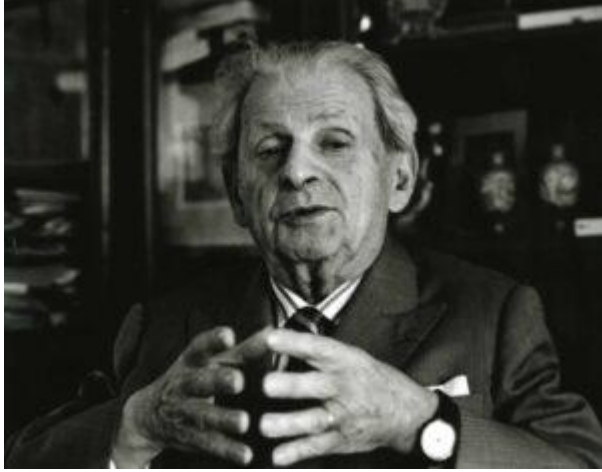


Emmanuel Levinas et la question de la responsabilité.

écrit par Arthur | 13 décembre 2023



Le sens commun veut que la responsabilité soit une obligation de l'individu, affiliée à chacun. L'obligation, en ce sens, peut être comprise comme une obligation juridique : par exemple, si je suis le père d'un enfant, j'ai cet enfant à charge, je suis obligé vis-à-vis de lui. De même, le droit privé approfondit cette notion d'obligation dans le cadre du contrat : le contrat *oblige* un débiteur à son créancier. Le débiteur doit s'acquitter d'une obligation : il a la responsabilité de livrer le bien ou d'effectuer le service prévu dans le contrat. Il s'agit d'un sens très courant de la responsabilité, d'un sens que nous rencontrons quotidiennement, entré dans le langage courant : je suis responsable d'une chose pour laquelle je me suis engagé juridiquement ou moralement (l'aspect moral de l'obligation semble être un prolongement ou une analogie vis-à-vis du sens juridique).

Mais si la responsabilité suppose une obligation contractuelle ou morale, il faut immédiatement remarquer que l'obligation n'est que le truchement d'un engagement et d'un *acte*. Il semble que cette notion d'acte est centrale lorsqu'il s'agit de parler de « responsabilité ». Notion dérivée du terme latin *responsum*, la responsabilité signifie initialement « répondre de... » au sens de « se porter garant de... ». La réponse qui m'incombe est une réponse vis-à-vis de mes actes : cela signifie que je suis responsable des actes que je pose. Tout agir, en ce sens, suppose une responsabilité, morale ou juridique. Supporter l'acte que nous posons suppose, en conséquence, d'assumer les conséquences de cet acte : étant responsables de l'acte, nous devons nous attendre à être identifiés à la cascade d'effets engendrés, qu'ils soient bons ou mauvais. Lorsque les conséquences sont mauvaises, la personne responsable sera condamnée, soit socialement soit juridiquement (l'acte pourra être considéré comme un délit pénalement répréhensible).

Le contexte moral et juridique dans lequel se pose l'action doit supposer un troisième terme fondamental dans l'équation de la responsabilité ; car si la responsabilité, dérivée de l'acte, entraîne une réponse (bonne ou mauvaise), alors il faut interroger cette réponse. Il ne peut y avoir de réponse que dans l'espace du dialogue. Cette dimension dialogique de la réponse (et donc de la responsabilité) implique que celle-ci est toujours

réponse à *l'autre*, en un premier sens. C'est bien parce que je suis pris dans un jeu de regards avec l'autre que mes actes ont des conséquences, d'autant plus lorsque ces actes peuvent avoir une conséquence sur cet autre. La responsabilité ne serait plus à entendre comme responsabilité vis-à-vis de moi-même mais vis-à-vis de l'autre, et on pourrait sans peine imaginer, en ce sens, un état de nature dans lequel le jeu de la responsabilité n'aurait plus cours puisque l'homme se retrouverait seul. Sans l'autre, pas de responsabilité. L'autre semble désormais apparaître comme un absolu, comme un indépassable, comme la condition *sine qua non* de mon existence, puisque l'état de nature que nous évoquions n'est à entendre qu'au sens d'une pure fable philosophique. L'homme est nécessairement un être social, un être en rapport avec l'autre : acception antédiluvienne qu'Aristote a pu définir dans sa *Politique*. Or, au-delà de conceptions politiques, l'Autre en tant qu'absolu, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'absolument autre que moi doit être approché de façon plus moderne, ou plus éthique.

Une définition s'impose, car on ne peut pas encore comprendre l'important du concept s'il n'intervient que dans le simple contexte politique, contexte au sein duquel la problématique n'est qu'une approche du régime. Le domaine de l'éthique nous permet de mieux comprendre l'épaisseur de l'Autre, et Emmanuel Levinas, pour qui le concept fut en quelque sorte son « fer de lance », supportera notre propos. L'Autre est, en droit, la source de toute signification : l'Autre est autrui, c'est-à-dire « l'autre homme ». C'est une banalité qu'il convient d'immédiatement rectifier. En réalité, autrui ne peut pas véritablement m'apparaître comme un autre homme, puisque cela reviendrait à définir cet Autre qui m'apparaît comme un autre moi-même. Une telle définition est nécessairement viciée puisqu'il est bien impossible de définir l'altérité comme « mon altérité » : je ne peux pas prendre position vis-à-vis de l'autre, le définir comme un autre homme, puisque je ne parle que de ma position propre, depuis ma singularité absolue. Or, si autrui se donne à moi comme un autre que moi, c'est qu'il est une altérité absolue, de la même façon que ma propre singularité est absolue vis-à-vis de lui : le propre de l'Autre, c'est qu'il est l'incomparable.

De plus, autrui est celui dont je fais l'expérience, autrui est celui que je rencontre : ainsi, à travers cette expérience d'autrui, il convient de remarquer que mon *ego*, mon moi, est nécessairement *humilié* vis-à-vis d'autrui, son intentionnalité est désarçonnée -pour parler en phénoménologue. Cette absoluité de mon être singulier, telle que nous avons pu l'entrevoir plus tôt, doit immédiatement être nuancée à la lumière de cette révélation. Mon moi n'est plus tant absolu, c'est-à-dire « libre », puisque l'essence de mon rapport au monde est tout entier programmé par la rencontre existentielle de l'Autre : le commerce que j'entretiens avec l'autre doit donc être caractérisé comme une relation éthique puisque le *je* existe relativement à un *tu*. Je ne suis **qu'en tant que** je suis tourné entièrement vers autrui. Dès lors, en quel sens pourrions-nous être responsables vis-à-vis de l'Autre ?

La définition de la responsabilité doit être nécessairement élargie. Autrui n'est pas seulement « celui à qui l'on parle », bien qu'il garantisse la source du langage ; autrui est bien plutôt et surtout celui qui s'expose à moi dans le sens le plus précaire de l'exposition. L'Autre en tant qu'autre ouvre pour moi la dimension de l'éthique et de la responsabilité puisque son exposition a le caractère du dénuement extrême et sincère. En ce sens, autrui n'est pas seulement l'Autre (il le reste bien entendu), mais il est aussi « mon prochain » : prochain à la fois parce qu'il est absolument autre, mais aussi

prochain dans la relation de proximité que nous entretenons. A la fois proche et exposé, autrui ouvre pour moi « l'appel au meurtre », qui est une expression de Levinas. Or, l'expérience quotidienne nous enseigne que cet appel au meurtre n'est que peu entendu, ou plutôt peu exécuté : comme pourrait-il donc être si criant. C'est que, dit Levinas, cet appel au meurtre est si radicalisé qu'il se retourne au sein du moi en *responsabilité pour autrui*. Ainsi, alors même qu'autrui me laisse entrevoir la possibilité de sa réification, c'est ce même autrui qui, par une métamorphose occulte et imperceptible, m'oblige vis-à-vis de lui, me persécute. Levinas ira jusqu'à parler d'une « responsabilité d'otage » (*L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 177) : nous sommes pris on otage par autrui qui nous impose notre responsabilité. Et ce caractère de possession du moi par autrui est gouverné par son visage : le visage d'autrui l'exprime dans sa singularité, donc dans son absolue altérité vis-à-vis de moi.

Autrui est exposé face à moi, c'est ce face-à-face qui ouvre le champ de la responsabilité, le champ éthique dans lequel nous évoluons. Ce Visage vulnérable de l'autre m'en rend responsable : non seulement vis-à-vis de mes actions, mais surtout vis-à-vis de ses souffrances et de sa pauvreté. Selon Levinas, ma responsabilité est *en-deçà* de moi-même : je suis obligé à l'égard d'autrui des actes que je peux commettre, certes, mais je suis aussi responsable de ses fautes et de ses propres souffrances. C'est en cela que notre responsabilité est nécessairement prise en otage par autrui. Le moi est donc l'accusé qui doit répondre d'actes qui n'a pas commis, de souffrances qu'il n'a pas engendrées. Cet engagement à l'égard de l'Autre prend place en dehors de tout engagement du moi, en dehors de tout choix. Je ne peux pas tant répondre de mes actes que répondre de la vulnérabilité et des souffrances d'autrui : son altérité répugne à ma singularité de prendre sa place, de revêtir sa peau. L'impossibilité de se mettre à la place de l'autre condamne l'*ego* à souffrir sa position intersubjective d'*alter ego*.

Ainsi s'opère une inversion : la vulnérabilité de l'autre devient vulnérabilité du sujet dans l'espace de cette prise en otage. Et Levinas d'ajouter : « dès la sensibilité, le sujet est *pour l'autre* » (*Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 1987, p. 105). La responsabilité surgit en l'homme en rectifiant sa liberté prétendue : thèse présente très tôt dans la pensée de Levinas car on trouve déjà l'idée d'un « virement de la liberté (...) en responsabilité » (*De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 1973, p. 136). Notre moi, qui représente notre commencement absolu, est déjà débordé par ce soi, alors même que rien ne semble le précéder. Plus qu'un débordement, le soi encombre le sujet : le moi a à être soi, il est déterminé par cette nécessaire injonction à être. Mais cette première responsabilité de soi (que Levinas n'hésite pas à nommer « souffrance » - *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1985, p. 56) est alourdie par la responsabilité *pour autrui*. La souffrance de soi se transpose à l'autre et devient souffrance *par l'autre* : ma responsabilité à l'égard d'autrui qui me pousse à répondre de sa souffrance devient un véritable *pathos*. Je souffre de l'autre, je souffre par l'autre : voici l'étendue de la responsabilité que nous venons de dégager. Le sujet est sujet à toutes les souffrances : il est responsable des autres, le monde semble reposer sur ses épaules. Levinas confirme cela : « le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers - responsable de tout. L'unité de l'univers est ce qui m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, La Haye, 1974, p. 147).

Mais comment tenir une position si radicale, comment supporter l'insupportable d'une

telle existence ? Selon Levinas, il convient d'accepter cette existence à la limite, non parce qu'elle semble en mesure de détruire le moi, mais bien plutôt parce qu'elle en est l'exaltation. Thèse paradoxale, mais il nous comprendre cette exaltation à travers le prisme de cette souffrance de soi par l'autre. En effet, c'est parce que nous endurons la souffrance de l'autre que nous entrons dans une relation *humaine* avec autrui : la souffrance est aussi un don de soi, la souffrance est en même temps l'offrande de sa souffrance et donc de son endurance. La souffrance dont le moi est responsable ne serait plus en ce sens un souffrir par l'autre mais un souffrir pour l'autre : « s'offrir – pour souffrir et pour donner » (*Ibid.*, p. 134). Tout se passe comme si cette bonté de l'offrande, cette bonté de la souffrance vide le soi de sa substantialité au profit de l'Autre. L'offrande est nécessaire, explique Levinas, puisqu'elle répond symétriquement au dénuement de l'autre tel qu'il se donne à moi (voir *Totalité et infini*, 1961, p. 190) : la responsabilité vis-à-vis d'autrui est érigée comme une réponse à son appel. Cette impossible transposition du soi à l'Autre, impossible dans sa totalité ou dans sa positivité, induit la traduction française de la responsabilité depuis le *responsum* latin : celui à qui je réponds (dans le dialogue) est aussi et plus originairement celui *de qui je réponds* (dans la souffrance, dans la responsabilité).

Ainsi, il semble que la responsabilité soit complète : elle cristallise à la fois la relation du sujet avec son agir et sa relation nécessaire et originaire avec l'altérité pure.