

« La souffrance ne se borne pas à être, mais à être en excès. Souffrir, c'est toujours souffrir de trop. »

Paul Ricœur, *La souffrance n'est pas la douleur*, dans *Souffrances*, sous la direction de Jean Marie Koessel, Paris, Autrement, 1994, p. 68.

Introduction.

Dans notre petite exploration très partielle de l'œuvre de Levinas, nous avons déjà repéré plusieurs figures de sa critique de la philosophie de l'être. Contestant toutes les formes du savoir comme identification, nous avons déjà pu saisir le rôle du temps comme cela qui m'éloigne de l'identique, et d'une manière qui n'est récupérable ni dans la représentation, ni dans le discours. Puis nous avons vu le rôle majeur de l'antériorité de l'autre, en tant qu'il fixe une limite absolue à toute liberté du sujet.

Nous essaierons maintenant d'aborder une de ces figures de *l'altérologie*, mais au plus intime du sujet lui-même, dans la souffrance.

1. La souffrance de soi

Dans *Le temps et l'autre*, ouvrage que Levinas construit dans les débuts de son travail, il analyse la souffrance dans la logique qu'il a héritée de Heidegger, dans *Sein und Zeit*. Il s'agit alors de comprendre la souffrance comme souffrance de soi, et en soi.

La souffrance doit d'abord être distinguée de la simple douleur. Car la douleur est bien plutôt l'état transitoire de l'absence du plaisir, c'est l'impossibilité momentanée du plaisir. En ce sens, la douleur est partie prenante de l'activité de la jouissance. Il peut y avoir douleur au cœur même de la logique du désir, parce que la jouissance est la réduction d'un manque, et que ce manque lui-même est nécessaire à sa réalisation. La douleur apparaît comme une étape, parfois difficile. Mais la douleur a du sens, comme les douleurs de l'enfantement, parce qu'elle n'est pas une interruption de la puissance de maîtrise du sujet.

La souffrance, elle, est au-delà de la distinction des plaisirs et des peines. Dans la souffrance se manifeste quelque chose comme la fin de toute liberté, de toute maîtrise et de toute activité possible du sujet. Souffrir, ce n'est pas seulement être le moi qui souffre, c'est souffrir trop, comme le dit Paul Ricœur. Mais quel est cet excès qui caractérise toujours la souffrance, excès qui interdit absolument, nous allons le voir, d'attribuer un sens à la souffrance ? Cet excès, c'est un excès de passivité, non pas la passivité momentanée de l'homme face à son corps ou face au destin. Mais l'excès absolu, celui où précisément je ne peux plus fuir, excès contre lequel il n'y a plus de refuge et de remède, excès qui sonne la mort du sujet libre. Ce n'est plus seulement mon corps ou mes membres que la souffrance condamne, mais c'est moi-même en tant que j'ai habituellement pouvoir sur moi. La souffrance est la pure et irrémédiable perte de soi, la découverte amère que le moi est en souffrance, c'est-à-dire en instance de soi-même, perdu hors de sa limite.

Voilà pourquoi Levinas considère la souffrance physique comme plus pure encore que la souffrance morale. Dans cette dernière, la conscience est encore à l'œuvre : elle peut en parler, la dire, et partant, récupérer un peu de son sens, voire restreindre son oppression en la communiquant à autrui. En revanche, face à la douleur physique, quelque chose d'absolument autre s'est installé au cœur du moi. Mon corps, c'est moi-même en tant désormais que je suis cette souffrance. Mon corps me fait faire l'épreuve de l'altération en moi.

Cette souffrance est une découverte double : elle est découverte de l'altérité (mon corps s'altère et donc m'altère dans ma puissance d'effectuation, il me cloue au lit, il me terrasse

dans mes impossibilités). Mais cette interruption du moi, cette vacance est aussi et surtout absolue et définitive : en cela, nous dit Levinas, elle est morbidité ; la mort dans sa radicalité est présente, en creux, dans ma souffrance. Je ne peux pas trouver refuge face à la souffrance, parce que précisément la souffrance est la fin de tout refuge, de tout repos possible en soi.

C'est sur la douleur appelée, à la légère, physique que nous allons insister, car en elle l'engagement dans l'existence est sans aucune équivoque. Alors que dans la douleur morale, on peut conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà se libérer, la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. Et ce n'est pas définir la souffrance par la souffrance, mais insister sur l'implication *sui generis* qui en constitue l'essence. Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul.

Levinas, *Le temps et l'Autre*, Page 55.

Ainsi, dans la description que Levinas fait de la souffrance, nous voyons trois caractères : la soumission à l'absolu présent, l'irrémissibilité de l'être, la morbidité.

2. La soumission à l'absolu présent.

Tout d'abord donc, la soumission que la souffrance produit à l'absolu présent. Tout se passe comme si, dans la douleur physique, l'homme se trouvait désormais déterminé à sa pure présence, à l'être dans son étantité sans distance. L'homme qui souffre est sans avenir et sans passé. Il n'est plus cette conscience qui va au-delà de l'instant de l'expérience, et qui, par la mémoire et le désir, tente de donner au temps la couleur de ses significations. Il n'est plus dans la certitude de se retrouver dans le passé et l'avenir, parce qu'il est sans refuge et sans retrait par rapport à ce qui arrive, il est contraint à la situation et au fait.

Le poète Joé Bousquet, qui fut blessé définitivement pendant la guerre 14/18, construisit son œuvre à partir de sa situation de paralysé dans la douleur. Il écrit ainsi, dans *Traduit du silence* :

Il y a une nuit dans la nuit.

(...)

J'ai le dégoût de ce moi, car je sais qu'il tient de la réalité du monde dans ses mains. Je hais ce « moi » qui, au lieu de me former, me détermine. Car il est l'unité de tous mes instants, mais m'abandonne au milieu d'eux, et tend à me donner pour être ma pensée, c'est-à-dire ce qui me pose en face du monde extérieur et en dehors de lui.

Tous mes instants en un seul ! Je crains, désormais, que ma peine ne dure autant que moi. Mon être véritable me chasse devant lui. Ah ! Il faudrait avoir pour toute existence réelle l'être abstrait de cette unité. Il ne faudrait pas que cette unité de tous les instants trouvât à se figurer dans l'univers matériel par ce corps absurde auquel je suis lié. Cette unité porte un fruit, hélas !

Mon moi n'est lui-même que dans un monde où je ne peux pas demeurer.

Joé Bousquet, *Traduit du silence, L'imaginaire*, Gallimard, pages 12.13.

Selon le poète, la douleur produit un étrange phénomène, une concentration, ou plutôt une réduction de tous les instants de la vie à un seul, qui est celui de l'instant présent du corps en peine. La conscience ne peut plus échapper à la détermination immédiate du présent de la souffrance, de sorte je ne peux plus penser, abstraire, me représenter dans l'ouverture du monde, de l'avenir et d'un soi qui serait autre que soi. Comme dans la mort, mon corps désormais me cloue à ma propre étantité, et je suis abandonné dans le temps comme l'objet de ma détresse. Je ne suis plus celui qui gouverne dans le temps de mes intentions, mais la nuit est gouvernée, pour moi, par l'instance même de l'être tel qu'il se donne. Dès lors, je ne suis plus un dedans, mais pas non plus un monde. Pas un dedans qui pourrait se réfugier dans son indifférence ou dans la certitude de ses libertés à venir. Mais pas non plus un monde où je pourrais demeurer, car le monde est cette ouverture où je suis le moi à partir de l'autre et de l'expérience. La souffrance m'ôte ma subjectivité, mais elle m'ôte aussi bien l'objectivité d'un sujet. Je suis comme un corps dans le monde, mais c'est en tant que détermination que je suis jeté dans l'existence. Comme une pierre sur laquelle désormais les autres et moi-même nous nous heurtons, et qui me barre le monde sans me donner à moi-même.

3. L'irrémissibilité de l'être et l'insomnie.

Le second caractère de la souffrance, tel que Levinas le rappelle dans *Le temps et l'autre*, c'est celui de ce qu'il appelle « l'irrémissibilité même de l'être ». Par ce terme, nous saisissons l'autre dimension de la souffrance, sa dimension existentielle : souffrir, c'est être exposé à l'existence en tant qu'exister. Levinas dit, en d'autres termes : « Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. ».

Pour comprendre ce lien très profond, il faut un instant revenir en arrière dans *Le temps et l'autre*. Dans les premiers chapitres de ce livre, Levinas dit tout ce qu'il doit à Heidegger, et à la distinction entre *Etre* et *Etant*, qu'il considère comme « la chose la plus profonde de *Sein und Zeit* ». Sauf que Levinas substitue à la traduction habituelle *Etre et étant*, une autre, *l'exister et l'existant*.

De quoi s'agit-il ? L'existence est le fait d'avoir des relations avec des choses et avec d'autres hommes. Mais au cœur de ces relations, quelque chose ne se met jamais en relation, c'est l'exister lui-même. Le fait même de l'être, en tant qu'il est au-delà de toutes les manières d'être. Le fait d'exister, et non la manière d'exister est quelque chose d'absolument « intransitif », sans relation, c'est ce qui fait notre solitude, ce qui demeure en dehors de tout rapport dans notre existence.

« Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. »

Le temps et l'Autre, page 21.

Ainsi l'exister – ou l'être – est-il ce qui constitue notre différence, notre isolement de ce qui n'est pas nous, notre incommunicable. Je ne peux pas échanger ni communiquer *l'exister*.

Pourtant, cet *exister* n'est pas du tout celui d'une conscience de soi, ce n'est pas la constitution d'un sujet. Bien au contraire, parce que cet exister est l'existence avant toutes les déterminations, avant toutes les manières d'être, il est l'être en tant qu'indéterminé, neutre, sans attribut, sans caractère. Il est l'être sans qualité de l'exister. C'est l'être anonyme qui n'est jamais un sujet, un soi. Il n'est pas non plus un objet. Il ne peut pas être saisi comme une expérience, étant l'indétermination même. Cet exister est aussi bien un néant de toute chose, une destruction de toutes les formes possibles d'existence et d'identité. Cet *exister* n'est plus une chose, et n'est pas non plus un sujet. Pour le désigner, Levinas l'appelle le « il y a ». Cet « il y a » est la forme de l'être pur, qui ne peut jamais être supprimé, puisqu'il demeure comme le lieu même qui reste après la négation de tout ce qui est, après la suppression de tous les existants.

Dans cette analyse, nous devons comprendre que l'homme, l'existant, doit concevoir son existence sur le mode de l'activité. Il a à devenir son existence déterminée. Son existence est son œuvre. Ce qu'il a à faire, c'est précisément se retrancher de cette impersonnalité de

l'exister. Il doit à la fois s'emparer de l'être et en même temps s'en retrancher : il doit recommencer l'être à partir de l'être anonyme, et ce recommencement suppose de nier l'impersonnalité de l'être tel qu'il est *pur être*. Ce recommencement est l'acte même de devenir un soi, de devenir un sujet.

Inversement, l'exister impersonnel du *il y a* est cela qui ne peut commencer. Il est toujours l'être indépendamment de tous les sujets et de toutes les déterminations. L'être est, dit Levinas, « irrémédiable », éternel, éternel de n'être rien, rien d'autre que l'être.

Etre quelqu'un, être un soi, c'est se retrancher de cette éternité même, c'est introduire la distance et la rupture, la négation comme le moyen de ne plus être ce qui est. Cette puissance de négation de l'être en tant être est la puissance du sujet en tant qu'il se pose, et se donne à soi comme une conscience. Pouvoir dit NON à l'être impersonnel, pouvoir se retrancher de l'être pur et donné, tel est l'acte de la conscience et du sujet.

Etre un sujet, un soi, c'est pouvoir commencer et finir, c'est un acte de liberté qui consiste à s'arracher à l'impersonnalité et à l'éternité du *il y a*. Etre soi, c'est pouvoir devenir une temporalité. Et devenir une temporalité, c'est pouvoir nier l'être présent, reprendre pour soi l'impersonnalité même de l'exister de la présence. Voilà pourquoi le suicide est encore l'acte le plus libre, celui qui montre, dans sa plus grande pureté, l'activité du sujet. Se suicider, c'est garder la possibilité suprême d'opposer sa subjectivité à l'être, de se reprendre dans l'impersonnalité et l'irrémédiosité du *il y a*. La force du sujet, c'est de pouvoir ne pas être.

Mais ne dira-t-on pas que l'exister dans sa pure impersonnalité ne peut même pas être saisi et donné, sinon par un existant sujet qui s'en déprend et le nie ? C'est ce qu'Heidegger pense. Il n'y a d'être que pour un étant, *pour qui il est question de l'être dans son être*. La relation de l'être - l'exister - à l'étant est indissoluble, et on ne peut pas affirmer un être sans un étant.

Mais pour Levinas, il y a précisément des expériences de la séparation entre *l'exister* et *l'existant*, des « expériences » de l'être dans l'impersonnalité du *il y a*.

Expérience qui est celle de la souffrance. Mais pour le faire comprendre, il va précisément prendre une forme limite de souffrance, l'insomnie.

Dans la souffrance de l'insomnie, ce qui précisément nous est ôté, c'est la possibilité de nier l'être du « il y a ». L'insomnie n'est plus la conscience de quelque chose, elle ne participe plus de l'intentionnalité, parce qu'elle n'est plus l'acte d'un sujet qui s'empare de quelque chose. Dans l'insomnie, on ne s'empare de rien, sinon du fait d'être, et rien de plus, sans commencement ni fin. L'insomnie est une veille qui met la conscience devant la limite même de l'activité du sujet. On veille, mais on ne veille plus sur rien, on n'est plus rien soi-même que l'être qui veille, qui est jeté face à la neutralité du « Il y a ». L'insomnie est sans recours, sans recul et sans retrait possible. Je ne peux me reposer dans le sommeil, je ne peux donc plus retourner en moi. Je fais l'épreuve de l'extériorité absolue de l'être, et je souffre, ou plutôt je suis la souffrance même de l'exister.

Je ne suis plus un sujet de quoi que ce soit, puisque je ne peux plus me retenir dans le soi. Je deviens l'objet d'une pensée de l'être en tant qu'il est anonyme.

L'impossibilité de déchirer l'envahissant, l'inévitable et l'anonyme bruissement de l'existence se manifeste en particulier à travers certains moments où le sommeil se dérobe à nos appels. On veille quand il n'y a plus rien à veiller et malgré l'absence de toute raison de veiller. Le fait nu de la présence opprime : on est tenu à l'être, tenu à être. On se détache de tout objet, de tout contenu. Mais il y a présence. Cette présence qui surgit derrière le néant n'est ni un être, ni le fonctionnement de la conscience s'exerçant à vide, mais le fait universel de l'il y a, qui embrasse et les choses et la conscience.

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1963, Page 110.

Ainsi l'insomnie est-elle la souffrance même, une passivité plus passive que toutes les activités du sujet. Perdre le sommeil, c'est être jeté dans la patience pure, celle de l'être avant toute détermination, de l'être en tant qu'il est avant de pouvoir être pensé, dit, et intentionné. C'est aussi pourquoi la douleur de l'insomnie est une souffrance qui s'auto-engendre elle-même. Je n'ai plus besoin de raison pour perdre le sommeil. La perte du sommeil devient la raison même de l'impossibilité de dormir.

Cette vigilance est une épreuve éprouvante, car elle est tout le contraire d'un retour à l'intimité. Ce n'est même plus moi qui suis dans l'insomnie, puisque l'insomnie même est l'épreuve de l'extinction du sujet. Mais d'une extinction qui ne me rejette pas du tout dans le monde des objets, mais dans l'être absolument indéterminé du *il y a*.

Au fond, la souffrance et l'insomnie sont des épreuves ontologiques, et non des expériences de la conscience. Ce qui ne veut pas dire que la conscience ne soit pas précisément ce qui est en souffrance dans cette épreuve. Ce n'est plus une expérience subjective, mais l'épreuve d'un « malgré soi » de la subjectivité, un au-delà de tout sujet. En ce sens, je ne dis plus que je souffre de quelque chose. Car ce n'est pas moi qui souffre, mais le moi qui est en souffrance de soi. Et pas davantage est-ce souffrir de quelque chose. C'est tout mon être qui est la souffrance, et le moi qui souffre n'est pas un sujet à qui la souffrance échoirait comme une expérience parmi d'autres. Le sujet est atteint dans la souffrance bien plus essentiellement que dans toute expérience. Puisque la souffrance est l'épreuve de l'absurdité de l'être, l'épreuve du non-sens, l'épreuve même de ne plus pouvoir signifier. Dans la souffrance, « il n'y a plus ni dehors ni dedans ». C'est la nuit de la nuit.

Le moi est emporté par la fatalité de l'être. Il n'y a plus de dehors, ni de dedans. La vigilance est absolument vide d'objets. Ce qui ne revient pas à dire qu'elle est expérience du néant ; mais qu'elle est aussi anonyme que la nuit elle-même.

Levinas, De l'existence à l'existant. Ibidem, page 110.

Texte qui fait étonnamment écho au poème de Joé Bousquet : « Il y a une nuit dans la nuit ».

4. La morbidité.

D'où le lien permanent que Levinas établit entre la souffrance et la mort.

Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant. Mais il y a dans la souffrance, en même temps que l'appel à un néant impossible, la proximité de la mort. Il n'y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance.

Levinas, Le temps et l'Autre, page 55/56.

Levinas considère la souffrance comme une épreuve qui nous amène à chaque fois dans la proximité de la mort. Non qu'il y ait dans la souffrance une peur de la mort, ou que la souffrance pourrait être le signe avant-coureur d'une mort nécessaire. Au contraire, la souffrance est encore, d'un point de vue biologique, une expérience vivante, et même l'expérience que le corps vit encore et se débat avec son mal. Mais la souffrance est proche de la mort sur un tout autre plan, celui de l'existence. Car la mort n'est pas, pour Levinas, seulement la mort biologique, la cessation de toute sensation. Au contraire, la mort existentielle est tout autre chose, comme la fin radicale de toute possibilité du sujet. Mourir, c'est radicalement ne plus pouvoir, pour le sujet, échapper à l'impersonnalité de l'exister pur, et sombrer dans l'indifférence de l'être. *C'en est fini de l'héroïsme du sujet*. La mort ne peut jamais être assumée ou voulue, puisqu'elle est la radiation même du sujet en tant que vouloir et en tant que conscience.

« Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant. Quand la mort est là, je ne suis plus là, non point parce que je suis néant, mais parce que je ne suis pas à même de saisir. Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité et héroïsme par rapport à la mort ».

Levinas, *Le temps et l'Autre*, page 59.

La souffrance est ainsi la plus proche de toutes les proximités avec la mort. En elle, je fais l'épreuve transitoire d'une suspension absolue de l'activité du sujet. Souffrir, c'est entrevoir la radicale négation de soi qu'est la mort.

Mais c'est encore une expérience, et c'est précisément encore à moi que cette épreuve échoie. Tout se fait ici, pour le sujet, dans le paroxysme. Le moi, dans la souffrance, s'éprouve comme se perdant, il pâtit de sa dissolution et c'est pourtant comme un soi qu'il l'éprouve. Il supporte cette négation comme cela qui est précisément insupportable, parce que seul un sujet pourrait supporter une atteinte quelconque. Le paroxysme de la souffrance, c'est qu'elle est pour le sujet cela qui ne signifie rien, c'est précisément sa signification même. Dans la souffrance, une parole est dite qui ne peut être dite par un sujet : « je suis le *malgré moi* ».

Parce que c'est encore comme un soi qu'il l'éprouve, il peut être tenté, comme on l'est presque toujours, de devenir le sujet de sa souffrance, de donner du sens à sa souffrance, voire de donner un sens à toute souffrance, de s'en sentir en quelque sorte l'auteur. Pour ne pas laisser la proximité morbide de l'absurde envahir toute ma subjectivité, je puis être tenté par une manipulation, dont la forme la plus courante est la théodicée.

5. La théodicée.

C'est dans l'Écriture que Levinas saisit ce processus, absurde en lui-même, de récupération de la souffrance. Il faut que la souffrance ait un sens, et s'il en est ainsi, elle doit produire une rémunération, ou être l'effet d'une sanction. La souffrance serait soit le produit d'une expiation – dans le péché originel-, soit au contraire un moyen, mode d'une utilité de la souffrance. Souffrir, dans l'oppression politique par exemple, ce serait payer le prix, pour l'individu, de son inscription dans l'ordre de la cité. La souffrance serait le prix d'un sacrifice de soi pour l'ordre social, mais elle serait, en retour, comme l'espoir d'un salaire ou d'un mérite. On n'aurait pas souffert pour rien, et le progrès de l'humanité policée serait la récompense. La crainte de la souffrance propre au châtement juridique n'est-elle pas elle-même le moyen de la justice et de la paix ?

A cette justification de la souffrance, Levinas va opposer plusieurs arguments, et va montrer comment, au contraire, la souffrance est toujours inutile.

6. La souffrance inutile.

Le premier argument est historique : l'utilisation de la souffrance ne supprime pas la souffrance. L'administration de la souffrance dans le droit ne supprime pas, ni la souffrance dans les guerres, ni la souffrance du crime. Il y a dans l'Humanité une réserve de souffrance qui est infiniment supérieure à toutes souffrances utilisables. Le scandale de la souffrance est toujours au rendez-vous dans l'histoire, comme si l'histoire était toujours l'histoire des possibles de la souffrance.

Le second argument est un parti pris d'immanence : la souffrance peut bien être rapportée par un discours à des fins transcendantes, la souffrance en elle-même est pure immanence. En elle, je suis acculé sans recul à la sensibilité. Souffrir, c'est sentir sans retrait possible, que l'on est devenu soi-même à soi insupportable. Dans la souffrance, mon corps dit non à ma conscience, il se donne à elle comme précisément ce qui, désormais, lui refuse tout écart, et toute distance. Les justifications de la souffrance ne changent rien à la souffrance, parce que la souffrance est toujours une pure donnée, dont je ne peux rien faire.

Ainsi, Levinas, dans un article fondamental publié en Italie en 1982 et intitulé « La souffrance inutile », dit ceci :

La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir. Le souffrir est un pâtir pur.

Levinas, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, La souffrance inutile, Paris Livre de poche, 1991, page 100.

Ainsi la souffrance n'est-elle pas une perception comme les autres. Dans le sentir de la conscience percevante, le moi est toujours dans l'activité de représenter et de justifier, il est porteur des intentionnalités du sujet. Il transmute le corps et les corps en objet de son percevoir. Ici, au contraire, il n'y a plus d'unification possible entre le sujet et l'objet, plus de synthèse connaissante. Le sentir est un pâtir pur, une épreuve plus qu'une expérience. Je ne suis plus rien qu'une sensibilité en tant que vulnérabilité. La sensation de ma souffrance n'est rien d'autre que ma négation.

En ce sens, la souffrance n'est pas une passion mais un mal. La passion est, pour le sujet l'expérience de la limite intime de sa liberté. Mais il y a du bien dans la passion, parce que celle-ci ne congédie ni l'esprit ni la volonté. Le moi de la passion est dans un subir, mais il est le moi qui subit, et qui peut, au-delà du pâtir, vouloir ou ne pas vouloir. La passion limite ma liberté mais ne la détruit pas.

Le mal est autre chose : il n'est pas seulement une des possibilités de la volonté, comme si je pouvais vouloir le mal ou ne pas le vouloir. Comme si ma liberté, ou mon libre arbitre pouvait, indifféremment, vouloir le bien ou le mal.

Mais le mal est antérieur au vouloir, et c'est ainsi seulement que l'on peut saisir la malignité du mal, de son injustifiable.

La souffrance est la malignité du mal, celle qui ne se laisse pas réduire à une alternative de la volonté. Car la souffrance est comme un mal originel, un *non*, un refus de tout sujet et de toute liberté possible. C'est ce que veut dire Levinas quand il explique : « Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir. ». Je ne peux pâtir que parce que le mal est avant le moi, comme la concrétude de mon immanence. La souffrance est l'épreuve même de ce qui est donné en moi dans une sensibilité. Une sensibilité d'avant la perception, une blessure première, la vulnérabilité qui est avant toute activité.

Ce qui compte dans la non- liberté ou le pâtir de la souffrance, c'est la concrétude du *non* surgissant comme mal, plus négatif que tout non apophantique. Cette négativité du mal est, probablement, source ou noyau de toute négation apophantique. Non du mal, négatif jusqu'au non-sens. A la souffrance se réfère tout mal. Elle est l'impasse de la vie et de l'être, leur absurdité où la douleur ne vient pas « colorier » d'affectivité, et en quelque façon innocemment, la conscience.

Levinas, *La souffrance Inutile*, page 101.

La souffrance ne peut pas être justifiée, parce qu'elle n'est rien d'autre que l'être en tant qu'il est originellement une impasse, une donnée sans signification, un irrémisssible. Un *il y a*.

Souffrir est donc toujours souffrir pour rien, ce qui revient à dire aussi bien que c'est souffrir de l'être. Il n'y a pas d'autre évènement dans la souffrance que sa propre immanence, et aucun sens ne peut venir se greffer sur cette absurdité originelle.

Le dernier argument pour détruire toute théodicée de la souffrance est historique à son tour. C'est Auschwitz, comme évènement absolu dans l'histoire de la souffrance. Car la solution finale est aussi une manifestation nouvelle de la souffrance : une souffrance pour rien. Les victimes d'Auschwitz ne sont pas mortes pour quelque chose, pour un sens ou à cause d'une

de leurs idées, mais pour leur être, c'est-à-dire pour rien. La solution finale est le premier crime dans lequel le crime est lui-même la fin ; la souffrance se révèle comme le but à l'état pur. Ainsi Levinas rappelle-t-il dans son article *La souffrance inutile*, les propos du philosophe canadien, Emil Fackenheim.

« Même les génocides effectifs diffèrent de l'holocauste nazi sous deux rapports au moins : des peuples entiers ont été tués pour des raisons (et cependant effroyables) comme la conquête du pouvoir, d'un territoire, de la richesse (...). Les massacres des nazis, c'est l'anéantissement pour l'anéantissement, le massacre pour le massacre, le mal pour le mal »

Emil Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'Histoire*, Paris Verdier, 1980.

Auschwitz a mis au jour le caractère absolument inutile de la souffrance, sa puissance d'immanence absolue, sa capacité à se déployer sans aucune justification.

De cet événement absolu, Levinas tire une analyse plus générale : on voit bien ce qu'il y aurait de profondément immoral à justifier les souffrances du peuple juif. Comme de les justifier par les péchés qu'ils auraient pu commettre. Comment pourrait-on justifier la souffrance de l'autre sans être, du même coup, son bourreau, celui dont le but est la destruction de sa subjectivité ?

7. La souffrance ne peut pas avoir un sens pour moi.

La souffrance ne peut pas avoir un sens pour soi, puisqu'elle est la destitution du soi dans l'être. Elle ne peut donc avoir un sens que pour l'autre, mais à partir du moi qui lui conteste son existence. Toute théodicée de la souffrance est un scandale et un mal, parce que c'est toujours l'acte d'un sujet qui se fait le bourreau de l'autre, qui ne souffre pas l'autre, qui ne souffre pas l'altérité de l'autre : « La justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité », dit encore Levinas dans *La souffrance inutile*.

Nous découvrons alors, avec Levinas, un vrai critère de l'immoralité, en même temps qu'une description de sa genèse. Si c'est moi qui souffre, la souffrance n'a aucun sens, elle est l'absurdité même, étant l'épreuve de la négation de la subjectivité.

Par une réciprocité évidente, la souffrance est aussi absurde pour l'autre que pour moi. Il n'y a pas de sens subjectif de la souffrance.

Ce n'est donc que dans l'intersubjectivité que la souffrance peut prendre son sens, mais nous entrons là dans le risque suprême de la barbarie. Et ce risque serait de construire une équation de la souffrance qui partirait du moi. Dire que la souffrance de l'autre pourrait être utile, cela ne peut pas vouloir dire qu'elle serait utile à lui, puisqu'elle est, par principe, absurde pour soi. Si je dis de la souffrance de l'autre qu'elle est utile, ce ne peut être qu'à moi, et c'est alors que se constitue le règne de la barbarie. Je suis celui qui, par son acte d'existant, se donne la souffrance de l'autre comme le moyen de soi-même. Mais dès lors, c'est la négation de l'autre qui est aussi bien ce moyen. L'autre souffre pour rien, mais sa souffrance est précisément pour moi le moyen de sortir de l'indétermination de l'exister. L'autre souffre pour que je sois un moi. De *malgré-moi* que j'étais dans ma souffrance propre, je deviens, par la criminelle téléologie de la justification, le *malgré l'autre*.

Conclusion : De la souffrance en moi à la souffrance pour l'autre.

C'est alors que Levinas pose le renversement qui donne l'éthique comme philosophie première, qui rétablit un sens de la souffrance, sans détruire l'absurdité de la souffrance pour soi.

Pour en arriver-là, il faut repenser toute la description de la souffrance à l'envers, c'est-à-dire en partant de l'autre. Jusqu'alors, nous avons pensé la souffrance à partir du moi comme se perdant. Cette perte, cette annulation de la subjectivité, nous l'avons pensée comme une absurdité et un paradoxe de la conscience, car c'est bien la conscience qui en même temps subit ce subir, supporte cet insupportable.

Mais nous ne nous sommes pas assez demandé, si, dans la souffrance, dans l'insomnie elle-même, il n'y avait pas une radicale épreuve de l'autre, si nous ne souffrions pas, en fait, pour l'autre. Car si la souffrance est inutile et absurde, c'est d'abord pour l'autre qu'elle l'est. Nous souffrons peut-être de la souffrance, c'est-à-dire de la souffrance de l'autre homme en tant qu'elle est inutile. Peut-être y a-t-il dans l'ambiguïté de la souffrance quelque chose comme une juste souffrance.

Haute pensée qui est l'honneur d'une modernité encore incertaine, encore clignotante, qui s'annonce à l'issue d'un siècle de souffrances sans nom, mais où la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain.

La souffrance inutile, p. 103.

C'est là le retournement du critère de l'immoralité. L'éthique se construit à partir de la souffrance de l'autre, en tant que je la juge, non plus seulement inutile, mais injustifiable. La souffrance de l'autre est la figure concrète que prend le mal, en tant que je dois le combattre, en tant que je dois protéger l'autre de la souffrance.

On doit garder l'autre de sa souffrance, et on doit souffrir de la souffrance de l'autre. Il ne s'agit pas là d'une nouvelle forme d'égalité. Ce n'est pas la justice qui me porte à protéger l'autre de toute souffrance. Car la justice supposerait la médiation d'un contrat social qui nous unirait dans une relation symétrique, où nous aurions tous les deux également droit à la protection, aux soins, contre la souffrance. Une telle relation politique n'est pas une condition de possibilité suffisante de la relation éthique à l'autre. Elle suppose une pensée, une volonté, elle suppose de vouloir adhérer au contrat, et de reconnaître l'autre comme mon semblable.

Mais pour Levinas, ce n'est pas en tant que semblable que l'autre souffre, car la souffrance est l'épreuve du dissemblable, l'absolue épreuve de la déchéance de soi, la morbidité du sujet. Souffrir pour l'autre, c'est souffrir pour sa différence, pour sa subjectivité qui a mal, qui est mise à mal par l'existence.

Souffrir pour l'autre, c'est enfin et surtout, souffrir de soi, de cet acte destructeur qu'est notre subjectivité en tant qu'elle est toujours retour à soi contre l'autre, arraisonement et jouissance, savoir et manipulation.

Si la souffrance prend tout son sens, ce n'est donc pas du fait de la reconnaissance de notre égalité, ou de notre égal statut d'être raisonnable, mais c'est à partir d'une expérience concrète, celle de la souffrance de l'autre. Expérience qui est plus qu'asymétrique, et nullement réciproque. L'autre souffre toujours plus que moi, et sa souffrance appelle au secours la mienne, parce qu'il souffre de moi, en tant que je le menace infiniment. La différence qu'il est toujours est en danger, parce que je suis celui que je suis comme négation de son altérité. Mon moi ne peut le souffrir, parce qu'il est précisément ce qui me menace dans l'auto-réalisation de soi. Il est celui que je veux tuer.

Mais en même temps, sa souffrance est ma responsabilité, elle m'appelle à être celui qui le sauve de la souffrance, ce qui me sauve aussi de ma souffrance et de son absurdité.

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 une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre. Attention à la souffrance d'autrui qui, à travers les cruautés de notre

siècle - malgré ces cruautés, à cause de ces cruautés - peut s'affirmer comme le nœud même de la subjectivité humaine au point de se trouver élevée en un suprême principe éthique - le seul qu'il ne soit pas possible de contester et jusqu'à commander les espoirs et la discipline pratiques de vastes groupements humains.

La souffrance inutile, page 104.

Ainsi souffrir pour l'autre n'est pas souffrir pour moi, mais souffrir pour lui, en tant que j'en suis responsable. Cette souffrance n'est pas le fruit d'un raisonnement ou d'une réflexion, c'est une épreuve que je fais dans mon corps même, dans sa souffrance, en tant qu'elle me montre le chemin de l'absurdité de toute souffrance, en tant que dans mon corps même je ressens l'impossibilité d'être soi qu'est le corps souffrant. Mon corps me donne la voie de la souffrance, il me fait faire l'épreuve de la passivité du sujet, épreuve qui est en même temps celle de la charge que j'ai de l'autre. Mon corps est cette souffrance, qui me porte à souffrir l'autre et à souffrir pour l'autre, à craindre pour lui et à me porter à son secours.

Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de l'« incarnation » - être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte. En deçà du zéro de l'inertie et du néant, en déficit d'être en soi et non pas dans l'être, précisément sans lieu où poser la tête, dans le non-lieu et, ainsi, sans condition. Le soi-même se montrera porteur du monde - le portant, le souffrant, échec du repos et de la patrie, et corrélatif de la persécution-substitution à l'autre.

Levinas, *Autrement qu'être*, Quatrième partie.

La souffrance du corps est la première voie de l'éthique, la seule qui soit immédiatement susceptible à l'autre. Mon corps souffre pour rien, et c'est cela qui me donne, mais spontanément, le sens de l'altérité, sur lequel, dans cette sensation même, se vit la responsabilité de l'autre. Souffrir, c'est la voie de l'éthique par le corps, par l'incarnation, c'est l'éthique en tant qu'elle est, originellement, sensibilité.

Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances - et de toutes les fautes. Même de la faute de mes persécuteurs, ce qui revient à subir l'ultime persécution, à subir absolument. Ce n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement compterait ici. Cet élément de « pure brûlure », pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en « souffrance assumée » où s'annulerait le « pour-l'autre » de la sensibilité, c'est-à-dire son sens même. Ce moment du « pour rien » dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible.

Levinas, *Autrement qu'être*, quatrième partie, note p 186.

Souffrir pour l'autre, souffrir de sa souffrance, c'est se vivre soi comme en souffrance, en instance, jamais assumé, jamais libre. Mais cette souffrance est, en même temps, la découverte de la vérité même du sujet, en tant qu'il se sait être pour l'autre et « malgré soi ».

Philippe Touchet

Professeur de philosophie en Classes préparatoires.