

La mise en question de soi selon Emmanuel Levinas

Nous avons suggéré dans l'introduction que la définition de l'homme comme être égoïste qui ne peut par définition agir qu'en considération de son intérêt propre, tout autre fin prétendument désintéressée n'étant qu'un moyen au service de cette fin ultime, produit comme son *double inversé* une conception de l'altruisme qui ne peut logiquement être que sacrificielle, exigeant de l'individu qu'il s'oublie totalement lui-même, qu'il abandonne tout ce qui se rapporte à soi, à son propre bonheur, aux fins de sa propre existence. Posé en ces termes, le débat se résume à la question de savoir si une telle action est seulement possible, ce qui est le plus souvent contesté, hormis par certains penseurs hautement spéculatifs – précisément du fait qu'on se trouve contraint d'accepter une définition radicale, hyperbolique, « anti-économique » du désintéressement, demandant que soit exclu tout bénéfice, profit ou avantage, au prétexte qu'un tel bénéfice est contraire à l'essence même du désintéressement et de la moralité.

Aucune doctrine classique n'a formulé plus clairement les réquisits d'une doctrine du désintéressement absolu que la conception du pur amour chez Fénelon. Ayant déjà consacré un ouvrage à ce sujet⁵, je ne puis qu'y renvoyer le lecteur qui serait désireux de mieux connaître les principes sur lesquels elle repose et les problèmes qu'elle pose. C'est aujourd'hui dans un contexte tout différent que le désintéressement s'est à nouveau logé au cœur de la réflexion éthique, principalement sous l'influence de la pensée d'Emmanuel Levinas, et ce à la faveur d'une méditation sur la nature de la relation à autrui et de la responsabilité à laquelle celle-ci nous convoque de façon irrécusable.

Pour en aborder certains traits essentiels, je voudrais partir d'une citation de l'*Humanisme de l'autre homme* : « Or dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée placé sous ma responsabilité,

5. *Amour et désespoir* [2000].

“quelque chose” a débordé mes décisions librement prises, s’est glissé en moi, à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité » [1972, p. 102]. En ces quelques mots sont concentrées deux grandes idées qui sont au cœur de la pensée de Levinas, dont l’une me paraît, au regard de ce que les analyses empiriques sur l’altruisme nous donnent à penser, profondément juste et l’autre profondément fausse.

D’une part, l’idée, pour le dire en mots simples, que la responsabilité à l’égard d’autrui s’impose à la faveur d’une espèce d’ébranlement, de convocation, de mise en cause, de sommation qui ne se rapporte pas originellement à une décision de la volonté, à une détermination inconditionnée de ma liberté (entendue comme libre arbitre), à une libre ouverture de soi à l’autre qui serait la condition de son advenue, de son accueil : autrui se donne, se manifeste, comme « visage », dans une présence réclamatrice, intempestive, qui précède et subvertit toute visée intentionnelle. D’autre part, l’affirmation que la responsabilité à l’égard de l’autre, éprouvée de façon passive, est déprise de soi, décentrement de soi sur l’autre, « aliénation » de ma propre identité. Or quoique Levinas articule ces deux thèses comme s’impliquant logiquement l’une l’autre, on assiste là à une espèce de passage à la limite, de « radicalisation outrancière » ainsi que l’écrit Jacques Dewitte⁶, qui se développera ultérieurement dans d’autres thèses, à mes yeux excessives, en particulier dans *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*, établissant une surprenante analogie entre la pensée de Levinas et le quiétisme fénelonien.

Dans l’*Humanisme de l’autre homme*, de longues et belles analyses sont consacrées à cette idée que la relation à autrui est une « mise en question » de soi, une « sommation », une interpellation, qu’on ne peut comprendre sur la seule base de l’intentionnalité de la conscience qui est ici comme « désarçonnée » [p. 53], prise à partie, sollicitée dans ce que Levinas appelle une « visitation » : le visage de « l’absolument autre » en tant qu’il s’adresse à moi, et à moi seul, dans une primordialité antérieure à toute ouverture, à toute intention, et qui fait fond sur une « susceptibilité préoriginale » [p. 83]. Telle est cette réceptivité dont nous parlions à l’instant et qui n’a rien de physiologique, qui ne tient pas à la faculté perceptive de nos sens, qui ne tient pas non plus à l’ouverture de la

conscience représentative sur le monde en tant qu’elle le vise et l’objective.

La nudité du visage de l’être en détresse n’est pas un *objet* que la conscience constitue, il se donne à la faveur d’une *intrusion* à laquelle on ne saurait se dérober. Du moins en est-il ainsi pour l’être réceptif, l’individu altruiste. Quoique Emmanuel Levinas se montre entièrement indifférent à toute analyse psychologique, empirique, sur les traits de « caractère » qui prédisposent à un tel accueil, donnant à ses analyses un tour particulièrement spéculatif – car, dans les faits, en est-il tel qu’il l’écrit pour *tout être*? –, l’idée que la relation à autrui ne se joue pas sur le terrain de l’ego, de la subjectivité, mais en deçà d’elle, de ses désirs, de ses attentes, de ses intérêts, de ses visées, est en profond accord avec ce que nous donne à penser l’invite de Magda Trocmé (« naturellement, entrez, entrez! ») comme obligation impérieuse éprouvée au plus intime de soi, dans ce qu’on appelait autrefois le *for intérieur*.

Cet ébranlement de l’être, nous l’avons dit, échappe à toute analyse en termes de causalité ou de déterminisme, en sorte qu’aucune science, pas même la psychologie, n’est capable d’en rendre compte; pas plus qu’elle ne ressortit à la liberté, entendue au sens du libre arbitre. En tant qu’il est éprouvé, pareil ébranlement sensible ou, pour mieux dire, « pathique » est un affect qui est de nature purement passive : passivité pure, « sujétion à sens unique » [p. 86]. Le paradoxe, c’est que cette passivité ne laisse pas l’être dans la position du simple spectateur, mais incite à l’agir, fondement de la responsabilité : « La passivité pure précédant la liberté est responsabilité » [p. 87]. Sollicitation de l’être en détresse qui affecte si puissamment qu’il n’est plus possible de se dérober, de détourner le regard, de chercher des excuses. C’est pourquoi la passivité de la réceptivité à l’autre est la condition de l’action, ou de ce que Levinas appelle l’« Œuvre » : orientation du Même vers l’Autre, qui est « générosité radicale » [p. 44], mais qui se déploie d’autant plus sûrement, d’autant plus efficacement que l’affection est intensément éprouvée avec une entière passivité.

Toutes ces belles analyses phénoménologiques nous donnent à comprendre ce qui est à l’origine du « naturellement, entrez, entrez! ». Rien pourtant qui appelle l’idée d’un parfait désintéressement, d’un renoncement définitif, d’une dépossession de soi. Charge sans doute contre l’égoïsme, la vision économique de l’homme comme

6. Dans « Un beau risque à courir » [2002].

un calculateur obnubilé par la maximisation de ses intérêts, mais charge qui ne va pas au-delà et qui permet de définir le mal comme détournement du regard, refus d'une responsabilité trop exigeante, trop envahissante : le Mal comme égoïsme [p. 89]. Cela nous le comprenons aisément.

L'Œuvre n'exclut pas tant la réciprocité, le retour, la rétribution, qu'elle ne se fait patience, attente indéfinie, peut-être au-delà de la mort, d'un aboutissement dont je ne serai peut-être pas le contemporain, mais qui n'est nullement exclu par définition : « Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi* » [p. 45]. Mais triomphe attendu, espéré tout de même, quoique soit acceptée l'éventualité qu'il s'accomplisse dans « un temps par-delà l'horizon de mon temps », et ce par un mouvement de générosité qui est élan d'une « jeunesse radicale⁷ » d'un être « déjà comblé » [p. 48], capable de surmonter, par sa richesse même, l'égoïste souci de soi et qui se fait Bonté dans le renouvellement perpétuel de ses propres forces à mesure qu'elles s'épanchent et se vident. Bien que nous ne soyons plus dans la logique de l'échange, marchand ou non, ni de l'équation du prêté pour un rendu, il n'y a rien encore qui appelle à l'obligation d'un parfait renoncement : l'Œuvre « n'est pas entreprise en pure perte » [p. 44].

Pourtant, la dimension proprement sacrificielle s'imisce déjà subrepticement dans ce texte de Levinas, lui donnant une orientation bien plus radicale et que les livres à venir développeront de façon hyperbolique. Quelques formules sont l'indice de cette « radicalisation outrancière » dont parle Jacques Dewitte : « Elle [l'Œuvre] exige, par conséquent, une *ingratitude* de l'Autre » [*ibid.*]; « la vulnérabilité est plus [ou moins] que la passivité recevant forme ou choc. Elle est l'aptitude – que tout être dans sa “fierté naturelle” aurait honte d'avouer – à “être battu”, à “recevoir des gifles” » [p. 104]; « l'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage » [*ibid.*]. Enfin, cette citation que nous avons déjà donnée mais sur la chute de laquelle il faut maintenant porter notre attention : « Or, dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée sous ma responsabilité, “quelque chose” a débordé mes

décisions librement prises, s'est glissé en moi, à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité⁸. »

C'est ici que mon accord avec la pensée de Levinas s'arrête, car elle va désormais se déployer en des formules rhétoriques d'une spéculation abstraite qui a perdu tout enracinement dans la réalité humaine qu'elle se donnait pour tâche de penser.

Critique d'une conception sacrificielle de l'altruisme

La relation à autrui qui, dans l'*Humanisme de l'autre homme*, relevait de l'élan d'une générosité juvénile se teinte, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de nuances sombres; elle se fait douleur, déprise de soi, jamais suffisante, d'un être empêtré dans l'étouffement de soi : « Non point au repos sous une forme, mais mal dans sa peau, encombré et comme bouché par soi, étouffant sous soi-même, insuffisamment ouvert, astreint à se déprendre de soi, à respirer plus profondément, jusqu'au bout, à se déposséder, jusqu'à se perdre » [p. 174]. Il n'est plus question désormais dans ces lignes de générosité, mais d'inquiétude, de souffrance, d'accusation, d'expiation, de sacrifice de soi qui nous fait « otage » d'autrui. La passivité est décrite comme un « *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle » [p. 92] : exténuation de l'être qui n'est plus commission à l'autre confié à sa charge et qui engage sa responsabilité, mais « être-pour-l'autre » absolument, totalement. La réflexion de Levinas se meut alors dans une espèce de dualisme insurmontable qui rappelle l'opposition de Fénelon entre l'amour pur de Dieu, appelant à la désappropriation de soi, au sacrifice de toute espérance de salut, à l'abandon de la volonté propre, et l'amour de soi, toujours nécessairement intéressé, mercenaire. Étrange filiation avec la doctrine quietiste des auteurs spirituels du xvii^e siècle pour un penseur qui se réclame du judaïsme, note à juste titre Jacques Dewitte.

Mais la conséquence la moins recevable de ces analyses qui paraissent suivre une espèce de logique spéculative jusqu'au-boutiste,

7. *L'humanisme de l'autre homme* [p. 45]. Je renvoie ici au lumineux commentaire de Jacques Dewitte dans l'article précité.

8. *Ibid.*, p. 102 (en italique dans le texte); voir également, plus loin dans le texte, l'affirmation que la responsabilité détourne l'être de tout possible retour à soi, dans une espèce de décentration définitive qui est le fait d'un « homme sans identité » [p. 110].

dans l'indifférence à ce que l'expérience humaine de l'altruisme nous donne à penser, est que la relation à autrui de l'être vidé de soi à la faveur d'un décentrement de soi, d'une « substitution » qui est sans retour, exclut désormais tout engagement, toute action possible en faveur d'autrui, au prétexte qu'un tel engagement ne peut évidemment être le fait que d'un individu qui s'assume lui-même comme sujet, comme auteur de ses actes : « Comme décision librement prise ou consentie [...] l'engagement renvoie – est-il besoin de le répéter? – à une pensée intentionnelle, à une assomption, à un sujet ouvert sur le présent, à une représentation, à un *logos* » [ibid., p. 214]. Or c'est précisément de tout cela dont il s'agit de se déprendre, de la tyrannie du Même, du sujet, de l'intentionnalité de la conscience, incapable comme telle de s'ouvrir pleinement à ce que réclame l'exposition à l'Autre, laquelle est « folie aux confins de la raison » [p. 85].

Laissons là ces analyses qu'il n'est pas utile de pousser plus avant, pas plus qu'il ne me paraît nécessaire d'exposer la thématique de la destitution aussi bien du donataire que du donateur dans le don pur telle que la développent Jacques Derrida (*Donner le temps*) ou Jean-Luc Marion (*Étant donné*).

Revenons sur terre : à des considérations peut-être plus modestes mais davantage ancrées dans l'expérience humaine de l'altruisme, telle que nous l'avons rencontrée chez ces êtres de chair et de sang dont nous avons rapporté l'histoire. Car, sur un point fondamental, leurs conduites apportent un démenti empirique absolu à ce qui vient d'être dit : elles ne procèdent nullement d'une négation, d'un oubli, d'un sacrifice de soi, mais au contraire d'un engagement de l'être tout entier qui investit toutes ses forces – de sensibilité, de volonté et d'intelligence – dans l'action d'aide et de secours.

Bien que la conception qui veut que l'action qui se donne le bien d'autrui pour fin doive être associée à l'idée d'un désintéressement poussé jusqu'à l'abnégation totale de soi, de tout ce qui rapporte à soi – condition pour qu'on puisse parler d'un altruisme véritable – traverse toute l'histoire de la pensée éthique moderne depuis Fénelon, Sidgwick jusqu'à Levinas, elle repose sur un postulat erroné : le postulat que les motivations qui animent l'altruiste sont à l'opposé de celles qui animent l'égoïste, l'un étant entièrement tourné vers autrui jusqu'à l'indifférence à soi, l'autre entièrement dirigé sur soi, aveugle et indifférent à ce qui ne concerne pas ses intérêts propres.

Dans cette perspective dualiste, qui procède d'une espèce de manichéisme éthique, il est impossible de comprendre que le souci de l'autre, l'intérêt qui me porte vers lui, procède d'un sujet qui, loin de se déprendre de soi, s'assume au contraire pleinement lui-même et qu'il est d'autant plus capable de se soucier de l'autre, de s'ouvrir à sa peine, à sa détresse, à sa souffrance qu'il la prend en charge sans rien perdre de ce qui fait la richesse de son identité propre, ce que l'analyse psychologique montre pourtant avec une grande évidence. Que l'acteur altruiste soit conduit, ce faisant, à faire des choix qui ne sont pas ceux, on n'en saurait douter, que ferait un être égoïste n'implique nullement de voir dans ces choix l'indice d'un quelconque sacrifice de soi. Rien dans les conduites de Magda et André Trocmé, de Giorgio Perlasca ou de Raoul Wallenberg n'accrédite une telle vision des choses. Ainsi que nous l'avons dit, ce n'est pas par sacrifice de soi qu'ils ont agi mais, au contraire, par *fidélité à soi*.

Si l'on pousse jusqu'à l'extrême tout ce qu'implique la notion de désintéressement, on est conduit logiquement – et telle est la raison de ce qu'affirme Levinas – à exclure jusqu'à l'idée même d'engagement (en tant précisément qu'elle se rapporte au sujet, au moi, et non à l'autre). Le désintéressement radical, tel que le conçoit Fénelon par exemple, est une désappropriation de la volonté propre qui ne veut plus rien par elle-même, qui ne veut plus que ce que l'autre – en l'occurrence Dieu – veut. Or l'acteur altruiste n'agit nullement par une espèce de néantisation de sa volonté propre, se soumettant aveuglément à la volonté de l'affligé ou de la victime. Sa volonté, loin d'être brisée, défaite, anéantie dans un « non-vouloir », est au contraire dans une tension de l'être tout entier qui, de ce fait, engendre un vrai bonheur : la plénitude du sentiment d'exister. « J'apprécie ce jeu dangereux. J'aime ce jeu dangereux », confia un jour Raoul Wallenberg à l'un de ses aides. Semblablement, les années de la guerre furent les plus intenses dans la vie d'André Trocmé, celles où il put donner la pleine mesure de la personnalité puissante qu'il était.

Il se peut qu'à la faveur de l'action bienveillante, le bénéficiaire s'arroe une véritable emprise sur l'être qui s'est engagé, le rende en quelque manière « otage » de la situation dans laquelle il s'est mis, le prenne au filet d'une dépendance psychologique qui le serre à la gorge et qui est une véritable aliénation ; mais, contrairement à

ce qu'affirme Levinas, c'est là une véritable perversion au piège de laquelle il convient de se soustraire, quoique les choses puissent, en effet, parfois prendre une semblable tournure destructrice.

Le geste altruiste n'engage pas une personnalité morale abstraite, qui aurait humilié tout ce qui relève en elle du cœur, de la sensibilité, des impulsions affectives. Elle est accomplissement, réalisation de soi dans la pleine intégration de toutes les facultés qui la constituent comme une personnalité unique, irremplaçable : une « belle âme », comme disait Schiller.