OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	La 《vulnérabilité》 et la domination : le piège de la dissymétrie morale chez Levinas et Rousseau
Author(s)	Yoshinaga, Waka
Citation	Philosophia OSAKA. 2010, 5, p. 53-66
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/3733
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Waka YOSHINAGA (Gifu Syotoku Gakuen University)

La « vulnérabilité » et la domination : le piège de la dissymétrie morale chez Levinas et Rousseau

Les œuvres de Levinas sont considérées comme des études sur Autrui. Mais Levinas dit que le sujet de *Totalité et infini* est la « défense de la subjectivité » (TI préface XIV)[1]. Cette tendance est plus remarquable dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Les traités sur l'altérité et la transcendance d'Autrui convergent vers ce que doit être le moi, c'est parce que « l'altérité n'est possible qu'à partir de *moi* » (TI 10. souligné par Levinas) et parce que l'espace intersubjectif qui s'ouvre par l'apparence d'Autrui est courbé. Il en résulte que l'éthique chez Levinas, qui est la « philosophie première » (TI 281), se réduit à comment *je* dois vivre.

Mais Levinas a, en même temps, l'intention de défaire l'ontologie traditionnelle et l'impérialisme du Moi. Il découvre la totalisation dans les traités sur Autrui ou sur la communauté. Comme ces traités considèrent jusque là que l'être humain universalisable peut établir des relations sur un pied d'égalité réciproquement, Levinas les balaye. Selon Levinas, le moi et l'autre n'ont aucun point commun et aucune copropriété, ne constituent une relation ni égale ni dialectique. Le moi et l'autre demeurent donc dans la relation dissymétrique, où *je* commence l'éthique.

Etant donné qu'il ne faut nier ni la compréhension d'autrui ni la sympathie car il s'agit d'une totalisation, c'est la seule responsabilité qui puisse lier le moi à l'autre. La responsabilité, qui s'accroît au fur et à mesure qu'elle s'assume dans *Totalité et infini* , fait place au concept de la « substitution » dans *Autrement qu'être*. L'importance de la substitution consiste non seulement à constituer l'ipséité de la subjectivité mais aussi à donner le Bien à la subjectivité. Mais il est douteux que l'expression suivante, qui exprime l'éthique ultime de Levinas, soit appropriée à la « défense de la subjectivité » qu'il a confié à la dissymétrie morale. « Paix, par conséquent, *sous ma responsabilité*, paix dont je suis otage, paix que je suis tout seul à faire, courant un beau risque, dangereusement » (AQE 212, souligné par Levinas)[2]. Puis-*je* prendre la responsabilité « énorme » comme telle ?

Cet essai a pour objet de mettre le sujet de la substitution en relief et à poursuivre une pos-

---

[1] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic Publishers, 1961. présenté par l'abréviation TI et la page citée, et ainsi de suite.

[2] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kuluwer Academic Publishers, 1991. présenté par l'abréviation AQE et la page citée, et ainsi de suite.

sibilité de la substitution en cherchant comment celle-ci se tient. Ce n'est que mettre la possibilité de la dissymétrie morale de Levinas en question.

(1) De la sensibilité à la vulnérabilité - de la responsabilité à la substitution -

Le point où *Totalité et infini* vire en *Autrement qu'être* consiste dans le changement de la façon de saisir la sensibilité. Levinas remplace la sensibilité par la vulnérabilité, où le traumatisme de la persécution par les autres ébranle l'identité et fonde l'ipséité. Il faut d'abord examiner la vulnérabilité : « comment…être et temps tomberaient-ils en ruine pour dégager la subjectivité de son essence ? » (AQE 10). Ensuite, il est nécessaire de rechercher pourquoi l'ambivalence, telle que « la subjectivité est précisément le nœud et le dénouement » (AQE 11-12), est possible.

Dans *Totalité et infini*, étant donné que Levinas déclare que « la sensibilité constitue l'égoïsme même du moi » (TI 30), cette sensibilité se constitue dans la jouissance. Le point essentiel de la jouissance est d'abord de « *vivre de* ... », c'est-à-dire qu'une énergie autre, reconnue comme autre, comme moyen de revigoration, devient mon énergie ou ma force pour me revigorer, en un mot, c'est la transmutation de l'autre en Même. Etant donné que ce mouvement de la jouissance est celui de l'égoïsme même de la vie, il est le dessin original de toute indépendance. La jouissance s'ouvre et s'assure sur l'intériorité où un être bâtit son chez soi, et c'est à partir de cette demeure que la possibilité de s'ouvrir à Autrui se produit. L'autre point dans la jouissance est que l'intériorité, comme la transmutation de l'autre en Même, tenant l'« insécurité » de l'avenir essentiellement incertain, ouvre dès le début une dimension à travers laquelle elle pourra attendre et accueillir les autres.

Dans *Autrement qu'être*, la jouissance s'exprime comme « singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi » (AQE 93). Mais ici, l'accomplissement de l'ego par la jouissance n'est plus appelé l'intériorisation où la vie intérieure se forme. Ce changement de la jouissance comme tel se traduit par la représentation qu'il faut jouir de son pain pour le donner à l'autre (AQE 91). Quant à la jouissance, nous pouvons d'ores et déjà considérer que « pour l'autre » est au-delà de l'égoïsme. C'est-à-dire que « vivre de ... » et « pour l'autre » se forment à la fois. Il en résulte que l'intériorité de la sensibilité s'accomplissant par la jouissance n'est plus séparée de l'autre et devient ce qui s'expose à l'autre.

Le centre de gravité dans la jouissance se déplace du moi à l'autre car « la douleur » au milieu de la jouissance est à l'ordre du jour. L'« insécurité » de la jouissance, qui n'est que suggérée dans *Totalité et infini*, devient clairement la « douleur » dans *Autrement qu'être* : « passivité dans la dolence de la douleur pressentie, la sensibilité est vulnérabilité,

la douleur venant interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'arracher à moi » (AQE 71). La douleur est un « malgré-soi » qui pointe au milieu de la jouissance comme l'égoïsme même du moi. En s'exposant à cette douleur, la jouissance ne se trouve plus dans le fondement ultime du moi. C'est parce que la douleur urgente cause « aussitôt "dénucléation" du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité » (AQE 81). Il suit de là que la sensibilité de la jouissance devient celle de la douleur : « en tant que possibilité de la douleur — en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal,…, — en tant que vulnérabilité » (AQE 65-66). Etant donné que le moi reçoit la douleur comme le « malgré-soi » avant tout choix de la volonté, la sensibilité n'est que la passivité absolue et la douleur vient de l'extérieur absolu. Levinas appelle cela l'unicité du moi qui s'expose à la dénucléation par la douleur de l'extérieur « en faillite, point de douleur » (AQE 72).

De plus, le « malgré-soi » ne vient pas non seulement de l'extériorité absolue. Le corps vivant, auquel la possibilité de la douleur est renvoyée, comprend le « malgré-soi » comme l'adversité contre *conatus*. Il s'agit du vieillissement dont la particularité consiste dans ce que la temporalisation comme laps portant la mort à sujet ne peut pas être récupérée par aucune œuvre de sujet. Le sujet ne peut que souffrir de ce vieillissement qui déphase soi-même. « La passivité propre de la patience, - plus passive ainsi que toute passivité corrélative du volontaire -, signifie dans la synthèse "passive" de sa temporalité » (AQE 66). Le vieillissement met en lumière le sujet irremplaçable, sa passivité absolue ainsi que son temps non-récupéré. Le temps où l'identité *en diastase* ne s'unit jamais, Levinas l'appelle la « diachronie ».

La « passivité absolue » et la « diachronie » détruisent le concept traditionnel sur l'essence et la conscience dans la philosophie occidentale. Sur l'essence, d'abord, on a considéré qu'il se montre dans le temps, comme le corrélatif du temps. Dans ce cas, la différence de l'identique récupérée par la rétention, par la mémoire et par l'histoire est traitée comme sa manifestation. L'essence rassemblant chaque différence dans la présence comme la synchronie ne se casse jamais. « Pas une fissure dans le train mené par l'essence, pas une distraction » (AQE 230). Mais la diachronie dans le vieillissement n'est pas rassemblée dans la présence, par conséquent, elle refuse la totalisation de l'essence. A ce moment-là, la diachronie est le passé, non-représenté, non-retournant, non-intériorisé, c'est-à-dire, le « non-originel », l'« an-archique », l'Infini (AQE 12). Dans la diachronie, Levinas essaie de trouver le chemin de l'« au-delà de l'être et du ne-pas-être » et de l'« autrement qu'être ».

De la même façon, la conscience considérée comme l'égal du sujet dans la philosophie occidentale fait l'objet de critique. En faisant référence à Husserl, Levinas dit sur la conscience que le sujet est « conscience de ... » au moment où le mouvement d'intentionnalité, l'impression sensible et le temps se conjuguent (AQE 40). L'impression

sensible, fixée à partir du connaître comme réceptivité, produit l'intentionnalité qui diffère sans différer, l'autre dans l'identité. Mais la différence d'impression est récupérée tout de suite dans la conscience et retrouve l'identité. « Le Même retrouve le Même modifié ; la conscience, c'est cela » (AQE 47). La conscience réfléchissant sur elle-même en ayant pour objet le Moi déclinable consiste aussi à se perdre, à se retrouver pour se posséder en se montrant et enfin à prendre l'identité par une opération du langage. Autrement dit, le Moi comme objet de la conscience est protégé par sa forme de sujet universel. Mais étant donné que la conscience ne concorde pas avec l'objet d'elle-même, même si *je* suis enfermé dans le concept par la réflexion, à nouveau, *je* m'évade du concept. De là vient ce propos de Levinas : « il n'y a *rien* qui se nomme *je* » (AQE 72, souligné par Levinas).

Il en résulte que la conscience de l'ego, la conscience réfléchissant sur elle-même comme le sanctuaire dans la philosophie occidentale, tombe en faillite et que tous les concepts de l'ego - cogito, *conatus*, conservation, égoïsme, conscience, intentionnalité - sont niés. L'« impérialisme du Moi » est détruit (AQE 165). Pour Levinas, par conséquent, l'Unicité du moi « ne s'identifiant pas et n'apparaissant pas au savoir - en faillite, point de douleur » ne peut être nommée Moi ou Je que par abus du langage (AQE 72).

Malgré cela, on peut la nommer Moi, parce qu'un appel ou une élection vient malgré soi du dehors. Cet appel est un « traumatisme » non-thématisable. Le sujet, appelé à être quelqu'un, ne peut éviter cet appel ni demander de remplaçants. Un moi comme l'accusatif et l'Unicité se noue dans cette passivité absolue. « Le soi-même est provoqué comme irremplaçable, …et , ainsi, un et unique d'*emblée dans la passivité*, ne disposant de rien, qui lui permettrait de *ne pas céder* à la provocation » (AQE 134, souligné par Levinas). Cet appel comme vocation sans dérobade possible est une affection par l'Autre, que je ne connais pas, qui ne pourrait justifier aucune identité et qui ne s'identifiera à rien (AQE 32). « En dépouillant le Moi de son impérialisme, l'hétéro-affection instaure une indéclinabilité nouvelle : le soi, soumis à l'accusatif absolu,… » (AQE 155). Ainsi, pour Levinas, l'ipséité est « un point d'ores et déjà identifié du dehors » (AQE 135).

Ce qui assigne à nouer ce Moi-même, c'est l'autre. Mais l'autre, dans l'extériorité absolue et irréductible à la conscience, refuse de se poser sur le même plan que Moi. En outre, le visage de l'autre comme origine de l'hétéro-affection, n'est qu'une « trace » qui diffère d'ores et déjà. L'assignation par Autrui est « entrée en moi par effraction - c'est-à-dire sans qu'il "en paraisse" et parlant dans le Dire de l'assigné » (AQE 185). Dans *Totalité et infini*, Levinas a appelé une situation dissymétrique entre l'autre et le moi la « transcendance ». Mais dans *Autrement qu'être*, Levinas la remplace par la « proximité » qu'il n'a guère exprimé dans *Totalité et infini*. La « proximité » signifie le rapport au visage mettant en échec tout schématisme (AQE 126). Autrement dit, la proximité exprime la façon « de plus en plus

proche » mais « jamais assez proche » de l'an-archie (AQE 103) et l'impossibilité d'arriver.

Ce qui supporte les différences entre l'autre et le moi maintenues dans la proximité, c'est la responsabilité. Elle donne naissance au sujet dans l'assignation absolue et elle est prise par le Moi seul. Le moi, qui est assigné par l'autre et qui prend la responsabilité de lui répondre, perd tout abri et s'expose aux autres. Pour le moi, comme pour le point de la douleur, subir par l'obsession d'autrui devient patience absolue : « toute la souffrance et la cruauté de l'essence pèse sur un point qui la supporte et l'expie » (AQE 161, corrigé par nous). Il suit de là que la responsabilité de répondre à l'assignation sans assomption m'oblige à accomplir un pas de plus vers l'autre dans la passivité. « La responsabilité pour Autrui,…, est une passivité plus passive que toute passivité - exposition à l'autre » (AQE 18).

L'ultime rétraction de la passivité de la responsabilité me force à la substitution. C'est parce que le moi, en rupture avec l'essence et en deçà ou en delà de l'essence, est « acculé à soi, au point de se substituer à tout ce qui vous pousse dans ce non-lieu » (AQE 148). Quand le surplus de la responsabilité, qui se multiplie au fur et à mesure que le moi approche l'autre et le pousse à la substitution, cette dernière consiste à souffrir pour l'autre ainsi que pour la faute des autres et à répondre de sa responsabilité même.

Ici, en prenant l'autre en charge, le moi interrompt l'identité irréversible de l'essence. « La subjectivité dans son *être* défait l'*essence* en se substituant à autrui » (AQE 16, souligné par Levinas). Le Moi, pesé par l'autre, est déjà sous l'exigence d'un abandon de tout avoir, de tout à moi (AQE 151). L'unicité du moi comme l'un-pour-l'autre dans l'intervalle et sans attribut, qui coïncide avec le renversement du même en l'autre, peut prendre seulement un sens. Cette substitution à autrui n'est pas du tout un acte volontaire et ne signifie pas un événement psychologique d'une Einfühlung ou d'une compassion (AQE 161). Mais elle exprime le transfert de l'outrage infligé par l'autre à l'expiation de sa faute par moi, c'est-à-dire au Bien.

(2) Le support de la substitution - l'Infini, le Bien et l'humanité -

Voilà l'éthique dissymétrique issue de l'irréversibilité entre le Même et l'Autre. Mais, même si « toute la souffrance et la cruauté de l'essence pèsent sur un point qui les supporte et les expie » (AQE 161, corrigé par nous), pourquoi culminerait-elle en la responsabilité infinie au point de se substituer et pourquoi répondrais-*je* à la souffrance de l'autre et à la faute des autres ? Pourquoi accomplirais-*je* un pas vers la bonté ?

Pour répondre à ces questions, il faut d'abord examiner l'autre parce qu'il fait surgir le sujet en lui donnant un traumatisme et l'oblige à se substituer. Certainement, dans *Totalité et*

infini, Levinas trouve le cogito, - la certitude première -, appuyé chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu dont il tire l'extériorité absolue, la transcendance et l'infini de l'autre. Ainsi, il nous semble que l'autre est à l'origine de ces questions.

Mais dans *Autrement qu'être*, notre pensée est exclue. C'est parce que Levinas, en faisant avancer la critique à l'ego qui s'appuie sur l'ontologie de la philosophie occidentale, en arrive à abandonner le cogito en tant que conscience de l'ego. Selon lui, puisque le visage de l'autre, un moment de l'hétéro-affection, n'est qu'une « trace » qui diffère d'ores et déjà, le coup de l'affection fait seulement impact sur le moi d'une manière traumatique, donc « je suis …, déjà en retard et coupable de retard » (AQE 110). Et dans la substitution où l'identité s'invertit et le soi s'absout de soi, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite (AQE 111). « Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement se libère de tout autre et de soi » (AQE 146). L'autre décrit ici, n'est plus ce qui ressemble à Dieu dans *Totalité et infini*. Le Moi, au contraire, non-salué par l'autre, identifié à rien, se délivre au sens de l'éthique par la substitution à l'autre. Ma charge écrasante comme telle, dit Levinas, est « *inconfort divin* » (AQE 157, souligné par Levinas).

Ainsi, l'autre est une occasion de me forcer à la bonté, mais n'en est pas la cause. À vrai dire, il y a une autre transcendance au-delà de la relation entre le moi et l'autre, c'est ce qui cause ma substitution à l'autre. « Du Bien à moi - assignation : relation qui "survit" à la "mort de Dieu" » (AQE 158). Levinas dit sur le Bien : « différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés » (AQE 157). Le Bien, l'autre que l'être, qui surgit à la pointe de l'essence, ne peut pas être contenu par l'essence. Selon Levinas, c'est la bonté du Bien qui est le sens de mon approche infinie à l'autre. Levinas, d'un côté, appelle la persévérance dans l'être l'« impérialisme du Moi » et d'un autre côté, trouve la situation étique dans la substitution : « La signification ou l'un-pour-l'autre, ou la dé-fection du Moi au delà de toute défaite, au rebours du *conatus*, ou la bonté » (AQE 21-22, souligné par Levinas). Tout compte fait, Levinas pose le terme du Bien, qui n'est ni le moi ni l'autre et qui cause ma situation éthique.

Par le Bien, *je* peux arriver à la substitution comme la bonté. Selon Levinas, en subissant l'obsession et le traumatisme de l'autre, le moi est forcé de souffrir « dans le *subir de la sensibilité au delà de sa capacité de subir* » (AQE 160, souligné par Levinas). A ce moment-là, « Avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du *supporter* » (AQE 157, souligné par Levinas). Mais ce Bien n'est pas élu par ma liberté. C'est parce que *je* prends la responsabilité dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix. « Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté, signifierait la Bonté du Bien » (AQE 157). Elle signifie aussi l'antériorité du Bien. « Il [=le Bien] m'a choisi avant que je ne l'aie choisi » (AQE 13, complété par

nous). En plus, « La subjectivité…se pénètre à l'insu d'elle-même de ses rayons » (*ibid*.). Il suit de là que le Bien même arrête l'équivalence entre la subjectivité et l'être et donne à la subjectivité sa signification irréductible.

Il nous semble que le Bien transcendant fonctionne derrière le parcours de l'obsession à la substitution. Et ce parcours, dit Levinas, est fait par l'« élection exclusive » du Bien. Et, Levinas appelle le parcours infini en tant qu'approche du Même à l'Autre, « vie de l'Infini ou sa gloire » (AQE 181). En un mot, le sujet dans la proximité, est attribué non seulement à la bonté du Bien mais aussi à la gloire de l'Infini. Mais qu'est-ce que l'Infini ?

Selon Levinas, l'Infini est « illéité » qui se détache de la pensée et du langage, cherchant à le thématiser et à le tenir dans le Dire (AQE 188). Etant donné que cette « illéité » de l'Infini est impossible à être contenue et par conséquent à entrer dans un thème, elle est infinie, au-delà de l'être. « Le moi dépouillé par le traumatisme de la persécution de sa subjectivité hargneuse et impérialiste, revenu au "me voici" dans la transparence sans opacité, sans zones sourdes propices à l'évasion » (AQE 186), c'est « me voici » qui est le témoignage de l'Infini. Cette assignation appartient aussi à la gloire de l'Infini. La passivité absolue du moi assigné éclate en Dire sous le poids dépassant ma capacité, cela veut dire que l'Infini se fait intériorité, en quelque sorte, qui est le retournement du Même à l'Autre (AQE 187). Selon Levinas, l'infiniment extérieur se fait voix « intérieure », qui me cerne, m'ordonne et me témoigne de la fission du secret intérieur en faisant signe à Autrui - signe de cette donation même du signe (*ibid*.).

Voilà la façon dont l'Infini me commande par ma bouche, par la bouche de celui qu'il commande (AQE 187). Le commandement de l'Infini s'énonçant on ne sait d'où se détourne à partir du visage d'autrui, se détourne encore à l'égard de ce détour dans sa trace et m'affecte à mon insu. Il est auguste, mais seulement m'ordonne le « prochain » comme visage sans s'exposer à moi par ma bouche (AQE 191). Selon Levinas, cette façon dont il s'annonce par la bouche de celui qu'il commande est le témoignage d'être inspiré par l'Infini. En tant que tel, l'Infini se passant dans le Dire, dépasse le fini et se dépasse lui-même. L'Infini, donc, qui est toujours déjà passé, qui n'apparaît pas et qui n'est pas présent, se glorifie déjà dans la gloire qui manifeste un sujet (AQE 188). L'ordre de l'Infini équivaut au traumatisme entré en moi sans qu'il n'en paraisse, s'inscrit dans le pour-l'autre de l'obéissance. Cette obéissance précédant toute écoute du commandement, la possibilité de recevoir l'ordre à partir de soi-même signifie le retournement de l'hétéronomie en autonomie. Etant donné que je dois être auteur de ce qui m'avait été à mon insu insufflé, être inspiré par l'Infini est l'ambivalence entre l'hétéronomie et l'autonomie.

Il nous semble que Levinas, après avoir accepté la « mort de Dieu », pose le Bien et l'Infini au même rang que Dieu et leur donne le rôle d'orienter le sujet vers la substitution.

Levinas dit, « l'impossibilité d'échapper à Dieu gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue » (AQE 165). Etant donné que le Bien et l'Infini orientent le sujet subissant le traumatisme vers la substitution sans s'exposer, nous soupçonnons qu'ils sont un Dieu caché ou un Dieu de théologie négative.

Mais Levinas dissipe ce soupçon. C'est parce que la trace d'un retrait du visage, comme occasion de me forcer à la bonté, n'est pas la démonstration d'une signification, par conséquent, ne se réduit ni au signe ni à l'existence. Simplement, la trace ordonne le visage. L'obsession du visage d'autrui n'est pas dépassable, mais en fin de compte se montrera *ma* substitution. « La trace d'un passé dans le visage n'est pas l'absence d'un encore non-révélé, mais l'an-archie de ce qui n'a jamais été présent, d'un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui - comme un tiers exclu - ne saurait être visé » (AQE 123-124). Levinas finit par interdire à poser le sujet de l'existence de Dieu derrière la proximité du prochain et la signifiance de la signification (AQ 120).

Pour Levinas, l'Infini n'est pas un Dieu de théologie négative mais c'est avant tout pour la positivité de la responsabilité (AQE 14). Les responsabilités, qui se multiplient au fur et à mesure qu'elles sont prises, expriment la gloire et la positivité de l'Infini. « Négation du présent et de la représentation qui trouve dans la "positivité" de la proximité, de la responsabilité et de la substitution une différence par rapport aux propositions de la théologie négative » (AQE 193). Quand la venue de l'illéité de l'Infini vers moi correspond à un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain, la positivité de ce départ se réduit à l'humain (AQE 15).

L'éthique de Levinas aboutit à se réduire au Moi en passant par un Dieu non-théologique, puisque la subjectivité au-delà de l'être arrive au *divin* par la substitution à l'autre. Mais le *divin* pour nous signifie l'*humanité* pour Levinas, parce que l'arrachement à l'essence exprime le non-lieu ou l'autre que l'être, qui « signifie la subjectivité ou l'humanité » (AQE 9). Et l'humanité n'est que l'unicité se retirant de l'essence. Certes, la subjectivité en vient à l'*utopie*, mais cette utopie est « lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l'*humain* » (AQE 58, souligné par nous) et converge vers l'*humanité.* Il suit de là que la possibilité de l'éthique chez Levinas s'ouvre par le remplacement du divin par l'humain, au-delà-de la théologie.

(3) La structure de la domination dans la dissymétrie morale de Rousseau

À propos, Levinas dit du sujet d'*Autrement qu'être* : « La paix avec l'autre est avant tout mon affaire » (AQE 177). Et il converge vers ce point : « Paix, par conséquent, *sous ma responsabilité*, paix dont je suis otage, paix que je suis tout seul à faire, courant un

beau risque, dangereusement » (AQE 212, souligné par Levinas). C'est l'aboutissement de l'éthique de Levinas. Autrement dit, Levinas, d'un côté, tient ferme la « courbure » de l'espace intersubjectif et d'un autre côté, confie le désintéressement de l'ontologie à l'éthique et ramène l'un et l'autre à *ma* responsabilité.

Mais il s'agit d'examiner la pertinence de cette éthique. D'une part, Levinas présente le chemin de l'humanité à partir de l'affection par l'autre en passant par le divin comme le Bien ou l'Infini. D'autre part, il dit que le but de la substitution est de dégager la « Sainteté » (AQE 76), et il compare ma situation chargée écrasante à l'« *inconfort divin* » (AQE 157, souligné par Levinas). Mais vraiment, l'homme, peut-il supporter la démesure de l'« *inconfort divin* » ?

À propos de cette question, dont nous trouvons le fil conducteur dans les pensées de Rousseau, ce qui caractérise sa réflexion sur autrui, ce sont l'insistance sur l'importance de la sensibilité, en particulier de la souffrance, la conscience de l'insuffisance du concept sur l'ego ainsi que l'éveil de la compréhension pour l'altérité. Évidemment, ce ne sont pas des descriptions conscientes comme celles de Levinas. Mais, il y a quelques suggestions sérieuses chez Rousseau : il pense que l'homme d'une grande sensibilité est fait pour régner mais il ne peut pas s'empêcher d'abandonner cette pensée. Ce paragraphe a pour but de saisir l'occasion pour répondre aux questions suivantes par l'examen de textes de Rousseau. Pourquoi chez Levinas la subjectivité s'accomplit à partir de l'affection par l'autre ? Finit-elle par « supporter l'univers » comme si elle était l'ego transcendantal (AQE 157) ? Peut-elle supporter cet « inconfort divin » vraiment ?

D'abord, il est nécessaire de s'assurer de la relation entre le moi et l'autre dans la sensibilité de Rousseau. Rousseau, au moins dans ses premières œuvres, a exprimé l'intention de construire une communauté et a trouvé la clef de la Paix dans la Pitié, un principe de l'état de Nature autre que la conservation (OI 154)[3]. A partir de là, il a abouti à nier que la pitié est la nature de l'homme mais il n'a pas changé d'avis sur le fait que la sensibilité et le sentiment sont le fond où les hommes établissent des relations. « Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui » (RJ 813, souligné par Rousseau)[4]. Cela nous indique qu'il a pensé que l'être d'autrui prend radicalement part à la constitution de l'ego. Par ailleurs, en ayant cru être persécuté par les autres sur la base d'un malentendu et s'étant défendu à plusieurs reprises, il a sollicité des autres de le tenir pour « autrui » et de le comprendre tel qu'il était. De là nous découvrons

---

[3] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres complètes*,III,Gallimard, 1964. présenté par l'abréviation OI et lapage citée, et ainsi de suite.

[4] Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques Dialogues*· Œuvres complètes,I,Gallimard, 1959. présenté par l'abréviation RJ et la page citée, et ainsi de suite.

l'éveil de l'« altérité » chez Rousseau. Il est aussi entendu dans sa confession : « je m'y prenois mal, et toujours interprétant d'après mon cœur ce que je voyois faire aux autres, je leur pêtois les motifs qui m'auroient fait agir à leur place, et je m'abusois toujours » (RJ 782-783).

Ainsi, nous pouvons certainement lire que Rousseau a conscience de l'importance de la sensibilité et de l'insuffisance du concept de l'ego et qu'il s'aperçoit de l'altérité. En plus, nous voulons fixer les yeux sur la souffrance qu'il a surtout mentionné dans la sensibilité. Rousseau donne la définition de la pitié. C'est ce qui « nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (OI 126), c'est la souffrance qui lie nos semblables mutuellement. Après avoir nié que la pitié est la nature de l'homme, il dit « souffrir est la première chose qu'il doit apprendre, et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir » (E 300)[5]. Il a aussi de la suite dans les idées telles que la souffrance appartient à la nature de l'homme et démontre la nature de l'homme. De fait, Julie, l'héroïne dans *La Nouvelle Héloïse*, souffre à cause de son « trop sensible cœur » (NH 351)[6] et Rousseau lui-même se plaint du malheur à cause de son « cœur sensible » (CO 7)[7].

Mais étant donné qu'il reconnaît l'inégalité naturelle ou physique qui réside dans la différence des qualités de l'Esprit ou de l'Ame (OI 131), par conséquent qu'il reconnaît la différence individuelle dans la sensibilité ou la pitié, ces situations pathétiques changent complètement. Rousseau reconnaît la différence individuelle dans la sensibilité, cela se manifeste dans les descriptions suivantes sur Julie ou sur lui-même : un « trop sensible cœur » (NH 351), un « cœur sensible » (CO 7), « l'homme de la nature » (RJ 865) et « le meilleur des hommes » (CO 517). Il dit : « Des êtres si singulièrement constitués doivent nécessairement s'exprimer autrement que des hommes ordinaires » (RJ 672).

Alors, « des êtres si singulièrement constitués », comment s'expriment-ils chez Rousseau ?

D'abord, dans *La Nouvelle Héloïse* où la communauté émotionnelle de Clarens est tenue, Julie, qui a une des « quelques grandes Ames Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples » (OI 178), est décrite comme suit : « Ma, Julie, *tu es faite pour régner*. Ton *empire* est le plus absolu que je connoisse. Il s'étend jusques sur les volontés, et je l'éprouve plus que personne » (NH 409, souligné par nous). Son amour s'étend sur toute la communauté, donc, chacun se soumet sans répugnance à une manière de

---

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Emile, Œuvres complètes*, IV,Gallimard,1969. présenté par l'abréviation E et la page citée, et ainsi de suite.

[6] Jean-Jacques Rousseau,*Julie ,ou La Nouvlle Héloïse, Œuvres complèt,* Gallimard, 1964. présenté par l'abréviation NH et la page citée, et ainsi de suite.

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Œuvres complètes, V, Gallimard,1964. présenté par l'abréviation CO et la page citée, et ainsi de suite.

vivre « qu'il juge lui-même être la meilleure et la plus naturelle » (NH 450). La domination comme telle, qui est « fondée sur la confiance et l'attachement » (NH 452), est admise et l'état de cette communauté est décrit avec admiration : « à leur accord, que tout se fait par un seul » (NH 444).

Ensuite, dans *Emile*, essais sur l'instruction fondée sur le sentiment naturel, l'enseignant « doué de toutes ces qualités [d'un bon gouverneur] » (E 265, complété par nous) est espéré être comme suit : « Prenez une route opposée avec vôtre élève ; qu'il croye toujours être le maître et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même » (E 362). Quand l'élève cesse d'être moins fort que l'enseignant en grandissant et devient capable d'attachements, Rousseau s'adresse à l'enseignant : « Que de chaînes vous avez mises autour de son cœur avant qu'il s'en aperçût » (E 521). Et puis, quand l'élève devient adulte, Rousseau comme l'enseignant en arrive à monologuer : « je lui laisse, il est vrai, l'apparence de l'indépendance, mais jamais il ne me fut mieux assujetti, car il l'est parce qu'il veut l'être » (E 661). Il est à noter que les mots comme « régner », « assujettissement », « captiver », « chaîne » et « assujetti » concernent tous la domination. Mais, cette domination se justifie, puisque Rousseau croit que la liberté bien réglée est le seul instrument pour réussir l'instruction (E 321).

(4) Le piège de la substitution

L'examen de textes de Rousseau nous montre qu'il pose l'homme d'une grande sensibilité comme Julie ou Rousseau lui-même en situation divine pour régner et il le justifie. L'asymétrie de la sensibilité de naissance parmi les hommes revient à celle de domination/soumission. Cependant, en raison de sa vive sensibilité, Julie souffre et meurt à la fin du roman. Et Rousseau lui-même, le modèle de l'enseignant parfait dans *Emile*, n'élève pas ses enfants notoirement et, qui pis est, a rompu ses relations avec les autres. Ces dénouements catastrophiques sont symboliques : signifieraient-ils que la prise en charge écrasante ne peut s'empêcher d'être abandonnée ?

Évidemment, bien que nous trouvions le point commun, une situation de régner indiquée par Rousseau ne double pas celle de l'asymétrie entre le moi et l'autre chez Levinas. Ou plutôt, c'est ce type de domination chez Rousseau que Levinas a constamment nié, en refusant la totalisation. Au premier abord, les pensées de Rousseau et l'éthique de Levinas s'opposent diamétralement, mais à vrai dire, ils ont des points communs dans ce que le moi et l'autre sont unis par leurs souffrances dans leurs sensibilités, et finalement reviennent

à la relation asymétrique supportée par le moi hypertrophié. Cependant, chez Levinas, la substitution qui tient son origine dans la sensibilité, - dans la vulnérabilité -, est « le trope d'un sens qui ne s'en tient pas à l'empirie de l'événement psychologique, d'une *Einfühlung* ou d'une compassion » (AQE 161, souligné par Levinas), puisqu'elles sont considérées comme la cause de la totalisation. Ainsi, il faut examiner si la substitution en elle-même est possible chez Levinas, avant de demander si elle est supportable pour l'homme.

Sur la possibilité de la substitution, il y a trois questions. En premier lieu, qui est l'autre à qui le moi se substitue ? Puisque la question « qui ? » s'interroge sur l'*être* pour Levinas, elle serait refusée. Toutefois nous ne pouvons pas nous empêcher de la remettre en question : quand Levinas dit que « des hommes qui n'ont jamais été davantage remués par d'autres hommes » (AQE 75), et que, sur la proximité, « son sens absolu et propre suppose l'"humanité" » (AQE 102), il nous semble que ces descriptions supposent une compréhension sur l'humain, contrairement à son refus. Nous pouvons à peine trouver l'homme supposé par Levinas dans la phrase suivante : « Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kerygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec soi - unicité se retirant de l'essence - *homme* » (AQE 10, souligné par nous).

En second lieu, comment est-il possible de subir la souffrance d'autrui pour autrui ? Il faudrait étudier ce sujet sous trois aspects. D'abord, pourquoi l'autre en tant qu'occasion de m'orienter à la substitution, est-il supposé souffrant ? Cette question remonte à la « veuve » ou l'« orphelin » comme l'hypothèse sur l'autre dans *Totalité et infini*. Si la souffrance d'autrui est raisonnée par analogie avec la mienne, la Einfühlung niée par Levinas, fonctionnerait-elle ? Ensuite, pour pouvoir subir une souffrance de l'autre, faut-il une compassion entre le moi et l'autre ? Levinas exclut invariablement la compassion de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de façon de subir la souffrance de l'autre. Mais, nous nous doutons qu'une compassion serait pénétrée de quelque manière. À la fin, si, malgré tout, ce qui rend la substitution possible n'est ni l'Einfühlung ni la compassion, la souffrance serait-elle considérée tacitement comme la généralité de l'homme ? Autrement dit, la sensibilité serait-elle tenue pour le fond commun des hommes ? Bien entendu, Levinas refuse le concept général, le point commun et le fond commun des hommes. Mais après cette réflexion sous trois aspects, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que la « substitution » ébranle l'idée de Levinas.

Troisièmement, qui sont les « moi », « je » et « me » chez Levinas ? Autrement dit, ces mots indiquent-ils Levinas lui-même, ou la responsabilité doit-elle être prise par Levinas lui-même ? Si ces mots désignent Levinas, toutes les autres personnes pourraient échapper à toute la responsabilité en la rejetant sur lui. En un mot, cette idée peut engendrer l'irresponsabilité de tous à part lui, puisqu'il n'y a pas de possibilité de transformer le « moi »

de Levinas en celui de nous.

Mais en fait, cela est peu probable parce que Levinas a choisi ces mots comme « moi », « subjectivité », « fini », et non pas son nom, avec lesquels il pourrait indiquer le « moi », la « subjectivité », le « fini » des lecteurs. Si Levinas a l'espoir que ces mots concernent aussi ceux des lecteurs, nous pourrions révéler deux possibilités. L'une est que Levinas donne tacitement à l'homme des attributs généraux : la sensibilité et la vulnérabilité qui est la passivité absolue subissant le traumatisme. C'est ce même doute que nous avons mentionné. L'autre est que Levinas lui-même tient le rôle de l'Infini ou du Bien, ou du moins, le rôle de l'intermédiaire entre ces derniers et les hommes. L'une veut dire que Levinas a supposé l'universalité de l'homme et sa symétrie, par conséquent, son éthique asymétrique s'effondrait. L'autre remettrait en question le droit de Levinas : pourquoi Levinas en tant que « moi » spécial pourrait-il avoir le droit de jouer ces rôles ? C'est-à-dire, pourrait-il se poser comme une sorte de défenseur de l'Infini ou du Bien qui enseigne que « la subjectivité… se pénètre à l'insu d'elle-même de ses rayons » (AQE 13) ? En tout cas, si Levinas a essayé d'impliquer les lecteurs dans son idée et de les assimiler tacitement, la question est de savoir s'il s'agit d'une sorte de totalisation niée par lui-même.

Ainsi, les doutes sur la possibilité de la substitution reviennent à la condition de l'humain. Levinas a refusé la condition universelle mais en fait, il n'est pas douteux qu'elle soit supposée en diverses dimensions.

C'est seulement ici que la question sur Rousseau mentionnée ci-dessus se relie à celle sur Levinas. Selon l'éthique de Levinas, l'« un pour l'autre » qui revient à la bonté par la substitution, supporte l'univers, la justice. Cette éthique n'est pas à demander à l'autre, mais à moi seul. C'est un dénouement héroïque qui est propre à la responsabilité accomplie par le moi seul, « car il [=l'ordre] ne s'est jamais présent…au point que c'est moi qui dis seulement » (AQE 189, complété par nous). Mais, même si l'affection par l'autre est une occasion décisive de la rupture de l'essence et de l'égoïsme, elle finit par se réduire à l'éthique du moi seul et il nous semble que ça veut dire qu'elle se réduit à une sorte d'égoïsme d'une façon nouvelle. En ce sens, l'éthique de Levinas et les pensées de Rousseau, où l'homme d'une grande sensibilité fonctionne comme un dominateur caché, sont les deux faces d'une même médaille.

Comme nous l'avons dit, Rousseau trouve la source du malheur dans son « trop sensible cœur ». Mais en même temps, il ne se gêne pas pour se qualifier l'« homme de la nature » ; c'est pourquoi il peut poser un homme semblable à lui-même en situation divine. Par ailleurs, Levinas dit que la subjectivité, qui subit le traumatisme dans la sensibilité, se découvre responsable et que la responsabilité s'accroît au fur et à mesure qu'elle s'assume. Le point capital c'est que Levinas, comme Rousseau, donne de l'importance à l'excellence de la

sensibilité. Entre Rousseau qui a échoué à saisir l'autre et qui a renoncé à construire une communauté et Levinas qui a découvert l'altérité et présenté l'éthique nouvelle, entre le ton pessimiste de Rousseau et le ton positif de Levinas et entre le sentiment d'échec de Rousseau et l'héroïsme de Levinas, il y a des différences majeures à première vue. Mais, Rousseau a essayé de construire une communauté et a reconnu l'hétéro-affection mais il a cependant fini par rompre avec les autres et par se plonger dans lui-même. Par ailleurs, Levinas a souligné l'asymétrie entre le moi et l'autre et a limité l'unicité de la subjectivité qui doit accomplir un pas vers l'autre par l'hétéro-affection au « point de douleur » mais il a cependant fini par hypertrophier l'ego au point de supporter l'univers et la paix. Il y a de nombreux points communs entre ces deux personnes. Il s'agit, surtout, de leur ressemblance étrange dans le paradoxe : ils ont essayé de démolir l'ego traditionnel par l'affection de l'autre mais ont fini par proclamer une sorte d'égoïsme.

En considération de cette ressemblance, il est probable que l'héroïsme de Levinas et le privilège de régner de Rousseau soient les deux faces d'une même médaille. Et si cela est vrai, l'abandon des relations humaines et la solitude, auxquelles Rousseau en est arrivé définitivement, font allusion à la fin de l'éthique de Levinas. C'est la possibilité que l'éthique asymétrique de Levinas insistant sur la responsabilité démesurée devienne en réalité un abri ou un alibi pour l'*irresponsabilité*. Cette possibilité nous semble plus authentique quand nous réfléchissons sur cette phrase sur la misère d'autrui : « privé de tout parce que ayant droit à tout » (TI 48). C'est logique que l'autre misérable soit privé de tout parce qu'il a droit à tout. Nous essayons d'appliquer cette logique à la responsabilité du moi. Alors, si l'on peut « décliner toute responsabilité » est-ce que c'est parce qu'on a « la responsabilité de tout » ?

Pascal dit : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (L678/B358)[8]. Voilà, le sujet revient à la condition de l'humain niée par Levinas de peur de la totalisation. L'homme peut-il vraiment supporter la « substitution » démesurée comparée à l'« *inconfort divin* » de Levinas ? Cette question reste ouverte, à moins que Levinas ne reconnaisse un quelconque point commun ou une quelconque universalité à l'humain.

©2010 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.

[8] Blase Pascal, *Pensées*, Œuvres complètes, Éditions du Seuil, 1963, présenté par édition Lafuma et Brunschvicg et le numéro des fragments.