



HAL
open science

Intolérable altérité (II): Supporter autrui selon l'éthique de Levinas

Chiara Pavan

► **To cite this version:**

Chiara Pavan. Intolérable altérité (II): Supporter autrui selon l'éthique de Levinas. *Les études philosophiques*, 2022, Tolérance: perspectives phénoménologiques (I), 4 (143), pp.67-84. 10.3917/leph.224.0067 . hal-04578249

HAL Id: hal-04578249

<https://hal.science/hal-04578249>

Submitted on 16 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Intolérable altérité (II). Supporter autrui selon l'éthique de Levinas

RÉSUMÉ

Contre la dégradation de l'usage ordinaire du terme *tolérance*, qui finit par indiquer la cohabitation dans l'indifférence, la pensée de Levinas offre des ressources originales permettant de penser la tolérance au niveau de la relation éthique avec autrui et de lui redonner ainsi une nouvelle vigueur. Un concept peu souligné par Levinas, et néanmoins présent dans son œuvre, celui du *supporter*, rend en effet possible cette lecture : être un moi implique de supporter la souffrance intolérable à laquelle nous sommes exposés par la proximité d'autrui, et cela n'est possible qu'en se faisant le support d'autrui, c'est-à-dire en donnant un sens éthique à l'absurdité de la souffrance. Cette lecture, qui met l'accent sur la séparation du moi dans la relation à autrui, permet de tirer deux conséquences. La première est qu'elle met en relief une continuité entre la pensée de l'altérité de Levinas et celle de Husserl, telle qu'elle est abordée par la contribution de Pierre-Jean Renaudie dans ce même numéro. La deuxième est qu'elle permet de repenser la tolérance comme concernant d'abord le moi : ce n'est pas autrui que l'on doit tolérer, mais la souffrance intolérable en nous, pour la souffrance d'autrui.

Against the degradation of the common use of the term *tolerance*, which dissolves into a form of cohabitation through indifference, Levinas' philosophy provides original resources that enable us to rethink tolerance at the level of the ethical relation to the other and thus to give a new force to this term. The concept of *supporting*, little emphasized but still present in Levinas' work, makes indeed this reading possible: being an I means to support the intolerable suffering to which the proximity of the other exposes us, and this is only possible by supporting the other, namely by giving an ethical meaning to suffering. This reading, which underlines the irreducible separation of the I in the relation to the other, leads us to two consequences. The first one is that it highlights a continuity between Levinas' and Husserl' thoughts of otherness, in the sense that is discussed in this volume by Pierre-Jean Renaudie's paper. The second one is that it enables us to rethink tolerance as applying to the I rather than to the other: it is the intolerable suffering in us that needs to be tolerated in order to being responsible for the other.

Introduction

L'usage ordinaire et récurrent du terme *tolérance*, loin d'être le reflet du rôle indépassable que l'altérité joue dans le déroulement de notre existence, finit par sonner à nos oreilles comme un synonyme de cohabitation forcée, d'acceptation de l'autre dans l'indifférence, de paix dans le refoulement du conflit¹. Contre la dégradation de ce terme, l'intérêt de la philosophie de Levinas est d'offrir des ressources permettant de déplacer l'idée de la tolérance du plan politique, où elle peine à se distinguer de l'indifférence, au plan éthique de la relation à deux, que Levinas décrit comme « non-indifférence² ». Certes, Levinas ne parle jamais de tolérance dans le cadre de son éthique ; et ce terme, qui appartient ordinairement à la sphère de la communauté et qui

¹ Je remercie Claude Vishnu Spaak d'avoir constitué le projet qui a donné lieu au colloque international « Éthique et tolérance : perspectives phénoménologiques sur l'autre » à Sorbonne Université Abou Dhabi en novembre 2021. Ce colloque a rendu possible des échanges du plus haut intérêt avec des chercheurs en phénoménologie, ainsi qu'avec des chercheurs venant d'autres disciplines, sur la question de la tolérance.

² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le livre de poche, 1990, p. 97.

ne renvoie pas directement à l'idée de relation, semble même très étranger à la perspective levinassienne. Pourtant, nous montrerons ici qu'un autre terme, peu souligné par Levinas et néanmoins présent dans *Autrement qu'être*, celui du *supporter*, rend possible une réflexion sur les conditions de la tolérance permettant de lui donner un sens nouveau, saisi au cœur même de la relation avec autrui. L'analyse du *supporter*, dans sa double signification d'endurer et de se faire support d'autrui, nous permettra ainsi de donner une nouvelle lecture de la pensée levinassienne. Son éthique doit être réarticulée autour de ce concept fondamental du *supporter*, ce qui permet en retour de donner à l'idée de *tolérance* une nouvelle vigueur.

Situer la tolérance au niveau de la relation éthique ne signifie pas nier la difficulté de la rencontre avec autrui. Il ne s'agit pas, en effet, d'affirmer que la tolérance est une attitude évidente, ou naturelle, qui trouve son fondement dans l'absence de séparation entre moi et les autres, c'est-à-dire dans le fait que l'altérité nous constitue déjà en tant que sujets. Au contraire, il appartient au concept même de tolérance de renvoyer à une difficulté essentielle dans la relation avec autrui. D'une part, si l'autre doit être toléré, c'est justement parce qu'il se présente comme autre, parce qu'il ne fait pas déjà partie de nous et de notre monde, parce qu'il n'est pas déjà intégré dans l'horizon de notre compréhension. L'autre qu'on doit tolérer, n'est pas un autre avec lequel on peut coexister sans difficultés, c'est au contraire un autre qui se présente au moi séparé comme un problème, qui ne peut être toléré que dans la mesure où il est, en un certain sens, intolérable. D'autre part, tolérer implique aussi une certaine capacité de trouver en nous des ressources pour faire face à cette altérité, pour endurer ces difficultés, pour demeurer un moi en dépit de l'exposition intolérable à autrui. Tolérer, ce n'est pas simplement une façon de subir la présence de l'autre, mais c'est une disposition active, qui tient au moi et qui exige que le moi demeure un moi.

L'idée du *supporter*, que nous mettrons en relief en tant que concept clé de l'éthique levinassienne, ne nie point cette difficulté intrinsèque à l'idée de tolérance ; elle la prend au contraire en charge et la rend productive. Elle le fait, précisément, en rendant visible la radicalité de la séparation du moi à l'égard d'autrui, séparation qui non seulement précède l'ouverture à autrui, mais qui demeure indépassable dans la relation même avec l'autre.

La séparation du moi à l'égard d'autrui devient ainsi un élément fondamental reliant Levinas à la position défendue par Husserl, telle que Pierre-Jean Renaudie l'a reconstruite dans ce même volume³. Il est vrai, en effet, que le geste levinassien apparaît de prime abord comme un renversement de la pensée husserlienne de l'altérité : par rapport à Husserl, Levinas décrit la relation à l'envers, à partir de l'appel d'autrui, et il la situe sur un plan éthique, en décrétant l'impossibilité pour la connaissance de sortir de l'immanence⁴. On pourrait alors être tenté d'en conclure, et c'est ainsi que l'on décrit habituellement le rapport de Levinas à Husserl, que Levinas retient de la méthode phénoménologique l'implication subjective dans la constitution du monde et l'attention particulière à la description des phénomènes, mais qu'il se démarque radicalement de la pensée husserlienne de l'intersubjectivité. Dans la 5^{ème} *Méditation* de Husserl il n'y aurait, pour Levinas, pas d'altérité⁵. Or, en dépit de ce renversement opéré par

³ Voir, dans ce même numéro, l'article de Pierre-Jean Renaudie, « Intolérable altérité. I. L'intolérance transcendantale de l'ego selon Husserl ». Je remercie Pierre-Jean pour les conversations passionnantes et fructueuses qui ne cessent d'enrichir mon travail.

⁴ Le premier élément de ce renversement – le fait que la relation soit décrite à partir d'autrui – avait déjà été accompli par Sartre. Celui-ci, dans son analyse de la honte, montre que c'est à partir de ce que l'autre me fait avec son regard que je m'aperçois de sa présence (voir Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 259-260). Le deuxième élément est, en revanche, ce qui caractérise en propre la position de Levinas : alors que la théorie et la pratique demeurent à l'intérieur d'un horizon de compréhension qui relativise toute forme d'altérité, l'impératif éthique par lequel autrui se manifeste brise cet horizon et met en question ma solitude.

⁵ Levinas lui-même souligne, d'ailleurs, que la pensée de Husserl demeure insuffisante pour rendre compte de l'altérité d'autrui. Voir, par exemple, E. Levinas, *Totalité et Infini* (1961), Paris, Le livre de poche, 1990, p. 63 et p. 231.

Levinas, un autre aspect mérite d'être souligné et amène à revoir cette conclusion peu nuancée. Levinas maintient en effet un élément fondamental de la description husserlienne de l'altérité, celui que l'analyse de Pierre-Jean Renaudie a mis en relief : l'idée selon laquelle la séparation entre moi et autrui est infranchissable, de telle sorte que l'accès à l'altérité d'autrui ne peut être pensé que depuis un moi qui demeure radicalement séparé. Cette idée fait ressortir un nouveau lien entre Husserl et Levinas, et elle le fait d'autant plus vigoureusement qu'elle inscrit les deux philosophes en faux contre les théories de l'intersubjectivité qui pensent la relation comme première par rapport à la dualité, ou qui pensent autrui comme ne devant pas être rencontré, comme faisant déjà partie de mon monde et de mon être. Pour Levinas, ainsi que pour Husserl, l'altérité implique une séparation indépassable du moi, et c'est dans séparation que s'ouvre un espace nous permettant de penser, dans le *supporter*, un nouveau sens de la tolérance. Telle est la ligne originale de pensée qui se dégage du lien rattachant les analyses de Levinas à celles de Husserl permet de faire apparaître, et qui constitue l'objectif commun des deux textes complémentaires que Pierre-Jean Renaudie et moi présentons dans ce numéro.

Dans ce travail, nous nous concentrerons d'abord sur la difficulté qu'implique la rencontre d'autrui, nous analyserons ensuite la façon dont le concept du *supporter* permet de repenser la tolérance au niveau de la relation éthique, et nous terminerons en soulignant la façon dont cette analyse du *supporter* permet d'explicitier la radicalité de la séparation entre moi et autrui.

1. La difficulté de la rencontre d'autrui

Si l'on peut dégager un sens de la tolérance dans la relation éthique telle qu'elle est décrite par Levinas, c'est d'abord, nous l'avons anticipé plus haut, dans la mesure où Levinas ne conçoit pas autrui comme quelqu'un qui ferait déjà partie de notre monde, comme un autre avec lequel on pourrait simplement coexister. Autrui est au contraire celui que l'on rencontre, et cette rencontre s'avère difficile⁶. Nous analyserons ici trois raisons qui rendent cette rencontre aussi difficile : la mise en question de l'intériorité du moi que cette rencontre implique, le manque de garanties dans l'appel à la responsabilité que le moi reçoit d'autrui, et l'impossibilité pour le moi de se soustraire à cette rencontre.

Tout d'abord, la rencontre est difficile parce qu'autrui se présente en mettant en question la jouissance égoïste du moi. La deuxième section de *Totalité et Infini* décrit très précisément la structure de la jouissance comme le fondement de l'intériorité du moi, de son ipséité : le moi vit certes en connaissant le monde et en le transformant, mais ce qui le rend un moi unique, ce qui fait de lui un moi à proprement parler, c'est le frisson du bonheur qui se produit par l'assimilation de contenus et qui a lieu dans l'ignorance de la présence d'autrui⁷. Or, c'est ce bonheur, fondement de l'intériorité du moi, que la rencontre d'autrui dérange. On peut interroger la teneur de ce dérangement. Dans *Totalité et Infini*, alors que le moi est « capable de tuer pour une bouchée de pain⁸ », autrui demande le partage du pain. La relation avec autrui n'est pas « imposée brutalement du dehors » au moi, et pourtant « elle lui est imposée, par-delà toute violence, d'une violence qui le met entièrement en question⁹ ». Dans *Autrement qu'être*, cette violence qui met le moi en question est décrite comme « un arrachement du pain à la

⁶ Comme l'a remarqué Claude Vishnu Spaak lors du colloque à Abou Dhabi, on ne peut pas affirmer qu'autrui constitue un *problème* pour l'être séparé, et ce dans la mesure où le problème surgit, selon Levinas, avec le tiers, avec l'ordre de la pensée et de la justice, et non pas dans la relation à deux (voir E. Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 245). Nous dirons, pour cette raison, que la rencontre d'autrui, plutôt que de poser un problème pour l'être séparé, s'avère une rencontre difficile, violente, traumatique.

⁷ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 112-126.

⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁹ *Ibidem*, p. 38.

bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre¹⁰ ». Bien sûr, il ne s'agit pas d'une violence au sens d'une force qui est exercée sur le moi. Levinas distingue, dans *Totalité et Infini*, la mise en échec, qui consiste en une opposition de pouvoirs, de la mise en question, qui suspend le pouvoir en interrogeant sa légitimité¹¹. C'est donc sur le plan éthique, c'est-à-dire comme découverte de la violence illégitime de la liberté, qu'il faut comprendre la violence par laquelle autrui arrache le moi à sa solitude. Mais il ne s'agit pas moins d'une violence : le moi se retrouve à devoir partager ce dont il jouissait, avant, tout seul, et même à renoncer à son bonheur égoïste pour autrui, alors même que ce bonheur est au fondement de son intériorité.

Or, si cette injonction à la relation qui met en question la jouissance du moi est violente, c'est aussi en raison de la radicalité de l'altérité de l'autre et de l'absence de garanties qui caractérise cette rencontre. Nous pouvons retrouver cet aspect dans la lecture que Levinas donne d'un passage du Talmud, extrait du traité *Yoma* (85a-85b)¹². Ce passage offre en effet un exemple de rencontre dans l'histoire de Rav (appelé aussi, familièrement, Abba) et de l'égorgeur de bétail. Voici le texte du Talmud :

Rav eu un jour quelque chose avec un égorgeur de bétail. Celui-ci ne vint pas chez lui à la veille du *Yom Kippour* [le jour du Pardon]. Alors il dit : « J'irai moi vers lui pour l'apaiser. » (En route) Rav Houna le rencontre. Il lui dit : « Où va le maître ? » Il répondit : « Me réconcilier avec un tel. » Alors il dit : « Abba va assassiner quelqu'un. » Il y alla tout de même. L'égorgeur était assis et martelait une tête (de bétail). Il leva les yeux et le vit. Il lui dit : « Va-t'en, Abba, je n'ai rien de commun avec toi. » Comme il martelait la tête, un os se détacha, s'enfonça dans sa gorge et le tua¹³.

Levinas commente cet épisode en le rattachant à une réflexion plus générale sur le pardon, et il s'attarde ainsi sur la dangerosité du jeu de l'offense et du pardon. Rav, le maître, aurait en effet été offensé par l'égorgeur de bétail et serait allé le voir à l'occasion du jour du Pardon, non pas pour le pardonner directement, mais pour lui fournir l'occasion de demander pardon. La dangerosité de cette scène se ressent déjà dans la crainte manifestée par le disciple rencontré sur la route, Rav Houna, en dépit de laquelle Rav poursuit sa mission. Elle se confirme dans la suite, lorsque la sollicitude de Rav, son obstination, s'avèrent fatales : l'égorgeur de bétail refuse de parler avec Rav, le chasse et continue son travail, jusqu'à ce qu'un os se détache de la tête de l'animal martelée et tue le maître.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que Levinas, dans son commentaire, s'attarde sur la réponse de l'égorgeur de bétail – « Va-t'en, Abba, je n'ai rien de commun avec toi. » Il écrit : « l'humanité s'étale sur des niveaux différents, elle est faite de mondes multiples fermés les uns aux autres à cause de leurs hauteurs inégales, les hommes ne forment pas encore une humanité¹⁴ ». Levinas souligne ainsi que l'humanité, entendue comme une communauté, n'est pas déjà donnée, mais qu'elle doit être instituée, que cette institution n'a rien d'évident ou d'automatique et qu'elle est même dangereuse. La rencontre d'autrui, qui est censée ouvrir le moi à une humanité commune, ne se produit pas sur un fond de partage donnant l'assurance que l'on rencontrera quelqu'un de familier, quelqu'un sur lequel on peut compter, quelqu'un qui est proche de nous et dont on pourrait prévoir la réaction¹⁵. La rencontre implique au

¹⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 105.

¹¹ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 83.

¹² Voir E. Levinas, *Lectures talmudiques* (1968), Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 30. Ces lectures constituent un texte philosophique à tous égards ; comme le rappelle Levinas lui-même au début de sa lecture : « L'expérience religieuse ne peut pas – du moins pour le Talmud – ne pas être au préalable une expérience morale. » (P. 34)

¹³ *Ibidem*, p. 30.

¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹⁵ Levinas le souligne dans *Totalité et Infini* : « L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. » (*Op. cit.*, p. 234.) Et un peu plus loin : « Il existe certes un genre humain comme genre biologique et la fonction commune que les hommes peuvent exercer dans le monde comme totalité, permet de leur appliquer un concept commun. Mais la communauté humaine qui s'institue par le langage – où les interlocuteurs restent absolument

contraire une véritable production d'une humanité commune qui ne précédait pas cette mise en relation. La remarque de Levinas, qui semble attribuer à Rav une certaine ingénuité, confirme aussi cette idée. Car c'est Rav, c'est-à-dire celui qui a « cette confiance prématurée en l'humanité de l'autre¹⁶ », celui qui pense pouvoir susciter la demande de pardon de la part de l'égorgeur de bétail, qui meurt. La violence de la rencontre se voit ainsi dans l'absence de garanties pour le moi qui est arraché à la jouissance égoïste et qui se trouve face à un autre pour lequel il est responsable, mais qui n'a peut-être rien de commun avec lui, ou du moins qui refuse son appartenance à une humanité commune.

Enfin, il y a un dernier élément qui permet de souligner la difficulté de la rencontre avec autrui. Car si l'autre que je rencontre n'est pas déjà là, d'autre part, il n'est pas quelqu'un à l'égard duquel je pourrais rester indifférent, quelqu'un que je pourrais entièrement ignorer. Certes, on fait souvent l'expérience de l'indifférence à l'égard des autres. Mais Levinas insiste toujours sur le fait que cette indifférence est seconde par rapport à la non-indifférence. Je peux être indifférent à l'égard d'autrui, mais je ne peux l'être que si l'autre s'est déjà présenté à moi, c'est-à-dire que je ne peux l'être que comme réponse à un autre dont je ressens la présence et l'injonction, qui me fait souffrir jusqu'au renversement de mon intériorité, et pour lequel je suis déjà responsable¹⁷. Je ne peux pas ne pas être exposé à autrui, même si ensuite je peux nier ou refuser d'assumer cette responsabilité qui m'incombe. La difficulté de la rencontre vient alors du fait que l'autre, dont l'altérité est radicale au sens où elle n'a rien de commun avec moi, rien de rassurant qui pourrait garantir le maintien du moi dans son ouverture, est néanmoins proche de moi : je ne peux pas ne pas entendre l'appel d'autrui, je ne peux pas me soustraire à la façon dont l'autre m'appelle à la responsabilité. Le langage d'*Autrement qu'être* met de plus en plus l'accent sur cet aspect, puisque l'autre, mon prochain, m'appelle d'une façon dérangement, en m'obsédant, en me prenant en otage, en me persécutant – signe de l'impossibilité de se libérer de l'appel qui justement précède la liberté du moi. Mais l'histoire de Rav semble le montrer aussi. Les deux, Rav et l'égorgeur de bétail, sont en un sens persécutés par l'autre, le premier dans la mesure où il s'inquiète du manque de pardon, le deuxième parce qu'il ne parvient pas à éviter l'autre avec lequel il affirme n'avoir rien en commun. En effet, quoique l'égorgeur de bétail ignore Rav en poursuivant son travail, c'est-à-dire en exerçant sur le monde sa puissance de transformation et ainsi en affirmant son intériorité, il ne peut pas se libérer de Rav. D'une part, parce qu'il y a un moment où l'égorgeur s'aperçoit de Rav, lève les yeux et le voit : les deux se trouvent face-à-face, et ce face-à-face est déjà l'appel, ensuite refusé, qui assigne le moi à la responsabilité. D'autre part, parce que l'ignorance d'autrui se transforme en un meurtre, quoique non volontaire, dont l'égorgeur de bétail est à l'origine.

Dès lors, si la rencontre avec autrui s'avère difficile, c'est parce qu'autrui met en question la jouissance égoïste sur laquelle se fonde l'intériorité du moi, et parce qu'il le fait en se présentant à la fois comme radicalement autre, comme quelqu'un qui n'offre pas de garanties contre la destruction du moi, et comme proche, c'est-à-dire comme quelqu'un dont je ne peux pas ne pas entendre l'appel, comme quelqu'un que je ne peux pas véritablement ignorer. C'est dans une relation ainsi conçue, non pas comme déjà donnée, mais comme impliquant une rencontre difficile et violente, une rencontre à la limite du tolérable, que se trouve la notion du *supporter* permettant de donner un nouveau sens à la tolérance.

séparés – ne constituent pas l'unité du genre. Elle se dit comme parenté des hommes. [...] C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger – et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait originel de la fraternité. » (*Op. cit.*, p. 235.)

¹⁶ E. Levinas, *Lectures talmudiques, op. cit.*, p. 51.

¹⁷ Je remercie Susanna Lindberg pour la discussion, lors du colloque à Abou Dhabi, sur la question de l'indifférence à l'égard d'autrui.

2. *Le double sens du supporter*

Le terme *supporter*, que l'on retrouve dans la description levinassienne de la relation avec autrui, n'est pas un terme que Levinas met particulièrement en avant. Il s'agit néanmoins d'un concept central pour comprendre la nature de cette relation, dans la mesure où il indique la double exigence à laquelle le moi se trouve soumis. D'une part, le moi, qui s'est constitué dans la jouissance, en se repliant sur lui-même, doit demeurer un moi : sans moi, il n'y aurait point d'altérité. Et d'autre part, le moi doit pouvoir s'ouvrir à l'altérité d'autrui qui met en question son intériorité en l'assignant à la responsabilité. On retrouve cette double exigence dans l'ambiguïté qui caractérise le terme *supporter*, par lequel nous essayons de comprendre la tolérance dans la relation à deux.

a/ En un premier sens, *supporter* signifie endurer, résister à la douleur et la souffrance, et demeurer ainsi un moi.

b/ En un deuxième sens, *supporter* signifie fournir un support à autrui, se faire responsable pour l'autre.

Nous montrerons dans la suite comment ce terme permet de comprendre la place du moi dans la relation avec autrui. C'est en effet dans le supporter comme responsabilité que le supporter comme endurer devient possible, et c'est en cela que consiste la relation éthique : dans le fait, pour le moi, d'endurer la souffrance en se faisant responsable pour autrui. *Autrement qu'être* le dit ainsi : « La subjectivité de sujétion du Soi est la souffrance de la souffrance – l'ultime s'offrir ou la souffrance dans le s'offrir¹⁸. »

2a. *Je suis exposé à une souffrance intolérable, que j'ai à endurer pour demeurer un moi*

Nous avons vu que le moi se constitue dans la jouissance et que c'est dans cette dimension affective que le moi peut surgir comme un être unique, déjà au-dessus de l'être anonyme¹⁹. Or, c'est précisément parce que la subjectivité est d'abord corporité, parce qu'elle est « de chair et de sang²⁰ », parce qu'elle s'affirme dans le bonheur, qu'elle est aussi exposée à la souffrance. Il ne faudrait cependant pas entendre la souffrance comme un sentiment parmi d'autres, comme une tonalité affective que le moi éprouverait dans son existence. Levinas met au contraire l'accent sur la radicalité de la souffrance, non pas en raison de la possibilité de son intensité, mais à cause de ce que la souffrance, en son essence, implique pour le moi : la souffrance est à comprendre comme le renversement de l'intériorité du moi, comme ce qui menace le moi de destruction, et cela d'autant plus qu'il est impossible de lui donner un sens.

Levinas met en évidence cet aspect essentiel de la souffrance depuis ses tout premiers écrits, en s'attardant sur des expériences telles que la nausée ou l'insomnie. La souffrance y est décrite comme une invasion de l'intériorité par l'extériorité anonyme de l'être, comme le fait d'être rivé à l'être anonyme, comme l'impossibilité d'être soi ou de revenir à soi²¹. En effet, si le moi constitue son intériorité dans la jouissance, qui lui permet de se replier sur lui-même, de « se tenir », d'être content dans sa solitude, la souffrance vient interrompre ce repli et empêche le moi de s'abriter, de se réfugier dans une intériorité rassurante, lui offrant les conditions pour se diriger ensuite vers le monde. La souffrance est certes absolument mienne, au sens où ce n'est que moi qui l'éprouve, elle affecte l'intériorité que je suis et que je ne partage pas avec

¹⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 12.

¹⁹ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 122-124.

²⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 119.

²¹ Voir E. Levinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Le livre de poche, 1998, p. 115 ; E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1990, pp. 111-112.

d'autres²² ; et pourtant, la subjectivité est une intériorité qui s'affirme contre la souffrance, contre l'extériorité qui menace de l'envahir²³. Que la souffrance soit mienne, cela signifie simplement que c'est moi qu'elle détruit. La souffrance est « l'impasse de la vie et de l'être », un « fond insensé »²⁴ qu'il est impossible de convertir en une forme de signification et qui efface les conditions de sa maîtrise :

La souffrance est, certes, dans la conscience, une *donnée*, un certain « contenu psychologique », comme le vécu de la couleur, du son, du contact, comme n'importe quelle sensation. Mais dans ce « contenu » même, elle est un malgré-la-conscience, l'inassumable. [...] « Inassumabilité » qui ne tient pas à l'intensité excessive d'une sensation, à un quelconque « trop » quantitatif, passant la mesure de notre sensibilité et de nos moyens de saisir et de tenir ; mais comme un excès, un « de trop » qui s'inscrit dans un contenu sensoriel, pénètre comme souffrance les dimensions de sens qui semblent s'y ouvrir ou s'y greffer²⁵.

L'irréductibilité à un contenu objectif, c'est en réalité ce que Levinas attribue à l'affectivité en général : tout comme la douleur ne peut pas être saisie par un acte l'animant en contenu, de même la jouissance ne s'épuise pas dans la représentation et demeure en deçà de toute relation théorique ou pratique au monde²⁶. Pourtant, le fait que la sensibilité résiste à la donation de sens acquiert une valeur différente dans ces deux cas. La résistance de la jouissance à la donation de sens n'est en effet pas contraire à l'affirmation du moi, et c'est même ainsi que le moi se constitue comme un être séparé. Dans le cas de la souffrance, au contraire, l'impossibilité de lui donner un sens rend la souffrance encore plus incompatible avec l'affirmation de l'intériorité du moi ; lui donner un sens, la comprendre ou la justifier, serait en effet la seule façon de lutter contre la destruction du moi, de rétablir la maîtrise de celui-ci. La souffrance, écrit Levinas, est essentiellement une « souffrance inutile²⁷ », et c'est cela qui la rend intolérable : « reniement et refus de sens s'imposant comme qualité sensible ; voilà en guise de contenu “expérimenté” la façon dont, dans une conscience, l'insupportable précisément ne se supporte pas²⁸ ».

Or, d'où vient cette souffrance à laquelle le moi est exposé ? On ne peut certes pas affirmer que toute souffrance vient d'autrui. Nous sommes exposés à la souffrance physique, à la maladie, au vieillissement, à la souffrance psychologique. Et les descriptions de la souffrance que Levinas donne dans les années 1940 n'impliquent pas la présence de l'autre. Néanmoins, *Autrement qu'être* semble faire de la souffrance le nouveau mode dont autrui se présente à moi, non pas dans la manifestation du visage, mais comme mon prochain. Levinas précise ainsi, en 1974, que c'est « par autrui²⁹ » que l'on souffre. En un premier sens, parce que l'on souffre à cause de la souffrance d'autrui, ou à cause de la faute d'autrui – si autrui me fait un tort, comme dans l'histoire de l'égorgeur de bétail, ou s'il le fait à un autre que moi³⁰. Mais, en un deuxième sens, on souffre par la simple proximité d'autrui, qui n'est pas mon prochain au sens de celui qui existe à côté de moi, mais au sens de celui qui m'obsède, qui demande que j'arrache le pain à ma bouche³¹, qui m'expose à un traumatisme et qui me persécute.

Qu'est-ce qui justifie le vocabulaire aussi violent et aussi radical d'*Autrement qu'être*³² ? Pourquoi parler d'obsession, de traumatisme, de persécution ? Il y a sûrement une exigence

²² Voir E. Levinas, « La souffrance inutile » (1982), in E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris, Le livre de poche, 1993, note 4.

²³ De même que la subjectivité s'affirme contre la mort. Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 263.

²⁴ E. Levinas, « La souffrance inutile », art. cit., p. 101.

²⁵ *Ibidem*, p. 100.

²⁶ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 135.

²⁷ E. Levinas, « La souffrance inutile », art. cit., p. 101.

²⁸ *Ibidem*, p. 102.

²⁹ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 162.

³⁰ Voir *ibidem*, pp. 123-124.

³¹ Voir *idem*.

³² Je remercie Paul Slama pour la discussion sur la radicalité du langage de Levinas lors du colloque à Abou Dhabi.

formelle dans le choix levinassien d'un tel vocabulaire, qui tient à la recherche d'un langage approprié à une signification devant se produire sans être ramenée à l'immanence du moi et à l'actualité du présent. Le terme « obsession » semble indiquer précisément ceci : l'obsession est un mode d'affection dans la proximité, il indique une présence inobjectivable, toujours sous-jacente et pourtant inconvertible en thème actuel de la conscience, une présence que l'on ne peut pas considérer de façon raisonnable, en prenant de la distance par rapport à elle et en s'en libérant ; c'est donc une présence qui n'en est pas une, qui nous échappe tout en nous affectant, en s'installant dans notre intériorité. On ne peut cependant pas réduire l'usage levinassien de ce vocabulaire à une exigence purement formelle. Cette description de la souffrance du moi relève aussi d'une certaine expérience de ce que c'est que d'être un moi et d'être mis en question par la proximité d'autrui. Autrui est celui qui ne me laisse pas être simplement moi-même, seul, orienté vers mon bonheur. La proximité d'autrui, qui appelle le moi à la responsabilité, n'a pas la légèreté d'un contenu qui pourrait être assimilé par le moi et qui pourrait ainsi confirmer son intériorité ; et elle n'a pas non plus la familiarité d'une altérité que l'on pourrait connaître ou qui pourrait rassurer le moi en lui montrant qu'ils appartiennent à une humanité commune ; ce que le moi ressent dans cette proximité, c'est l'exposition à une altérité qui envahit son intériorité, qui le prive de la possibilité de se replier sur soi et dont il ne peut pas se libérer.

Être un moi, c'est alors être exposé à la souffrance, c'est se retrouver dans la situation de devoir endurer une souffrance qui renverse son intériorité, c'est tolérer la douleur qui ne vient pas seulement de la finitude du sujet, mais aussi de la proximité d'autrui qui requiert le moi. Être un moi, par conséquent, c'est faire épreuve d'endurance, de résistance ; c'est affirmer l'intériorité contre l'invasion de l'extériorité, soit-elle l'extériorité anonyme de l'être ou l'extériorité radicale de l'autre ; c'est supporter la souffrance qui le met à l'envers et qui est intolérable par son absence de sens. Or, comment est-il possible que le moi demeure un moi, c'est-à-dire qu'il affirme son intériorité contre cette invasion de l'extériorité, et qu'il s'ouvre en même temps à une altérité qui le met à l'envers ? Et comment est-il possible de tolérer l'intolérable, de supporter ce qui renverse le moi ? Nous nous retrouvons ici face à une difficulté classique de la philosophie de Levinas. D'une part, on ne peut penser le moi comme demeurant dans cette relation que si son intériorité n'est pas complètement détruite, si le moi trouve en lui des ressources pour résister, s'il a déjà une capacité d'accueil pouvant recevoir l'injonction éthique venant d'autrui, et pouvant supporter une certaine dose d'altérité en lui³³. Comment tolérer en effet cette souffrance, si elle est intolérable, si elle se produit « dans le subir de la sensibilité au-delà de sa capacité de subir³⁴ » ? Mais d'autre part, si le moi parvient à trouver en lui des ressources pour résister, pour endurer la souffrance et le renversement de l'intériorité auquel autrui l'expose, s'agit-il d'une véritable ouverture à autrui ? Si l'altérité ne détruit pas le moi, si elle est à la mesure de ce que le moi peut accueillir, ne s'agit-il pas encore d'une altérité que le moi réussit à intégrer dans la sphère de son immanence ? Le langage aussi radical employé par Levinas, la description d'autrui comme obsédant le moi et le mettant à l'envers, serait-il encore justifié si le moi avait en lui les ressources pour demeurer un moi, pour résister à cette altérité qui l'appelle ?

³³ C'est cela que Ricœur oppose à Levinas, en essayant de construire une philosophie de l'homme capable. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur accuse en effet Levinas de penser la solitude du moi comme une séparation trop radicale, et de ne pas penser le moi à partir d'une « capacité d'accueil » lui permettant d'être constitué par une altérité qui n'exerce pas de la violence sur lui et qui ne l'assigne pas à la responsabilité dans une passivité absolue. Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 391 : « Or le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre. [...] Il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil qui résulte d'une structure réflexive, mieux définie par son pouvoir de reprise sur des objectivations préalables que par une séparation initiale. »

³⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 198.

2b. Je ne peux tolérer cette souffrance intolérable qu'en me faisant le support d'autrui

C'est le deuxième sens du *supporter*, c'est-à-dire le fait de fournir un support à autrui, qui permet de répondre à ces questions. Si le moi peut parvenir à tolérer l'intolérable, à demeurer un moi en dépit de l'exposition à une altérité aussi radicale, ce n'est pas parce qu'il trouverait en lui une capacité de résistance, d'accueil de l'altérité, lui permettant d'avoir déjà les ressources nécessaires pour demeurer un moi – ce qui impliquerait qu'autrui ne le met pas véritablement en question. Au contraire, il ne peut tolérer cette souffrance que par le sens éthique qui se produit dans la relation avec autrui : la proximité d'autrui fournit un sens à cette souffrance qui ne peut pas être convertie en signification. C'est seulement en fournissant un support à autrui, en se faisant responsable pour lui, que le moi devient capable de supporter l'intolérable, d'endurer une souffrance qui semblerait le détruire.

En quel sens la souffrance peut-elle recevoir une signification éthique ? Il ne s'agit pas, d'une part, de justifier cette souffrance selon une perspective téléologique, en lui attribuant, par exemple, la nécessité morale d'une expiation des fautes. Non seulement cette justification ne suffirait pas à tolérer la souffrance, car « le mauvais et gratuit non-sens de la douleur perce déjà sous les formes raisonnables qu'empruntent les "usages" sociaux de la souffrance³⁵ », mais Levinas va même jusqu'à dénoncer d'immoralité toute justification de la souffrance, qui correspondrait à un aveuglement au phénomène de la douleur, et notamment de la douleur d'autrui : « S'accuser en souffrant est sans doute la récurrence même du moi à soi³⁶. » D'autre part, la signification éthique ne fait pas non plus signifier la souffrance en la faisant disparaître, en soulageant le moi de ce poids et en le rendant à la légèreté d'une co-existence heureuse. Il est vrai que l'innovation d'*Autrement qu'être*, par rapport à *Totalité et Infini*, est d'avoir situé la signification éthique dans l'immédiateté de la sensibilité, ce qui pourrait faire croire que la sensibilité, là où elle résiste à toute signification théorique ou pratique, est transformée en signification éthique³⁷. Pourtant, la souffrance, son incompréhensibilité et son absurdité, sont loin de disparaître, et la proximité d'autrui m'assignant à la responsabilité est même à l'origine de cette souffrance. Comme le dit un passage célèbre d'*Autrement qu'être*, « l'il y a [l'absence de sens, ou l'anonymat de l'exister] – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas³⁸ ».

Que la souffrance reçoive une signification éthique, cela signifie seulement qu'il devient possible de la tolérer dans la mesure où le moi est tourné vers un autre dont il est responsable. Levinas précise en effet que ce sens éthique, qui anime la sensibilité dans son immédiateté, se produit non pas comme une médiation qui engloberait la sensibilité dans un horizon de sens, mais comme une altération de cette immédiateté, une animation diachronique³⁹. Autrement dit, la souffrance ne devient pas, en elle-même, signifiante, mais la proximité d'autrui l'inscrit dans un cadre qui donne un sens au fait de la supporter : c'est pour autrui, c'est en raison de sa responsabilité envers l'autre, que le moi doit résister à la souffrance qui provoquerait son renversement. La proximité d'autrui n'est donc pas seulement une source de souffrance pour le moi, mais c'est aussi ce qui permet au moi de demeurer un moi, bien qu'ouvert à autrui, parce que c'est dans la responsabilité pour l'autre que le moi résiste à sa destruction⁴⁰.

³⁵ E. Levinas, « La souffrance inutile », art. cit., p. 104.

³⁶ *Ibidem*, p. 103.

³⁷ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 52.

³⁸ *Ibidem*, p. 255.

³⁹ Voir *ibidem*, p. 85.

⁴⁰ Inversement, Levinas explique que la signification éthique ne pourrait pas se produire s'il n'y avait pas de douleur et de souffrance. Il ne s'agit pourtant pas d'une justification de la douleur – cette justification, Levinas ne cesse de la refuser. C'est plutôt une façon de souligner que la signification éthique ne peut se produire que pour des êtres de chair, exposés à la souffrance : « De soi, le Dire est le sens de la patience et de la douleur ; par le Dire

Dans « La souffrance inutile », c'est ainsi que Levinas, après avoir analysé l'absence de sens de la souffrance, relie la souffrance à la relation avec autrui – relation qui s'établit au niveau d'« une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir » ouvrant « la possibilité d'une couverture »⁴¹. Il y a certes, dans la souffrance du moi, un appel à l'aide que le moi adresserait à autrui. Mais c'est plutôt l'appel venant d'autrui qui permet à la souffrance du moi d'être investie d'un sens éthique. Le soin qu'autrui apporte m'aiderait certes, mais laisserait cette souffrance dans son absence de sens, dans l'*à quoi bon ?* souffrir, et dans l'*à quoi bon ?* supporter la souffrance, si l'autre n'était pas déjà un autre envers lequel je suis responsable⁴². La souffrance du moi est d'abord supportée dans le détournement de mon attention de moi-même à autrui, et c'est cette attention à l'autre, à sa souffrance inutile, qui devient « le nœud même de la subjectivité humaine⁴³ ». C'est ainsi pour la souffrance de l'autre, et donc dans la responsabilité pour autrui, que la souffrance du moi peut prendre un sens :

Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour moi impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la *souffrance en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre⁴⁴.

Cette idée peut être illustrée en prenant l'exemple de la paternité, entendue ici en un sens non générique. Dans *Les Misérables*, Victor Hugo nous dépeint la dévotion de Fantine à l'égard de sa fille Cosette, en laissant entendre que l'intolérabilité de sa condition exclut pourtant la tentation de se donner la mort. En ce sens, avoir des enfants impliquerait le renoncement à la possibilité du suicide. N'est-ce pas là la façon dont l'éthique donne un sens à la souffrance ? Cet exemple montre, en effet, que pour que le moi tolère l'intolérable, pour qu'il demeure un moi, nous n'avons pas besoin de présupposer une capacité d'accueil garantissant la persistance du moi – ce que Levinas, très loin d'être un philosophe recherchant des garanties, n'accepterait pas. Il est tout à fait possible de penser que le moi soit exposé à une souffrance intolérable, en l'occurrence une souffrance qui l'amènerait au suicide, à la mort et à la disparition (« dénudation jusqu'à la blessure et jusqu'à en mourir⁴⁵ »), et qu'il devienne capable de tolérer cette même souffrance intolérable qui l'aurait mené à la disparition, pour autrui, pour se faire le support de l'autre⁴⁶. Est-ce d'ailleurs une simple coïncidence que Levinas choisisse la figure

la souffrance signifie sous les espèces du *donner*, même si, au prix de la signification, le sujet courait le risque de souffrir sans raison. Car si le sujet ne courait pas ce risque, la douleur perdrait sa dolence même. La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assomption de l'autre par l'un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. » (*Ibidem*, p. 85)

⁴¹ E. Levinas, « La souffrance inutile », art. cit., p. 103.

⁴² Nous reprenons cette formule aux analyses de Jean-Luc Marion, mais en la détachant de la primauté de l'amour qui permet, selon celui-ci et contre Levinas, de répondre au problème de la vanité exhibé par cette question. Voir J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Le livre de poche, 2004.

⁴³ E. Levinas, « La souffrance inutile », art. cit., p. 105.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 105. Il est vrai que, selon *Totalité et Infini*, le suicide n'a de sens que pour un être qui est capable de sacrifice, ce qui semble mettre en question l'idée selon laquelle la responsabilité pour autrui permet au moi de donner un sens à la souffrance inutile et donc de la supporter (op. cit., p. 160). Mais on peut se demander si cela ne dépend pas de l'accent que Levinas, en 1961, met sur la jouissance davantage que sur la souffrance du moi seul. *Autrement qu'être* n'utilise en effet plus les mêmes termes, et situe le suicide dans la continuité de la jouissance, c'est-à-dire comme le propre d'un être qui reste en soi, qui demeure dans la jouissance et dans sa substantialité : « [...] complaisance en soi de la vie aimant la vie jusque dans le suicide. Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même – ce qui est son "égoïté" même, sa substantialité. » (*Op. cit.*, p. 105.)

⁴⁶ Une structure similaire – à savoir le fait que le moi puisse s'affirmer en se faisant responsable pour autrui – peut être retrouvée dans les analyses que Levinas mène sur le pardon à travers son interprétation du Talmud. Levinas souligne, à l'égard de la distinction entre les fautes envers Dieu (pardonnées par simple contrition intérieure) et les fautes envers autrui (dont le pardon dépend non seulement du repentir, mais aussi de la bonne volonté de l'autre),

de la maternité pour signifier le « pour l'autre » de la responsabilité ? La maternité semble être la façon par excellence du *supporter* : c'est le fait d'être exposé au poids qu'autrui m'impose, en requérant de moi plus que je ne peux lui donner, mais aussi de se faire le support d'autrui, et de tolérer ainsi cette souffrance⁴⁷.

Ce concept du *supporter* nous amène ainsi à donner un nouveau sens à l'idée de tolérance. En effet, pensée dans le cadre de la relation éthique avec autrui, la tolérance concerne d'abord et avant tout le moi, et cela en un double sens. Tout d'abord, supporter ou tolérer, c'est supporter la souffrance qui menace le moi, et ainsi demeurer un moi ; la tolérance s'avère en ce sens le fondement de la permanence du moi, puisque c'est ce qui permet au moi de se tenir, de ne pas s'abandonner au renversement de son intériorité. Ensuite, la tolérance met en jeu autrui, mais non pas parce qu'on devrait tolérer autrui, au sens où il faudrait simplement en accepter la présence. Il s'agit plutôt de tolérer, en moi, la souffrance, en étant (et afin d'être) responsable pour autrui. Ce qu'on tolère n'est pas autrui, mais *notre* exposition à autrui, et on ne peut la tolérer qu'en assumant, *nous*, la responsabilité pour autrui. Dans la relation avec autrui, là où Levinas semble mettre l'accent sur l'initiative de l'autre qui m'appelle à la responsabilité, la notion du *supporter* permet de faire valoir l'importance de la séparation du moi.

3. La relation avec autrui se fait dans la séparation du moi

Cette notion du *supporter*, qui montre la façon dont le moi peut demeurer un moi en se faisant responsable pour autrui, nous amène ainsi à préciser la structure de la relation éthique. Le *supporter* souligne, en effet, que la séparation du moi n'est pas seulement la condition nécessaire qui précède toute relation avec l'altérité, mais qu'elle se trouve, même si comprise différemment, au sein même de la relation avec l'autre.

Revenons à l'histoire du Talmud déjà mentionnée dans la première partie de ce travail. Levinas, dans son commentaire, soulignait l'absence d'une communauté humaine précédant la relation éthique avec autrui : « l'humanité s'étale sur des niveaux différents, elle est faite de mondes multiples fermés les uns aux autres à cause de leurs hauteurs inégales⁴⁸ ». Que sont, en effet, ces niveaux différents ? Il ne s'agit pas de la rupture d'une communauté humaine à cause de l'offense et de l'absence de pardon. Non seulement Levinas précise que le pardon peut être refusé, mais plus généralement ce n'est pas la fonction du pardon que d'établir un lien social⁴⁹. Si l'humanité est faite de mondes fermés, à hauteurs inégales, c'est plutôt parce qu'il n'y a pas eu de demande de pardon de la part de l'égorgeur de bétail, c'est-à-dire parce que ces mondes constituant l'humanité, ces « moi » pourrait-on dire, ne sont pas tous également ouverts à l'altérité, ne se situent pas tous également dans la relation de responsabilité à laquelle ils ont été assignés. Autrement dit, ce n'est pas un exemple de réciprocité que nous offre le Talmud.

L'égorgeur de bétail refuse la relation avec autrui. Il refuse la visite de Rav et l'occasion de demander pardon que celui-ci lui offre. Certes, dans la mesure où autrui nous assigne à la responsabilité avant toute liberté, avant tout choix, on ne peut pas affirmer que l'égorgeur

que cette distinction n'implique pas la supériorité de la moralité sociale sur les pratiques rituelles. Le repentir dans la solitude, sans l'appui d'une relation avec l'autre, s'avère en effet plus difficile : « [...] comment voulez-vous qu'une conscience morale atteinte dans sa moelle trouve en elle-même l'appui nécessaire pour commencer ce chemin vers sa propre intériorité et vers la solitude ? » (E. Levinas, *Lectures talmudiques, op. cit.*, p. 39.) La relation avec autrui, en ce sens, devient un appui pour le moi.

⁴⁷ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 170 : « Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral "pour l'autre" est l'ultime sens et qui est la signification même de la signification. »

⁴⁸ E. Levinas, *Lectures talmudiques, op. cit.* p. 51.

⁴⁹ Voir *ibidem*, pp. 52-56. Le pardon, en effet, ne rentre pas dans l'ordre de la justice, car il n'implique pas un tiers, un ordre, une punition. Mais, d'autre part, il n'est pas non plus de l'ordre de la responsabilité : il peut y avoir une relation avec autrui, fondée sur ma responsabilité à son égard, sans qu'il y ait eu du pardon.

décide de ne pas s'ouvrir à l'altérité, ou qu'il décide de ne pas être responsable. La scène du face-à-face vient d'ailleurs nous rappeler que tout refus est secondaire par rapport à la relation⁵⁰. Il n'en reste pas moins que le refus est un refus de demeurer dans la relation, et que ce refus produit comme conséquence l'exercice illégitime de la violence sur autrui : Rav meurt et cette mort est un meurtre. Or, ce refus prononcé par l'égorgeur n'empêche pas Rav de se situer dans la relation avec l'autre, d'être ouvert à son altérité et d'exercer sa responsabilité à l'égard de l'égorgeur. Rav paie assurément le prix d'une confiance prématurée en l'humanité de l'autre, et pourtant, ce que Levinas souligne en dégageant le sens profond de cette attitude, c'est l'« énormité de la responsabilité que Rav assumait par cette confiance prématurée en l'humanité de l'autre⁵¹ ». Rav supporte la souffrance due à la proximité d'autrui, et il la supporte dans la responsabilité pour autrui, jusqu'au sacrifice que représente ce meurtre. Comme le précise Levinas dans une autre *Lecture talmudique*, « il gît au fond du moi en tant que moi [...] la possibilité du sacrifice⁵² », possibilité qui tient à l'asymétrie de la relation, ou à la séparation du moi au sein de la relation avec autrui.

Il est bien connu que Levinas renverse, par rapport à la perspective husserlienne, le sens de l'institution de la relation avec autrui : la relation n'est plus l'initiative d'un moi qui essaierait de rejoindre l'altérité en surmontant la sphère immanente qui le définit ; elle se produit au contraire à partir d'autrui, à partir de l'injonction éthique qui investit le moi comme un moi unique dans sa responsabilité. Il y a toutefois un sens de la séparation du moi à l'égard d'autrui qui demeure indépassable et qui permet de tisser une continuité entre la pensée de l'altérité de Levinas et celle de Husserl. Ce serait en effet une erreur de croire que l'injonction éthique viendrait d'un autre m'appelant volontairement à la relation, d'un autre qui serait, lui, déjà tourné vers moi, tel un autre moi qui serait à son tour responsable pour son autre. L'injonction ne vient pas de la volonté d'autrui, et elle ne vient pas nécessairement d'un geste qui s'adresserait en particulier à moi. Bien que Levinas inaugure la description de la relation éthique par la scène du face-à-face, et par la centralité de la parole que l'on adresse à quelqu'un, il est tout à fait possible que l'autre ne soit pas impliqué dans le sens éthique de cette adresse : il pourrait me parler en restant dans l'indifférence vis-à-vis de moi, et il pourrait même ne pas m'avoir aperçu, s'il est vrai qu'une autre partie du corps peut aussi signifier comme visage⁵³. Autrui m'enseigne, m'ordonne, m'obsède ; mais ce qui affecte ainsi le moi est le sens de l'altérité auquel autrui ne participe pas forcément. Autrui m'appelle à la responsabilité non pas comme quelqu'un qui serait, lui aussi, en relation avec moi et qui m'amènerait à cette relation, mais simplement comme un autre à l'égard duquel, *moi*, je me retrouve responsable. Ce qui signifie que la relation éthique ne peut pas être pensée comme la relation avec un autre qui est, lui aussi, en relation avec moi. C'est plutôt une relation qui se fait *par* moi, unique en tant qu'assigné à la responsabilité, mais unique aussi en tant que séparé d'autrui et en tant que devant se charger seul de cette relation.

Par cette idée de séparation s'éclaire ainsi le concept d'asymétrie, sur lequel Levinas a tant insisté dans son œuvre⁵⁴. Être en relation avec autrui, c'est certes être véritablement ouvert à l'altérité, qui m'enjoint à la responsabilité au-delà de la capacité du moi – ce que je ne pourrais pas faire si autrui était absent, s'il ne se présentait pas au moi ou s'il n'était pas mon prochain. En ce sens, la séparation du moi au sein de la relation avec autrui ne peut pas avoir le même statut que la séparation du moi avant la relation, au moment de la jouissance égoïste qui tout simplement ignore autrui. Pourtant, au moment de l'institution de la relation, cette ouverture à

⁵⁰ Je remercie Frédéric Lelong pour la belle discussion, lors du colloque à Abou Dhabi, sur l'interprétation du comportement de l'égorgeur de bétail.

⁵¹ *Ibidem*, p. 51.

⁵² *Ibidem*, p. 109.

⁵³ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 293.

⁵⁴ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 246.

l'altérité s'opère en moi, et n'implique pas autrui comme un autre moi qui participerait aussi, de son côté, à cette relation. Autrui peut refuser la relation tout en m'ayant aperçu, comme le fait l'égorgeur de bétail ; il peut refuser de pardonner, et même de demander pardon ; mais il peut aussi ne pas m'avoir aperçu : cela ne me rendra pas moins responsable pour lui, pas moins en relation avec lui. L'asymétrie dont parle Levinas, pour être bien comprise, ne doit pas être détachée de la perspective en première personne que Levinas n'abandonne jamais dans ses descriptions, et qui dit la radicalité de la séparation du moi⁵⁵. Elle ne signifie pas, en effet, qu'autrui ne doit pas être responsable pour moi, au même titre que moi je le suis pour autrui ; car, bien sûr, autrui est un autre moi dont je suis l'autre, et c'est cela qui est découvert sur le plan de la justice. L'asymétrie signifie plutôt que ce qui fonde la relation de responsabilité me reliant à autrui n'est pas l'attente d'une réciprocité, ni l'espoir d'une reconnaissance, et pas non plus une demande d'aide adressée à autrui, mais simplement l'attention que je porte à autrui et qui est entièrement indépendante de l'attention qu'autrui me porte. La séparation dans la relation signifie alors ceci : que dans la relation éthique avec autrui, même si l'ouverture à l'altérité se produit véritablement, je demeure seul dans ma responsabilité pour l'autre.

Conclusion

Nous avons proposé, dans cette étude, une nouvelle lecture de la relation éthique décrite par Levinas en la réarticulant autour du concept du *supporter*. Être un moi en relation avec autrui, c'est endurer la souffrance, tolérer l'intolérable, et ainsi demeurer un moi en dépit de l'exposition à l'altérité, ce qui n'est possible que dans la mesure où le moi se fait responsable pour autrui. Cette idée du *supporter*, qui s'avère ainsi fondamentale dans la pensée de Levinas, nous a permis de mettre en relief la persistance de la séparation du moi au sein de la relation éthique. Nous en venons ainsi à une conclusion qui pourrait sembler paradoxale, et qui néanmoins révèle le sens profond de l'asymétrie que Levinas attribue à la relation avec autrui : bien que le véritable accès à autrui dépende d'un autre qui m'appelle à la responsabilité, c'est dans le moi seulement, dans un moi séparé, que s'opère l'ouverture à autrui et que l'exposition à la souffrance devient endurance pour l'autre. C'est donc par un moi seul, non pas parce qu'ignorant autrui, mais parce que se chargeant seul de la relation, c'est-à-dire par un moi en relation avec l'autre alors même que l'autre, dans cette relation, n'y est pas, que la relation avec l'altérité se produit et que la notion de tolérance peut être repensée.

La première conséquence que cette lecture permet de mettre en évidence concerne la continuité qu'il devient possible d'apercevoir entre la pensée de l'altérité de Levinas et celle de Husserl, ayant fait l'objet de la contribution de Pierre-Jean Renaudie dans ce numéro. La continuité consiste dans la radicalité de la séparation du moi à partir de laquelle la relation avec autrui peut seulement être pensée ; et nous avons montré que Levinas, tout en recherchant une façon pour le moi de s'ouvrir à l'autre, pense la relation de telle sorte que la séparation du moi n'y est jamais définitivement surmontée.

La deuxième conséquence de cette étude concerne le renouvellement de la notion de tolérance, qui a été déplacée du plan politique au plan éthique de la relation avec autrui. Alors que la tolérance, pensée au plan politique, évoque l'idée d'une acceptation de la présence de l'autre, de celui que l'on tolère, c'est-à-dire une façon de le laisser être dans sa différence, le

⁵⁵ Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 237 : « Ces différences entre Autrui et moi ne dépendent pas de "propriétés" différentes qui seraient inhérentes au "moi" d'une part et à Autrui de l'autre ; ni de dispositions psychologiques différentes que prendraient leur esprit lors de la rencontre. Elles tiennent à la conjoncture Moi-Autrui, à l'orientation inévitable de l'être "à partir de soi" vers "Autrui". La priorité de cette orientation par rapport aux termes qui s'y placent et qui, d'ailleurs, ne peuvent surgir sans cette orientation – résume les thèses du présent ouvrage. »

concept du *supporter* permet de penser la tolérance comme concernant d'abord le moi : ce n'est pas autrui que l'on doit tolérer, mais la souffrance intolérable en nous, notre exposition à autrui ; et on ne peut la tolérer qu'en se faisant le support d'autrui, et en donnant ainsi un sens éthique à cette souffrance.

Chiara Pavan

Archives Husserl de Paris
Irphil