa pensée.

On présentera quatre paradoxes du visage : le paradoxe de la phénoménalité ; le paradoxe de la sensibilité ; le paradoxe de l'individuation ; le paradoxe du tiers. [*Dans le temps qui lui était imparti, Dan Arbib n'a pu développer véritablement que le premier.*]

I. Le paradoxe de la phénoménalité

L'infini est le nom de l'altérité, car il dépasse toute immanence ou totalité. L'infini est *infinition* : il est ce qui résiste, excède et reste toujours à penser. Cette caractérisation de l'infini est problématique, puisque l'infini est ainsi défini par rapport au moi, comme ce qui le dépasse. L'infini est d'emblée situé dans et défini selon un *rapport*.

La religion, telle que la définit L., est *un rapport qui maintient la différence entre les termes du rapport*. On n'y est pas écrasé par la transcendance. De même, L. essaie de penser le rapport à autrui de sorte qu'autrui ne m'y « tombe pas dessus ». Ce concept de religion est donc phénoménologique.

Il faudrait donc que l'infini puisse se définir indépendamment du rapport, ce qui ne semble pas être le cas. C'est là une première difficulté, et une difficulté considérable, de l'infini chez L. Mais ce n'est pas celle qu'on va examiner maintenant.

Une autre difficulté consiste en ce que le visage est le nom de l'infini affleurant, tangent à la sphère du moi, de l'ego. Le visage n'est pas le nom d'une solution, mais celui d'un problème, d'une difficulté : comment la transcendance comme telle peut-elle apparaître à l'ego, alors que n'apparaît à l'ego que la phénoménalité commune, ordonnée et gouvernée par l'ego ? L'infini doit être à la fois visible, sans quoi il n'y aurait pas de transcendance pour moi, et invisible, car s'il apparaît selon une visibilité commune, il n'est plus une transcendance. Le visage est donc une mise en crise de la phénoménalité ; il fait effraction dans la phénoménalité depuis le dehors de la phénoménalité. Il est donc caduc de se demander si L. est ou non phénoménologue. D'où aussi ces formulations apparemment incohérentes de L., qui tantôt parle du « phénomène du visage » et tantôt dit qu'il n'est pas un phénomène. Il ne peut y avoir de réponse à la question de savoir si le visage est sensible ou non.

Dégageons la nouveauté du visage par rapport à tradition pré-husserlienne et husserlienne.

De Descartes à Kant, le phénomène est pensé comme la partie émergée de l'iceberg. Il y a quelque chose *derrière* le phénomène : la substance chez Descartes¹ ; l'en soi chez Kant. Chez L., en revanche, le visage n'est pas l'apparition *de quelque chose* ; il n'y a rien « derrière » le visage, qui n'est rien que cette épreuve qu'il inflige au visible. En toute rigueur, pour L., l'infini n'est pas et ne se donne pas comme être visible. Le visage n'est en tout cas pas le phénomène *de quelque chose*.

L. contredit aussi la tradition de Husserl et Heidegger. Selon L., Heidegger répète en effet certaines apories de Husserl qu'il pensait pourtant avoir dépassées. Dans la 5^e des *Méditations cartésiennes* (co-traduites par L.), la perception analogique de l'altérité, toujours pensée à partir d'un ego, pose problème. Au fond, dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, l'ego, une fois posé comme commencement, ne permettra jamais de rejoindre l'absolu ou la transcendance. Il faut en fait, pour L., que le visage *se révèle*, que la transcendance se révèle à partir d'elle-même. Dans l'exemplaire d'*Être et Temps* de L. (déposé à l'IMEC et consulté par D. Arbib), c'est bien le § 26 (sur la *Fürsorge*, la sollicitude) qui est surchargé d'annotations. Chez Heidegger, le *Dasein* ouvre un monde à partir duquel autrui fait encontre. Certes, le *Dasein* est toujours déjà dans un monde et n'assume pas de fonction transcendantale. Mais L. fait voir que, au lieu de placer le *Dasein* dans un monde, Heidegger place le monde dans le *Dasein* en faisant du *Dasein* le lieu d'ouverture du monde, ce qui lui donne quand même une fonction plus ou moins transcendantale ou constitutive.

L'altérité véritable, pour L., doit en fait m'advenir d'ailleurs. Autrui ne m'apparaît plus à partir du monde, mais à partir d'ailleurs. D'où la première phrase de la première section de *TI* sur l'alibi, l'ailleurs. Le visage modifie donc radicalement le phénomène ; il est un phénomène *sui generis*.

Détaillons quelques caractéristiques du visage et du paradoxe de la phénoménalité.

¹ Voir le « traité de la substance » de Descartes [dans les *Principes de la philosophie*, I], et le débat qui a opposé en 1957 à Royoumont F. Alquié, pour qui la substance est derrière la cogitation, et M. Gueroult, qui soutient, non sans mauvaise fois, que la substance est la cogitation [cf. *Descartes*, Éd. de Minuit, 1957].

1. Ce n'est pas moi qui regarde le visage, c'est lui qui me regarde. Si c'était moi qui le regardais, je le rabattrais sur le même. Le visage est premier, et le moi est un répondant. De nombreux contemporains ont prolongé cette réflexion selon laquelle je ne suis que de répondre, n'ayant pas l'initiative de la parole : Derrida, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Catherine Chalié, etc.

Au § 7 d'*Être et Temps*, Heidegger définit le phénomène comme ce qui apparaît à partir de lui-même. C'était déjà un coup de force, puisque le phénomène n'apparaît plus à partir de l'ego. Mais Heidegger, selon L., n'a pas été fidèle à sa propre définition. Le visage, lui, répondrait bien à cette exigence.

2. Le visage n'apparaît pas depuis le monde ; il donne le monde. De nouveau, L. s'oppose ici à Heidegger, comme on l'a vu précédemment. Pour L., il n'y a d'objets qu'à partir de la parole, et de parole qu'à partir du visage.

3. Puisque le visage, c'est autrui qui me donne ordre, je ne suis que d'assumer cet ordre, je ne peux pas laisser autrui s'occuper lui-même de lui-même, contrairement à ce qu'implique la *Fürsorge* de Heidegger. L. radicalise et « hyperbolise » : je suis responsable d'autrui, et de la responsabilité même d'autrui. Cela apparaît avec *AE* et la *substitution*, un concept qui entre apparemment en contradiction avec la transcendance d'autrui. Cependant la substitution ne consiste pas à prendre la place d'autrui, mais à assumer jusqu'au bout l'ordre d'autrui, en assumant sa responsabilité même.

4. L. donne le primat à l'étant sur l'être, à l'inverse de Heidegger. Ce dernier voulait rétrocéder de l'étant donné à l'être de l'étant, sachant que seul l'étant apparaît. Si bien que le phénomène, pour Heidegger, est finalement surtout ce qui n'apparaît pas, et qui est révélé par cette herméneutique que doit être l'analytique du *Dasein*.

L. s'intéresse non à l'être, mais à l'étant ; il inverse la différence ontologique. Dans *AE*, il va jusqu'à s'interroger sur l'origine même de la différence ontologique, et remonte, en amont de la différence ontologique, à la différence du Dire et du Dit. Cela correspond au début d'*AE*, dans des pages qui sont peut-être les plus difficiles de L.

De plus, avec L., ce n'est plus au *Dasein* d'interpréter en direction de l'être. Il se met en quête de la signification originelle, du fait qu'il puisse y avoir du sens. Pour Heidegger, le sens émane du *Dasein* et l'interprétation est un existentiel. Pour L., au contraire, s'il y a sens, c'est parce qu'il y a parole et visage. L'éthique fonde donc une herméneutique.

5. Le visage n'a pas de forme ni de contour ; il n'est pas une portion de peau ou une partie du corps. Le visage est sans contexte au sens où il ne fait pas nombre avec les objets ; il n'est pas un élément du décor. D'où aussi l'exemple que prend souvent L. : dans une file d'attente, la nuque fragile de la personne placée devant moi est en un sens son visage. Ailleurs, le son d'une voix peut correspondre au visage. Le visage est *la manière* dont autrui fait encontre dans le monde, non à partir du monde mais à partir d'une dimension de transcendance.

6. Autrui est à la fois puissant et impuissant, puisqu'il me donne l'ordre de le protéger. Il me commande, mais il est la veuve et l'orphelin. Hans Jonas prend l'exemple du nourrisson, qui commande impérieusement tout en présentant la plus grande fragilité. Cela montre bien que ce commandement ne dépend pas d'un rapport de forces.

II. Le paradoxe de la sensibilité

Le visage semble avoir certains traits sensibles : la peau, les rides, etc. Pourtant, L. exclut que la sensibilité donne accès à la transcendance. Dans *TI*, la sensibilité est en effet une fonction de l'immanence. Elle nous met en relation avec un non-moi qui n'est pas totalement non-moi. La

section II, consacrée à la jouissance, correspond en un sens à ce que L. veut dire du corps propre et de la sensibilité : par ma sensibilité, j'absorbe de l'altérité, mais en en niant l'altérité. La sixième des *Méditations métaphysiques* de Descartes est très présente dans la section II de *TI*. La jouissance ne permet pas la subjectivation ; il y faudra le visage. Autrement dit, il faut remonter de la sixième à la troisième des *Méditations métaphysiques*.

Dans la conférence de 1948 intitulée « Parole et silence » (*Œuvres complètes*, t. II, éd. citée), L. distingue entre son et sonorité. La sonorité est captée, introduite dans mon monde et ne présente aucune étrangeté, à la manière du brouhaha de la rue, alors que le son en lui-même a un caractère d'étrangeté et fait irruption, telle une alarme qui retentit soudainement. Danielle Cohen-Levinas a suggéré à Dan Arbib un rapprochement entre ce son venu de l'ailleurs et le chofar, cette corne de bélier dont les juifs font retentir le son si particulier le jour de l'an. L'ouïe est, de tous les sens, celui qui me livre le plus un sensible *autre*. Le plus souvent, nous rabattons le son sur la sonorité. Ainsi, la sonnerie d'un lycée ne surprend plus personne parmi ceux qui y sont habitués. Finalement, dans cette conférence, L. donne au son des caractéristiques qui seront plus tard celles du visage.

À l'époque de cette conférence, le sens de l'ouïe pouvait nous donner transcendance. Mais en 1961, dans *TI*, la sensibilité n'offre plus aucune transcendance. C'est le phénomène du visage, lequel échappe aux cinq sens, qui jouera ce rôle.

Il faut ajouter qu'en 1974, dans *AE*, la sensibilité se voit dotée d'un rôle transcendant : en tant que je suis un être sensible, je suis toujours affecté par l'extériorité, donc la transcendance. Par le corps, il y a vulnérabilité et ouverture. Le visage peut alors assumer ce qu'il y a de sensible en lui, et qui est plus souvent mentionné dans *AE* que dans *TI* : la peau, les rides, la « peau à rides », la physionomie.

III. Le paradoxe de l'individuation

Le visage n'est pas un concept abstrait ; c'est toujours l'apparition concrète d'autrui. De là ce (mauvais) procès que L. fait aux droits de l'homme, qui ne pensent l'autre homme que comme abstrait. Mais dans sa description du visage, il n'y a aucun marqueur d'individuation. Les rides dont il parle dans *AE*, par exemple, ne sont pas celles d'un sujet âgé.

Cf. *TI*, éd. Nijhoff, p. 189 (Livre de Poche, p. 235-236), et *Humanisme de l'autre homme*, Livre de Poche, p. 51.

Je suis individué car il y a insubstituabilité du sujet : personne ne peut répondre à ma place. Dans l'épisode biblique du buisson ardent, Moïse répondra « me voici » dès lors que Dieu aura refusé toutes ses tentatives pour se défausser. En ce sens, pour L., la subjectivité en général est prophétique. On voit ici que L. n'opère pas un tournant théologique de la philosophie ou de la phénoménologie, comme l'ont pensé Dominique Janicaud et Alain Badiou ; ce sont au contraire les catégories religieuses qui doivent avec lui être pensées philosophiquement.

Autrui m'arrive et me constitue comme témoin, que je le veuille ou non. Le témoin est d'abord celui qui ne voulait pas spécialement assister à ce dont il est témoin, ni porter témoignage.

Le visage de L. n'a aucun trait individuel. Et chaque visage dit la même chose : « tu ne tueras point ». L'autre homme est à la fois cet homme-ci, et tout homme. La personne, le sujet moral chez Kant n'est personne ; il n'est surtout pas le sujet empirique. Il est le sujet de la loi morale. Cette pensée du sujet, celle de Kant ou des droits de l'homme, ne pense pas selon L. la différence entre moi et autrui ; elle dissout les individus dans une commune objectivité. L. propose au contraire une description concrète du tête-à-tête. Mais il rejoint aussi l'universalité en ce qu'il tient un discours philosophique, et prescriptif (moral).

L. prend donc le visage dans ses traits universels, tout en affirmant la nécessité de son apparition concrète selon des modalités singulières qui, elles, ne sont pas décrites.

IV. Le paradoxe du tiers

Voici une première difficulté du paradoxe du tiers. Le tête-à-tête est un couple ; ce n'est pas encore une société. Il n'y a société qu'avec un tiers, un autre que l'autre. Dès lors, en exerçant ma responsabilité infinie à l'égard du visage de l'autre (cet autre-ci), je risque de me dépouiller et de léser le tiers, autre que l'autre qui est aussi un visage. L'apparition du tiers compromet donc la bonté infinie à laquelle autrui m'appelle.

D'où l'intervention, chez L., du politique et de la justice, nécessaires pour répondre à ce danger. De fait, dans notre expérience, on ne cesse d'arbitrer entre des responsabilités qui sont toutes infinies. C'est bien ce qui se passe dans le service des urgences d'un hôpital, par exemple.

Selon L., le tiers me regarde dans les yeux d'autrui. Mais comment, à partir du visage d'autrui, le tiers peut-il apparaître, alors même que le tiers entre en quelque sorte en concurrence avec autrui ? Il faut qu'autrui, en son visage, porte aussi l'autre et tous les autres.

De fait, dans *AE*, le tiers n'apparaît plus depuis le visage de l'autre comme s'était le cas dans *TI*, mais à côté de l'autre, pour éviter cette difficulté. Mais pour que le tiers apparaisse à côté de l'autre, il faut bien qu'un phénomène, un autre visage, puisse bouleverser le visage de l'autre.

Passons à une deuxième difficulté. C'est parce que le tiers formule une demande que la politique est nécessaire. Une bonté qui ne se ferait pas justice se nierait comme bonté. La bonté doit, par nature, s'étendre à tous, et donc devenir justice pour ne pas se trahir comme bonté. Paradoxalement, la dimension juive de la bonté exige de recourir à la dimension grecque de la justice et de la politique, voire du calcul. Mais comment un calcul des infinis serait-il possible ? Comment comparer les doléances, mesurer les démesures ? Comment les paroles des tiers pourraient-elles être mises en balance ? La politique est donc une tâche à la fois nécessaire et impossible.

Voici donc quelques paradoxes du visage, qui ne sont pas liés à une insuffisance de la pensée de L., mais bien à la nature des choses.