

## REPONDRE DE SON DROIT PERSPECTIVES SUR LA VULNERABILITE DE LA SUBJECTIVATION

**DELIA POPA**

*Philosophy Department*  
*Villanova University (USA)*  
delia.popa@villanova.edu

### ABSTRACT

How is our subjection to the social law experienced? What is the role played by responsibility in our response to normative calls? Does lawful address embrace social vulnerability or rather does it cover its problem? The paper discusses the genesis of the responsible subjectivity from a phenomenological and a social standpoint, confronting Levinas' phenomenological perspective on ethical responsibility with Althusser's and Butler's account of the subjective interpellation. If ethical and normative interpellation are often seen as overlapping, this paper discusses their differences as a critical resource for the phenomenological theory of subjectivity. The problem of the social law is analyzed in light of the material phenomenality of social suffering and of the ambivalence at work at the heart of any process of subjectivation.

### KEYWORDS

Responsibility, Law, Subjectivation, Levinas, Althusser.

Lorsqu'il revient, dans les *Méditations cartésiennes*, sur les acquis de la phénoménologie, Husserl érige en condition pratique de son exercice le fait, pour tout un chacun, de se replier sur soi-même « une fois dans la vie » afin de « renverser toutes les sciences admises et tenter de les reconstruire »<sup>1</sup>. Cette injonction fait écho aux réflexions développées par Husserl quelques années auparavant sur la responsabilité propre au phénoménologue, dont la position doit réunir une conscience de soi (*Selbstbesinnung*), une compréhension de soi (*Selbstverständigung*) et une justification de soi (*Selbstantwortung*)<sup>2</sup> constantes. Dans ce mouvement antinaturel de retour sur soi, dans lequel il est possible de voir une amorce de la réduction phénoménologique, il en va de l'appropriation de tout savoir, car c'est uniquement ainsi que la philosophie pourra « se constituer comme *sienne*, être *sa* sagesse, *son*

\* Je tiens à remercier Fabio Bruschi, Jean Matthys et Bertrand Ogilvie qui m'ont incitée à creuser la problématique présentée dans cette étude dans des directions que je n'aurais pas pu entrevoir sans les avoir rencontrés.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 2001, p. 18.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Philosophie première (1923-1924)*, tr. A. Kelkel, Paris, PUF, 1972, II, 28<sup>ème</sup> leçon.

savoir »<sup>3</sup>. Toutefois, cette appropriation censée nous aider à nous libérer des pré-supposés qui pèsent sur toute forme de savoir et de sagesse, nous interdisant d’y accéder par nous-mêmes, suppose que le sujet qui opère cette appropriation est à même de se saisir et de répondre de ses actes.

Nous nous proposons d’interroger dans ce qui suit la portée de ce retour sur soi, avec l’intention de quitter le plan de l’épistémologie pour celui de la théorie sociale. Notre questionnement portera sur la subjectivation à l’œuvre dans toute pratique du savoir, telle qu’elle a été décrite par la phénoménologie. Cependant, nous chercherons à radicaliser cette description, en chassant le spectre d’un sujet qui « compte ultimement sur lui-même » afin d’en interroger la position et la fonction sociale. Pour ce faire, nous partirons de l’hypothèse que le sujet que nous sommes se découvre toujours en rapport avec les autres sujets humains, à la lumière d’un appel qui nous éveille pour ainsi dire à nous-mêmes et nous permet de nous connaître. Le problème de l’appel qui fait de nous des sujets a été introduit dans le champ de la phénoménologie par Emmanuel Lévinas. Ce problème a fait l’objet d’une reprise fructueuse dans le champ de la psychopathologie d’inspiration phénoménologique, où Yasuhiko Murakami a proposé la théorie d’une « affection d’appel »<sup>4</sup>, mais il n’a pas encore reçu de traitement à sa mesure sur un plan qui conjugue, à part égale, la description phénoménologique et la théorie sociale. Nous espérons contribuer à ce traitement en confrontant deux scénarios de l’interpellation : un qui vient de la phénoménologie et un autre qui vient de la philosophie politique et sociale.

Affirmer que le sujet que nous sommes ne se découvre qu’à la faveur d’une interpellation par autrui, c’est insister sur la constitution passive de la subjectivité à l’œuvre dans la connaissance et dans l’action. C’est la raison pour laquelle la subjectivité est pour nous d’emblée corolaire d’un mouvement de *subjectivation* qui trouve sa source en son rapport à autrui, à quelques autres et à tous les autres<sup>5</sup>. Aussi, notre interrogation sur la subjectivation se fera-t-elle sur le plan d’une anthropologie phénoménologique qui est à considérer comme le premier levier de la phénoménologie sociale<sup>6</sup> à laquelle nous voudrions contribuer.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 19. Souligné dans le texte.

<sup>4</sup> Voir Y. Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

<sup>5</sup> Ce sont là les différents niveaux d’une théorie de l’intersubjectivité qui va de la description du rapport je-tu vers la prise en compte du contexte social formé par “quelques autres”, en visant l’horizon universel de “tous les autres”.

<sup>6</sup> Pour des précisions concernant le statut de ce que nous appelons ici « phénoménologie sociale » voir notre étude « L’imaginaire de la vulnérabilité sociale » dans le volume dirigé par E. Boublil, *Vulnérabilité et Empathie. Approches phénoménologiques de la relation*, Paris, Hermann, 2017, pp. 283-309.

## « ME VOICI » : L'UNICITÉ DE LA RESPONSABILITÉ ET LA MULTIPLICITÉ DE L'INDIGENCE

Dans le champ de la phénoménologie, la question de l'interpellation intervient dans l'essai de rendre compte d'une subjectivité qui ne se définit plus comme conscience intentionnelle qui s'organise autour d'un ego anonyme, mais comme sujet engagé dans un rapport éthique concret. De la conscience intentionnelle, Emmanuel Lévinas met en avant la portée « objectivante » : le fait qu'elle se rapporte à toute chose, à tout être, comme à un objet, exerçant sur lui la maîtrise de sa compréhension et son hégémonie représentative<sup>7</sup>. Car cela se passe comme si, pour donner sens à ce qui lui arrive, pour activer pleinement la « *Sinnggebung* », la conscience avait besoin de figer ce qu'elle rencontre et d'en neutraliser la puissance d'interpellation. Toutefois, en-deçà de cette activité intentionnelle qui se soumet tout ce qu'elle rencontre, dans le rapport à autrui – dans ce qu'il a de plus ordinaire et de plus extraordinaire –, une autre figure de la subjectivité se fait jour, qui émerge sous le coup d'un appel à l'aide et à la reconnaissance – l'appel à la reconnaissance prenant ici d'emblée la forme de l'appel impérieux à l'aide, à l'assistance, au soutien nécessaire pour vivre et survivre. Lévinas décrit cet appel comme un « arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre »<sup>8</sup> :

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 ». Il n'a pas d'autre lieu, non-autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Il m'incombe.<sup>9</sup>

Loin d'engager d'emblée notre être conscient, ce rapport primitif – semblable à celui par lequel le nourricier porte le nourrisson – n'apparaît dans sa nécessité que dans la proximité humaine. Il en est ainsi parce que, en s'appuyant sur une objectivité qui masque et homogénéise l'expérience concrète de la rencontre interhumaine, la conscience intentionnelle agit comme un *déni* de ce qui se passe dans cette proximité qui, pour sa part, comporte toujours une part d'imprévu et d'aventure. Dans la conscience intentionnelle, cette part de rencontre imprévisible ne peut pénétrer que comme effraction qui interrompt son activité donatrice de sens objectif et met en suspens sa pertinence. Tel est l'impact de l'appel d'autrui qui introduit dans l'économie de tout être qui dit *Je* l'imminence d'une rupture irrécupérable ou d'un saut sans retour. Lévinas le décrit sous les espèces d'une aliénation qui donne

<sup>7</sup> Pour cette question voir notre étude « Entre ontologie et anthropologie : l'avènement de l'altérité » in *E. Lévinas. Proceedings of the Centenary conference, Bucharest, 4-9 September, 2006*, Special Issue of *Studia Phaenomenologica*, 2007, pp. 109-128.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche/Biblio Essais, 1998, p. 105.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 145.

accès, comme pour la première fois, à notre humanité : « Paradoxalement, c'est en tant qu'aliénés – autre et étranger – que l'homme n'est pas aliéné »<sup>10</sup>. Qu'est-ce à dire ? Une réflexion développée dans *Humanisme de l'autre homme* permet d'éclairer ce passage :

Est-il certain que la formule de Rimbaud « Je est un autre » signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger ? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble de celui qui se met à la place de l'autre – c'est-à-dire s'accuse du mal et de la douleur de l'autre – n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel « je est un autre » ?<sup>11</sup>

« C'est *uniquement* en tant qu'autre et étranger que l'homme n'est pas aliéné » : c'est la formule qui résume peut-être le mieux la position lévinassienne sur l'aliénation, le décentrement par rapport à soi fournissant le seul antidote possible à une aliénation par ailleurs constitutive de l'essence humaine, tant dans ses prises de conscience que dans sa moralité prescriptive et punitive. Car ce mouvement de décentrement compromet la continuité et la présence à soi qu'assure la conscience intentionnelle, toujours à même de rapporter un de ses actes à un autre, de retrouver des sens passés sédimentés et d'anticiper des sens futurs à partir de son actualité. Or, l'actualité des actes de conscience ne compose jamais une histoire sans que des plis et des trous s'y immiscent, sans que s'y installent des oublis et des dénis. Dès lors, lorsqu'il s'agit de saisir le site originaire de cette activité, ce n'est plus d'une subjectivité qui vise des objets par le biais des actes de conscience qu'il convient de parler, mais d'une subjectivité qui est elle-même visée, émergeant dans l'interpellation comme on émerge d'un sommeil ou d'un étourdissement, pour découvrir enfin ce qu'il nous revient à faire et à penser. Pour cela, il faut un appel qui à la fois la pointe et l'accuse, qui la dérange et la déstabilise dans les acquis de sa connaissance et dans les habitudes de son expression.

Néanmoins, le rapport entre la subjectivité qui naît de l'interpellation et la conscience intentionnelle ne sont pas faciles à saisir : la subjectivité interpellée vient secouer et déstabiliser la conscience intentionnelle, mais en même temps, sur un plan que Lévinas cherche à mettre en avant comme celui d'une métaphysique – d'une éthique entendue comme philosophie première –, elle la précède et la soutient. La subjectivité interpellée s'impose ainsi comme noyau de toute subjectivation, à la faveur d'une opération de généalogie de la conscience intentionnelle :

Le sujet ne se décrit donc pas à partir de l'intentionnalité de l'activité représentative, de l'objectivation, de la liberté et de la volonté. Il se décrit à partir de la passivité du temps. La temporalisation du temps, laps irrécupérable et hors toute volonté, est tout le contraire de l'intentionnalité. Non point que le temps soit une intentionnalité moins distincte que la représentation, « allant » dans une direction moins définie que celle

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>11</sup> E. Lévinas, « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche/Biblio Essais, 1994, p. 103.

qui va vers l' « objet », vers l' « extériorité ». La temporalisation est le « contraire » de l'intentionnalité de par la passivité de sa patience ; en elle, est sujet le rebours du sujet thématissant : une subjectivité du vieillissement que l'identification du Moi avec lui-même ne saurait escompter, un sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité.<sup>12</sup>

Il en ressort que l'activité intentionnelle est soutenue par une passivité plus fondamentale, plus passive que toute passivité qui s'opposerait seulement à l'activité et qui en serait l'alternative malheureuse ou le défaut. Le caractère radical de la passivité dans laquelle l'appel d'autrui est reçu fait qu'il est impossible de s'y soustraire et de ne pas répondre à un autrui qui « m'assigne avant que je ne le désigne »<sup>13</sup>. C'est donc la passivité de ce qui à la fois nous échappe et nous accable. Cette capture dans l'affection par autrui définit notre vulnérabilité, entendue comme « aptitude (...) « à être battu », à « recevoir des gifles » »<sup>14</sup>. C'est la raison pour laquelle Lévinas la décrit comme une passivité qui surgit d'un passé « immémorial » qui met la conscience dans l'impossibilité de se l'approprier et de la maîtriser.

La vulnérabilité est la passivité de tout un chacun devant une altérité qui est autant formatrice que perturbante, qui ne peut saisir un sujet qu'en le dessaisissant de lui-même et en l'entraînant dans une aventure éthique aux issues incertaines. Car ce que le sujet éprouve dans son rapport à autrui est la possibilité de se perdre et de s'égarer sans retour possible, de s'engager dans une forme de don qui n'attend ni ne permet une réciprocité. Il en est ainsi parce que l'appel en question est une interpellation à laquelle il est impossible de résister, contre laquelle on ne peut lever de barrière, face à laquelle on ne peut se défendre : « Urgence extrême – modalité de l'obsession (...) : je n'ai pas le temps de faire face »<sup>15</sup>. Pour Lévinas, c'est dans l'imminence de la réponse due à cet appel, qui est responsabilité pour l'indigence de l'autre, que l'on se découvre comme une subjectivité comprise comme « sujétion du Soi »<sup>16</sup> unique, irremplaçable, car impossible à multiplier ou à représenter dans sa dette envers autrui. Cette unicité d'un Soi qui se cristallise en-deçà la représentation consciente est toutefois une unicité que nul ne saurait assumer à son compte ou choisir librement, dont nul ne saurait à proprement parler jouir, car

Unicité signifie ici impossibilité de se dérober et de se faire remplacer, dans laquelle se noue la récurrence même du *je*. Unicité de l'élus et du requis qui n'est pas électeur, passivité ne se convertissant pas en spontanéité. Unicité non assumée, non subsumée, traumatique ; élection dans la persécution.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>14</sup> E. Lévinas, « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 95.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une unicité d'avant tout choix possible, mais aussi d'une unicité qui est le résultat d'une contrainte, que Lévinas pense sous les espèces de la persécution ou de l'obsession. Le sujet n'est unique qu'en tant qu'il est acculé par une dette inépuisable à l'égard d'autrui, contractée par rapport à ses besoins, mais aussi par rapport à sa fragilité et à son état de dénouement. Aussi problématique que soit cette figure « pauvre » de l'altérité, aussi problématique que soit l'asymétrie et l'inégalité de la relation à laquelle elle engage une subjectivité, elle présente l'intérêt de mettre sur le devant de la scène l'indigence de l'humain comme ce qui interpelle, comme l'interpellant par excellence, qui permet de découvrir dans tout être l'unicité de son geste de responsabilité.

A tort ou à raison, Lévinas comprend l'unicité du Soi comme celle qui revient à un individu « un », compris comme entité indivise qui ne peut ni se multiplier ni se départir d'elle-même. C'est, plus précisément, ce que Lévinas appelle l'

Identité du singulier, ne se modifiant que dans l'érosion du vieillissement, dans la permanence d'une perte de soi. Indicible et, par là même, injustifiable. Ces qualifications négatives de la subjectivité du soi-même (...) confirment l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique – c'est-à-dire in-dividuelle – du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer (...). Cet empêchement est la positivité de l'Un<sup>18</sup>.

Si l'on peut émettre un doute quant au fait que le sujet interpellé soit à comprendre comme un individu, c'est d'une part parce qu'il n'est pas certain que l'écart qui se creuse dans toute subjectivité entre conscience active et soi passif puisse être dissout par l'assignation d'une responsabilité individuelle et d'autre part parce que « la positivité de l'Un » invoquée par Lévinas risque de compromettre toute possibilité de pluralisation de cette responsabilité. Le sujet obsédé et « persécuté » par l'appel, dérangé dans son être le plus intime – dans sa sensibilité, dans son langage, dans sa compréhension de soi et du monde – par une altérité qui ne cesse de le déstabiliser, peut ainsi s'avérer incapable de répondre à des appels différenciés et multiples, tout simplement parce que son unité indivise le met dans la difficulté d'entendre des exigences éthiques qui émanent de mondes différents et à partir de modes de souffrances incommensurables. En d'autres mots, le sujet persécuté par l'appel d'autrui et livré sans issue à l'unicité de son individualité risque de se retrouver dans la position de celui qui ne peut pas accueillir une altérité différenciée, souffrant lui-même d'une impossibilité de se différencier. D'où la nécessité d'insister sur l'ambivalence constitutive du sujet, que nulle unité ne peut résorber. Je suis ici et ailleurs, « je » et un « autre » et c'est dans ce dédoublement que se joue également la pluralisation de ma réceptivité, mon attention.

L'hypothèse que nous voudrions avancer est que l'accueil figé de l'autre qui guette le Soi-Un est lié à une limitation consciente et/ou inconsciente de l'activité

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 169.

de l'imagination, dont la spécificité consiste principalement à varier indéfiniment les données d'une expérience, nous accompagnant dans la découverte de nouveaux aspects du monde et de nouvelles formes de vie, surnuméraires par rapport aux nôtres et susceptibles de nous déstabiliser. Plus précisément, ce que nous voudrions questionner ici relève d'une limitation de la possibilité d'imaginer un « Autre de l'Autre » qui ne soit pas moi-même et qui ne s'y ramène pas invariablement<sup>19</sup>. Cette incapacité d'imaginer à laquelle nous sommes vite rendus lorsqu'on se retrouve « assignés » à une responsabilité qui nous prend « otages » va à l'encontre de ce que nous voudrions concevoir sous les espèces d'une culture de l'ambivalence. Il s'agit de la culture par laquelle non seulement on apprend à se mettre à la place de l'autre, mais on lui octroie également une place à partir de laquelle il peut toujours nous solliciter de manière inattendue, sous des formes qui ne ressemblent pas à celles que l'on connaissait, dans des situations où nous n'avons pas l'habitude de nous projeter.

Le sujet « otage d'autrui » est-il à même d'imaginer une altérité plus surprenante encore que celle qui l'accule à sa responsabilité individuelle ? Une fois individualisé par une responsabilité, sait-il répondre à nouveau à d'autres appels, formulés à partir d'autres modes d'expression ? L'enjeu du problème que nous posons tient peut-être à l'obligation à laquelle le sujet lévinassien est ramené, au caractère impérieux de l'interpellation qui le tient et l'obnubile. Puisqu'il est depuis toujours *sommé* de répondre, on peut se demander s'il ne lui sera pas vite impossible de répondre à plusieurs et de se constituer en sujet de causes multiples, à la mesure de la multiplicité vertigineuse de l'indigence humaine. De cette indigence, dans sa pluralité toujours imprévisible, seule une imagination de la réception peut véritablement se rendre responsable<sup>20</sup>, soucieuse de l'élargissement constant de l'horizon éthique de l'interpellation.

### « C'EST MOI » : LE SUJET DE LA LOI SOCIALE

Bien que la question de l'interpellation comme ressource primitive de la subjectivité refasse surface au moins deux fois dans l'histoire récente de la phénoménologie, chez Jean-Luc Marion et chez Claude Romano, il y a lieu de penser que le problème que nous posons persiste sans être résolu : chez Claude Romano parce que le sujet compris comme « advenu » semble s'affirmer du moins en partie

<sup>19</sup> Dans *Totalité et infini*, Lévinas définit le Moi comme un « Autre de l'Autre ». Voir *Totalité et infini*, Paris, Le livre de Poche/Biblio Essais, 1998, p. 83.

<sup>20</sup> Cette hypothèse exige que l'on repense à nouveaux frais le rapport liberté-nécessité dans la responsabilité pour autrui. Voir notre étude « Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif » in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°155, Louvain-la-Neuve, 2011, surtout pp. 3-7.

comme une singularité délestée de son histoire<sup>21</sup> et chez Jean-Luc Marion parce que, compris comme « adonné », il semble s'accorder mal avec toute forme d'indigence ou de manque<sup>22</sup>. D'où la nécessité de recourir à une perspective philosophique qui soit à même de traiter la question de la réception différenciée de l'interpellation par un sujet qui en dépend de part en part. Cette perspective est celle de la philosophie politique et sociale, pour laquelle la question de l'interpellation n'est pas seulement une question éthique, mais aussi une question juridique, normative et idéologique.

Pour Louis Althusser, l'interpellation est constitutive des « rituels de la reconnaissance idéologique »<sup>23</sup> que nous pratiquons tous, lorsque, par exemple, nous reconnaissons dans la rue des amis et leurs signifiions que nous les avons reconnus, ou bien lorsque nous répondons à des signes semblables de reconnaissance en répondant : « c'est moi ». Ce mouvement de reconnaissance n'est pas, comme on pourrait le penser, celui par lequel un individu fixe socialement son identité indivise et inaliénable, mais plutôt celui par lequel il devient sujet :

l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle « recrute » des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou « transforme » les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « hé, vous, là-bas ! ».

Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple, conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet*. Pourquoi ? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait « bien » à lui, et que « c'était *bien lui* qui était interpellé » (et pas un autre). L'expérience montre que les télécommunications pratiques de l'interpellation sont telles, que l'interpellation ne rate pratiquement jamais son homme : appel verbal, ou coup de sifflet, l'interpellé reconnaît toujours que c'était bien lui qu'on interpellait. C'est tout de même un phénomène étrange, et qui ne s'explique pas seulement, malgré le grand nombre de ceux qui « ont quelque chose à se reprocher », par le « sentiment de culpabilité »<sup>24</sup>.

Ce qui pose d'emblée problème dans ce scénario de l'interpellation est le caractère immédiat de la reconnaissance de l'assignation dont nous faisons l'objet. On peut imaginer que si le sujet althusserien peut être tenté de se rétracter, c'est pour compenser l'automatisme de cette identification. Mais sujet défaillant ou hésitant, il ne l'est que pour autant que la loi sociale le tient avant qu'il puisse se tenir par lui-

<sup>21</sup> Pour cette question voir notre « Advenir à soi-même à partir de ce qui excède : Claude Romano et l'aventure du sens » in *Studia Phaenomenologica* 4 (1-2), 2004, pp. 191-208.

<sup>22</sup> Pour cette question voir notre étude « Jean-Luc Marion, lecteur de Husserl : l'excédent en question » in C. Ciocan et Anca Vasiliu (dir), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Cerf/patrimoine, 2016, pp. 243-254.

<sup>23</sup> Cf. L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Editions sociales, 1976, pp. 67-125.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

même, que pour autant que les normes le structurent avant qu'il puisse s'interroger sur sa place et son rôle. A l'appel impersonnel « Hé, vous, là-bas ! » répond un « c'est moi » qui semble précéder toute prise de conscience quant à *qui* nous sommes et quant à notre identité. Ce geste de reconnaissance vient confirmer une identification à la loi et à la norme à laquelle nous n'avons pas pu donner notre accord, qui précède pour ainsi dire notre engagement – mais qui en est, de fait, la forme primitive, puisque nous sommes d'emblée tous « recrutés » par la loi qui interpelle et assujettit à elle.

Par rapport au scénario lévinassien, on peut noter au moins deux différences : (1) l'automatisme du retournement remplace l'imminence de la réponse due et (2) l'idéologie dans sa puissance normative et structurante remplace l'indigence d'autrui. Ces différences ne rendent pas l'interpellation du sujet althusserien moins opérante et elles n'en relativisent pas non plus la portée. Bien au contraire : elles signent autrement son caractère implacable. Comme le sujet lévinassien, le sujet althusserien ne devient ce qu'il est que parce qu'il ne peut pas se soustraire à l'appel qui lui est adressé par une instance qui l'accable et le dépasse. Cependant, le caractère implacable de l'interpellation semble suspendre la responsabilité solidaire du processus de subjectivation, la transférant sur le plan d'un assujettissement irrémissible. Plus en avant, c'est la dimension de l'altérité humaine telle qu'elle est décrite par la phénoménologie – par le biais de des associations passives, de l'intersubjectivité, de l'interfactivité<sup>25</sup> – qui est également court-circuitée, dans la mesure où le sujet est livré à la loi comme à sa réalité première et ne communique avec les autres sujets que sous le coup de cette loi.

Qu'est-ce que dès lors l'idéologie qui secrète la loi « qui fait de nous tous des sujets » ? C'est un « rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »<sup>26</sup> qui a pour cause, à suivre Marx et Feuerbach, « l'aliénation matérielle qui règne dans les conditions d'existence des hommes eux-mêmes »<sup>27</sup>. Or, pour Althusser, il ne suffit pas de pointer une aliénation matérielle première afin de rendre compte de l'aliénation qu'entraîne l'idéologie. Il faut également rendre compte de la façon dont on passe de l'une à l'autre. Ce passage repose sur le fait que le rapport des hommes à leurs conditions matérielles d'existences – rapports économiques de production, divergences entre classes sociales, état d'oppression et de domination – est un rapport *imaginaire* :

toute idéologie représente, dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (et les autres rapports qui en dérivent), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports

<sup>25</sup> Pour cette description voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 51 et *Sur l'intersubjectivité*, tr. N. Depraz, Paris, PUF, 2001, ainsi que M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

<sup>26</sup> L. Althusser, « *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat* », op. cit., p. 101.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 103.

qui en dérivent. Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent.<sup>28</sup>

Cependant, il ne suffit pas de dire que tout rapport à une réalité sociale donnée est imaginaire, comportant un potentiel de mystification censé rendre cette réalité plus supportable ou plus adéquate à nos attentes. Il convient également de remarquer que l'imaginaire de ce rapport est lui-même encadré dans des pratiques rituelles et dans des appareils idéologiques (famille, église, école) qui, tout en assurant la pérennité des rapports de production et de domination dans une société, orientent les choix que nous pensons être les nôtres. C'est en ce sens très précis que, pour Althusser, « l'homme est un animal idéologique »<sup>29</sup>, son imaginaire étant forgé par des pratiques normées qui ont pour fonction d'assurer la reproduction des rapports de production et d'exploitation dans une société :

Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance.<sup>30</sup>

En commentant la scène althusserienne de l'interpellation dans le quatrième chapitre de son ouvrage *La vie psychique du pouvoir*, Judith Butler discute le rapport du sujet à la loi dans les termes d'une « reconnaissance inexacte », qui repose en dernière instance sur un pacte pervers nourri par la culpabilité :

l'existence sociale, l'existence en tant que sujet, peut seulement être acquise à travers une adhésion coupable à la loi, où la culpabilité semble garantir l'intervention de la loi et donc la perpétuation de l'existence du sujet. Si le sujet peut seulement assurer son existence dans les termes de la loi et si la loi requiert l'assujettissement pour la subjectivation, alors, de manière perverse, on peut (toujours déjà) céder à la loi afin de continuer à assurer sa propre existence. Cette soumission à la loi peut alors être lue comme la conséquence forcée d'un attachement narcissique à la perpétuation de sa propre existence<sup>31</sup>.

Le corolaire immédiat de cet arrangement contracté avec la loi afin d'assurer la perpétuation de l'existence du sujet est qu'on « ne peut pas être trop critique vis-à-vis des modalités qui assurent notre propre existence »<sup>32</sup>. Critique et survie séparent ici leurs eaux pour affirmer le nécessaire, à savoir la lutte pour la durée d'une vie subjective, sa tenace insistance dans la modalité d'être qui lui est propre. La liberté du sujet est ainsi sacrifiée sur l'autel de sa persévérance spécifique dans l'être. Or,

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>31</sup> J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, tr. Paris, Léo Schéer, 2000, pp. 173-174.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 196.

ce qui pose problème dans ce pacte illicite que l'on noue avec la loi afin d'assurer la persistance dans ce que nous sommes est que l'attachement passionné qui en découle est solidaire d'une répression, voire d'une condamnation que nous subissons de plein fouet ou par de médiations.

Pour comprendre cette alliance paradoxale entre ce qui nous passionne et ce qui nous condamne, il convient d'envisager de près l'acte même d'identification auquel l'interpellation donne lieu. Cet acte est un acte de « retournement sur soi contemporain d'une orientation vers la loi » qui rend l'individu « disponible à la réprimande assujettissante »<sup>33</sup>. Si bien que, même si le rapport à la loi précède tout rapport à soi, la loi en vient à *redoubler* une réprimande à laquelle le sujet est déjà préparé, de par une culpabilité dont le travail de la conscience consiste à nous innocenter :

Devenir « *sujet* », c'est donc avoir été présumé coupable, puis jugé et déclaré innocent. Parce que cette déclaration n'est pas un acte isolé mais le fruit d'une *répétition*, devenir « *sujet* » implique d'être continûment pris dans le processus d'acquiescement en réponse à l'accusation. Le sujet devient ainsi un exemple d'obéissance à la loi, un citoyen respectable. Mais il sait que ce statut est précaire, car il a fait d'une certaine manière, quelque part, l'épreuve de ce que signifie être rejeté comme coupable, *ne pas* avoir cette respectabilité.<sup>34</sup>

Le processus perpétuel d'acquiescement qui structure les rapports sociaux dans leur reproductibilité semble réduire la subjectivité visée par l'interpellation jusqu'à l'effacer. Toutefois, il convient de souligner que la matérialité de ce processus de reproduction repose sur une *répétition* qui rend les différentes formes de subjectivité opérantes dans la spécificité de leurs croyances et de leurs attachements. Or, contrairement à Althusser qui identifie la matérialité des processus de reproduction à la répétition dont il est porteur, qui remet à chaque fois en jeu de nouveau les rapports de domination sociale, Butler choisit de disjoindre répétition et matérialité en identifiant un intermédiaire qu'elle appelle le « phénoménal » :

Le rituel a lieu dans la répétition et la répétition implique la discontinuité du matériel, le caractère irréductible de la matérialité au phénoménal. L'intervalle auquel une répétition se produit n'*apparaît* pas, au sens strict ; il est, pour ainsi dire, l'absence donatrice du phénoménal.<sup>35</sup>

Le « phénoménal » ainsi compris semble rendre compte de la composante productive ou productrice cachée de tout processus de reproduction sociale, qui est de l'ordre d'un désir et d'un attachement corporel. L'irréductibilité de la matérialité au « phénoménal » invite à considérer de plus près ce qui meut le sujet de l'interpellation dans son rapport à la loi. Car loin d'être pris dans un mécanisme qui l'accule

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 181. Souligné dans le texte.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 192-193. Souligné dans le texte.

et l'écrase, il y fait preuve d'une attente et d'un attachement « passionnés », comme si ce qui le livrait à la loi était le fruit d'une quête fébrile qui peut dès lors, elle aussi, être détournée, réorientée, déviée. Selon Butler, bien qu'elle piège le sujet, la « passion qui précède et constitue la conscience (...) rend compte de l'échec de l'interpellation à constituer pleinement le sujet qu'elle nomme »<sup>36</sup> :

L'interpellation est « interdite » de succès non du fait d'un interdit (...) structurel et permanent mais de par son incapacité propre à déterminer le champ constitutif de l'humain. Si la conscience est une forme prise par l'attachement passionné à l'existence, alors l'échec de l'interpellation doit se situer précisément dans cet attachement passionné qui lui permet également de fonctionner.<sup>37</sup>

Dès lors, l'être même auquel nous sommes attachés, le mode d'exister dans lequel nous cherchons coûte-que-coûte à persister, peut être réinterprété comme « cette potentialité qu'aucune interpellation spécifique ne peut épuiser »<sup>38</sup>. Il en ressort que ce qui définit l'humain est non seulement une structuration idéologique qui produit des sujets entièrement confisqués par le système de reproduction sociale des rapports de production, mais aussi la possibilité – ou plutôt le risque, toujours patent – que nulle interpellation n'épuise le potentiel à l'œuvre dans une subjectivité. Ce potentiel est lié, chez Butler, à la quête éthique d'une « vie bonne » qui conçoit le souci de sa propre persistance en rapport avec la dépendance par rapport aux autres et avec la vulnérabilité intrinsèque dans laquelle elle nous maintient<sup>39</sup>.

## LES PROMESSES DE L'AMBIVALENCE

En commentant l'analyse critique que Butler fait de la scène de l'interpellation althusserienne, Pierre Macherey revient<sup>40</sup> sur le caractère automatique du retournement du sujet, qui signe pour ainsi dire sa condamnation par la loi. Si pour Lévinas, chez qui – bien que ce soit toujours un visage, dans son dénouement, qui nous rende responsables – la sujétion du sujet se cristallise dans l'impossibilité de « faire face », l'interpellation est comprise par Pierre Macherey comme l'assignation par laquelle le sujet « perd la face » : « L'interpellé, littéralement, perd la face, c'est-à-dire la possibilité d'être vu de face : il n'est plus qu'un « tu » ou un « vous » (...). Être sujet, au fond, c'est se sentir vu de dos, traqué par le regard dont la source demeure

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>39</sup> Pour cette question voir J. Butler, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.

<sup>40</sup> Voir P. Macherey, « Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement » in *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, pp. 353-377.

invisible, hors de portée ». <sup>41</sup> Pour comprendre cette défense de Althusser face à la critique de Butler, il convient de rappeler que Pierre Macherey s'appuie dans sa théorie de l'identité subjective sur ce qu'il appelle avec Mead « un optimisme de la pratique », qui nous enseigne que

la division propre au « Soi », ce n'est pas dans le for intérieur qu'elle se résout, mais à chaud, selon un protocole qui se met peu à peu en place en épousant le déroulement de l'action, à travers un jeu non prémédité d'attitudes qui se répondent dialectiquement, et parviennent ainsi à surmonter l'alternative du déterminisme et de la liberté. <sup>42</sup>

C'est dire que ce qui s'impose comme marque effective d'un sujet ne vient pas de la charge de passion – attente ou attachement – que condense le terme d'engagement, mais des situations concrètes dans lesquelles nous nous trouvons pris. Qu'est-ce à dire ? « Cela a pour conséquence que (...) on ne devient jamais sujet tout court mais sujet « surdéterminé », c'est-à-dire *qualifié*, et dans certaines configurations *quantifié*... » <sup>43</sup>. Car la situation est à comprendre précisément comme

un ensemble complexe de relations qui confronte entre elles des personnes dans un contexte où leurs rapports sont prédéterminés, c'est-à-dire appelés à prendre place dans un certain ordre ou à répondre à certaines normes : c'est donc une combinaison paradoxale de liberté et de nécessité qui, vue sous l'angle de la liberté, est instable, et, vue sous l'angle de la nécessité, est régulée par un conditionnement historique en devenir sur un autre plan que celui des intentions individuelles, parce qu'il repose sur l'organisation globale de la société. <sup>44</sup>

Dire que le statut de sujet se constitue en situation, qu'il n'y a donc, rigoureusement parlant, pas d'« autoconstitution » de soi mais seulement « hétéroconstitution », c'est dire que le rapport à l'altérité est infiniment plus problématique que ne le laisse croire la simple reconnaissance (ou méconnaissance) d'une personne comme s'inscrivant objectivement dans une norme, comme répondant à un appel ou comme s'attachant à une loi. En même temps, l'importance des situations vécues dans la constitution de l'identité subjective va au-delà du constat d'un déterminisme circonstanciel ou historique, car elle concerne le statut de cette identité pour ainsi dire plus radicale – car enfouie dans les plis de ce qui nous constitue matériellement, là où affleure le « phénoménal » –, identité que tout un chacun pense peut-être pouvoir trouver en-deçà de son assignation par des normes sociales données :

<sup>41</sup> P. Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, pp. 65-66, note 29. Il est important d'ajouter que le visage lévinassien se soustrait lui aussi, à une phénoménalité telle qu'elle pourrait être saisie en présence, se ramenant davantage au « phénoménal » qui surgit dans les intervalles de la matière chez Butler.

<sup>42</sup> P. Macherey, *Identités*, Lille, De l'Incidence éditeur, 2013, p. 138.

<sup>43</sup> P. Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 79. Souligné dans le texte.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 77.

c'est le domaine de « l'attachement passionné » repéré par Butler ou encore de l'« ipséité » chez Paul Ricoeur<sup>45</sup>.

Le problème vient de ce que cette identité où il ne s'agit pas tant de se reconnaître que de se rassembler, qui exige de notre part un engagement irréductible à toute forme de reconnaissance externe, se découvre souvent douloureusement sur le fond d'une impasse, que l'œuvre d'un Giacometti ou d'un Genet met en évidence, en exhibant le caractère neutre de « l'identité universelle de tous les hommes »<sup>46</sup>. Comme Pierre Macherey le montre, cette identité radicale, plutôt que d'être celle de l'affirmation victorieuse de l'ipséité contre toute contrainte aliénante, est celle où le Soi est en train de défaillir jusqu'à n'être Personne, car en elle tous les hommes se ressemblent et se valent. Paradoxalement, « la conscience d'identité ainsi atteinte coïncide avec une perte de toute identité »<sup>47</sup>. Quelque chose qui est attaché à notre être le plus profond s'y exprime, tout en nous exaspérant, parce qu'il noie les élans nouveaux que nos engagements voudraient susciter dans la vague d'une répétition des gestes et des actes opérés par d'autres avant nous et par d'autres après nous, dans une entreprise qui paraît d'autant plus insensée qu'elle ne concerne personne en particulier.

Dans quelle mesure peut-on encore envisager une relation à autrui à partir de cette perspective qui ramène toute identité à une autre, soulignant son caractère quelconque ? Peut-on approcher un autre que soi à partir d'une telle identification massive à lui ? A ces questions qui concernent les conditions de la socialité s'ajoute la question plus spécifique de savoir comment une identité peut être transformée socialement. Puisque nous sommes tous les mêmes sur le fond, comment peut-on penser la transformation de notre identité au sein d'une socialité qui semble la rappeler avant tout à son fond obscur et informe, bien plus terrible que la fixité de l'identité-objective qu'exhibe notre carte d'identité, notre statut déterminé et notre rôle social particulier ? Ce n'est pas seulement l'impossibilité de l'intersubjectivité telle qu'elle a été pensée par la phénoménologie – associations passives et interfacticité – que ce problème soulève, mais aussi de toute forme de relation sociale, si l'on accepte qu'elle implique la confrontation avec une différence et la possibilité d'un différend. Or, dans le cadre de la théorie de l'identité proposée par Pierre Macherey, cela se passe comme si la suspension de la différence de l'ipséité annulait également la différence d'autrui.

Face au problème abyssal de l'identité subjective, qui est également celui d'une impasse majeure de la socialité, nous proposerons deux réponses qui s'étayent sur deux niveaux différents de constitution de la socialité. Premièrement, il convient de souligner que la répétition où la différence personnelle est dissoute marque non seulement le point de défaillance extrême de l'ipséité, mais aussi l'amorce d'un

<sup>45</sup> Dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>46</sup> P. Macherey, *Identités*, op. cit. p. 73.

<sup>47</sup> *Ibid.*

geste qui nous lie aux autres sur le fond d'une « absence-sujet » qui est notre identité commune. Ce revers de l'effacement du sujet-pour-soi trouve un traitement de faveur dans l'œuvre de Fernand Deligny, inspirée par son séjour – séjour d'une vie – auprès d'enfants autistes. Dans cette perspective que plus d'un qualifierait de peu ordinaire, le commun est repéré et pratiqué aux confins de la conscience subjective, en marge du « pacte de semblabilité »<sup>48</sup> qui structure par ailleurs la socialité. Il n'est pas anodin que la pratique de ce que les humains ont en commun devienne possible uniquement dans l'éloignement de soi que l'on découvre en proximité de ceux à qui l'identification à soi manque, de même que leur manque le désir qu'elle entretient, à l'égard de soi et des autres. Ce sont ceux qui, par un défaut de conscience qui nous est donné à voir avant tout comme souffrance incommunicable, échappent à ce que Deligny appelle la « culture intensive du grand soy du petit sujet »<sup>49</sup>, parvenant en retour à habiter le monde *pour le monde* et non pas pour soi. Ce même monde nous est dès lors donné, avec eux, par leur intermédiaire, comme indépendant de nos intentions de le saisir : tel qu'il nous saisit, dans sa phénoménalité marquée de traces et de dénivellements qui restent inaperçus à la conscience, mais qui peuvent passionner l'errance<sup>50</sup>.

Deuxièmement, il convient de rappeler que, si un fond impersonnel soutient toute interpellation de soi par un autre, un soi se détache malgré tout de ce fond, même si c'est par intermittence, de manière discrète et éphémère. Cette intermittence définit peut-être comme tel le *vécu subjectif* où la perte de l'identité s'atteste comme problème, preuve qu'il y a bien un attachement à soi rendu sensible, voire douloureux, par les multiples voies que peut emprunter le dessaisissement de soi. Ce sont ce vécu et cet attachement qui se jouent et se rejouent dans toute interpellation, qui laisse voir ainsi la dépendance de l'identité subjective par rapport à une altérité qui la précède et qui semble à tout moment prête à l'accabler : altérité de l'autre homme qui m'interpelle et derrière lui, l'altérité de la loi qui exige obéissance et soumission.

Une double nature du sujet demeure solidaire de la double teneur de l'opération de subjectivation telle que nous avons pu la décrire. On devient sujet en réponse à l'appel qui nous est adressé par un autre, dans le double sens de l'appel particulier à l'aide qui suscite la responsabilité de la subjectivité lévinassienne et de l'appel de la loi qui est le fond de notre être assujetti et « esclave »<sup>51</sup>. Face à ce qui l'interpelle,

<sup>48</sup> F. Deligny, *Les détours de l'agir ou le moindre geste* in *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007, p. 1259.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1254.

<sup>50</sup> Voir notre étude « Aliéné, autre, étranger » in P. Verdeau, A. Janvier (dir.) *Idéologies de l'enfance et éducation dans l'œuvre de Fernand Deligny. Anthropologie, pédagogie, politique*, Toulouse, EuroPhilosophie Editions, Contre/Champs, 2017 (<http://books.openedition.org/europhilosophie/441>).

<sup>51</sup> Pour cette question voir J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Editions, 2010.

le sujet se divise, une part de lui-même se découvrant comme « toujours-déjà » sujette à l'appel qui lui est adressé et une autre part cherchant à se retourner, à se réfléchir, à se rassembler. La possibilité d'une réponse plurielle, qui soit non seulement responsable, mais aussi attentive dans sa responsivité, dépend de la façon dont le mouvement de retournement a lieu. En suivant Judith Butler, il convient de rappeler que le retour sur soi s'esquisse sur la base d'une ambivalence irréductible qui n'est pas uniquement à comprendre comme déchirement et impossibilité de se rassembler dans une identité unique, mais aussi comme porteuse de promesses, dans la mesure où elle mobilise la liberté d'une « désubjectivation » à portée *critique* :

Pouvons-nous être ailleurs, pouvons-nous être autres sans nier pour autant notre complicité avec la loi à laquelle nous nous opposons ? Une telle possibilité exige un *autre* tour, un tour qui, autorisé par la loi, s'en détourne, résiste à son appel d'identité, agent qui distancie et contredit les conditions de son émergence. Un tel tour exige une volonté de *ne pas* être – une désubjectivation critique – afin de démontrer que la loi est moins puissante qu'elle ne paraît<sup>52</sup>.

La désubjectivation est l'opération sur soi rendue possible par le retournement qui se réfléchit sous le coup d'une interpellation : non pas annihilation définitive du sujet que nous sommes, négation ou effacement, mais remise en jeu critique de nos attachements passionnés. Car en elle-même, la motilité imprévisible de la passion – la verve spécifique et néanmoins inlassable de la productivité de notre être telle qu'elle s'éduque dans la répétition de la reproduction sociale – est une alternative à la dure loi de la nécessité à laquelle nous ramène, inlassablement, tout exercice de survie. Il s'agit, entre toutes, d'une alternative qu'aucune instance extérieure au sujet et à son vécu ne peut garantir, mais qui, malgré tout et malgré soi, recèle la zone de liberté praticable par le sujet interpellé.

Qu'est-ce qui favorise et qu'est-ce qui entrave cette liberté ? L'« autre tour » que l'on peut opérer sous le coup d'une interpellation dépend peut-être autant de la liberté de notre imagination que de l'intermittence de nos attachements, du répit que nous laissent les désirs qui travaillent nos identifications. Cependant, il est important de souligner que les « attentes passionnées » qui nous tiennent ouvrent également, de par leur finitude, de par leur fragilité, l'espace précaire d'une critique de soi qui vise en nous ce qui nous est insupportable, nous permettant en même temps de tenter un « autre tour », de nous remettre en jeu dans un monde social qui n'en finit pas de nous interpellier. Cette (re)mise en jeu de soi est au cœur du retour sur soi dont la phénoménologie décrit les modalités et la nécessité : plus qu'un exercice de la pensée, une pratique qui consiste à « avoir à répondre de son droit à l'être »<sup>53</sup> face à la vulnérabilité des autres, face à notre propre vulnérabilité.

<sup>52</sup> J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, *op. cit.*, p. 197. Souligné dans le texte.

<sup>53</sup> E. Lévinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable » in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 261.