HAL
open science

Corps et Compassion

Emmanuel Housset

To cite this version:

Emmanuel Housset. Corps et Compassion. 2019. hal-02151191

HAL Id: hal-02151191

https://normandie-univ.hal.science/hal-02151191

Preprint submitted on 7 Jun 2019

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Emmanuel Housset

Université de Caen Normandie

Identité et Subjectivité

Corps et Compassion

Strasbourg, le 8 mars 2010

Le phénomène de la compassion semble être devenu une dimension fondamentale de la vie sociale et même de la vie professionnelle : on exige parfois d'un juge qu'il fasse preuve de compassion et pas simplement de justice, des manuels d'éthique médicale recommandent aux médecins une capacité de compassion et pas uniquement une compétence et enfin, d'une façon plus générale, il est demandé à chaque citoyen de compatir et pas seulement d'avoir des positions politiques. Or ce qui semble être une évidence, à savoir que pour être homme il faut être aussi capable de se mettre à la place d'autrui, de comprendre ce qu'il éprouve et de partager en quelques sorte ce qui lui arrive, pose de très grave difficultés non seulement sur la nature exacte de la compassion, mais également sur sa possibilité. La question devient encore plus obscure quand la compassion est posée comme un simple fait établi, y compris dans la vie animale, quand on montre qu'un chimpanzé délaisse ses occupations pour venir réconforter un congénère molesté lors d'une rixe[1]. Le danger assez clair ici de l'anthropomorphisme reconduit au problème de l'accessibilité de l'expérience animale : comment accéder à cette expérience animale depuis notre humanité sans y projeter notre humanité ? Ce simple exemple conduit au cœur du phénomène tout à fait paradoxal de la compassion qui doit consister à se mettre à la place de l'autre sans pouvoir être autre que soi et sans devoir nier l'altérité de l'autre, c'est-à-dire sans projeter sur l'autre sa propre sensibilité. La compassion pose donc à la fois un problème éthique et un problème théorique.

1. Un problème éthique d'abord. Un homme dépourvu de toute compassion ne partagerait pas la nature humaine et il serait donc dans une solitude radicale. Il n'aurait ni prochain, ni communauté et serait ainsi l'expression même de la violence. En outre cette violence il l'exercerait également sur lui-même en étant

[1] Voir Frans de Waal, *L'Age de l'empathie, leçons de la nature pour une société solidaire*, éditions Les liens qui libèrent, 2010.

par exemple un juge impitoyable de lui-même. L'absence de compassion non seulement semblent rendre impossible l'être-ensemble des individus comme des communautés, mais elle rend également impossible l'être soi. Ainsi de nombreuses philosophies ont vu dans la compassion (ou encore la pitié, l'empathie, la sympathie, sans distinguer pour le moment ces termes) le fondement de la communauté. L'idée d'une communauté de sentiment et pas seulement de raison comme fondement du sens moral est très présente dans la philosophie anglaise (Shaftesbury, Hume, Hutcheson, Adam Smith) dans la philosophie allemande (Schopenhauer) ou dans la philosophie française (Rousseau). Pour citer un auteur récent Hermann Cohen fondateur du néokantisme voit dans la pitié un état actif qui met en mouvement la volonté et qui médiatise le rapport à l'autre dans la mesure où elle permet de comprendre l'autre comme un *Mitmensch*, comme un compagnon d'humanité. Même si la pitié ne doit pas être le mobile de l'action, elle est ce qui pousse à agir, car par elle l'autre n'est pas vu comme un simple congénère, mais comme celui dont je suis indissociable[2]. Cependant, d'un autre côté, l'expérience enseigne que la pitié peut être dangereuse et irrationnelle, et en philosophie la pitié a souvent également une très mauvaise réputation. On reproche à la pitié de demeurer un sentiment et donc d'être peu définissable et peu rationnelle. Le sentiment est rarement objectif et ne permet pas de discerner le bien et le mal. Les bons sentiments en général et la pitié en particulier conduisent souvent à faire le mal, et c'est pourquoi la pitié ne peut exercer une autorité en morale. La philosophie dénonce la pitié comme extrêmement dangereuse, car elle prétend nous faire agir de façon juste en faisant l'économie de toute réflexion, de toute écoute de la raison. Il faut ajouter que la pitié est incontrôlable et excessive : elle peut nous faire compatir au pire des criminels simplement parce qu'en vertu d'une situation particulière nous éprouvons de la sympathie pour lui. Les criminels semblent parfois si gentils. Inversement, la pitié peut être absente tout simplement parce que là encore d'une façon contingente nous ne sommes pas émus par le malheur d'autrui. Notre capacité à être sans pitié, indifférent, est parfois aussi étonnante que notre capacité à être pris par le feu de paille de l'émotion, et on peut être conduit à penser qu'elle ne possède aucun pouvoir de discernement propre.

2. Un problème théorique ensuite. Le philosophe ne peut pas se demander comment la compassion a lieu sans se demander également si elle est tout simplement possible. Si on se donne comme définition nominale de départ que la compassion est la capacité à ressentir les sentiments d'un autre homme, on peut douter de sa possibilité. Est-il vraiment possible de sentir ce que l'autre ressent comme il le ressent ? Est-il possible d'entrer ainsi dans la subjectivité d'autrui pour se mettre à sa place ? Autrement dit, que signifie exactement « se mettre à la place de l'autre », car dans sa signification habituelle cela conduit à une négation de l'expérience d'autrui. Si l'autre me devient transparent, si je peux accéder

[2] Voir l'ouvrage de Sophie Nordmann, *Du singulier à l'universel, Essai sur la philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 2007, p. 164 et sv.

directement à son intimité, sans qu'il conserve comme dit Montaigne une arrière-boutique, alors il ne se donne plus comme une autre subjectivité puisqu'il est tout simplement moi-même ou du moins une possibilité de moi-même. Husserl a fait de cette difficulté le thème central de la cinquième des *Méditations cartésiennes* dans laquelle il tente de montrer en quoi l'expérience d'autrui est à la fois directe et indirecte. Pour que l'expérience d'autrui ne demeure pas une expérience muette, Husserl met en évidence une intentionnalité médiate pour tenter de décrire une expérience de ce qui pourtant demeure inaccessible. C'est une expérience par analogie qui permet de comprendre que le corps qui est devant moi porte aussi une vie et qu'il se donne comme une chair. Le corps d'autrui est l'indication de ce qui me demeure à jamais inaccessible. Sans pouvoir exposer ici les longues analyses de Husserl, il suffit de souligner qu'elles veulent montrer qu'une expérience d'autrui est possible sans que le chemin de moi à l'autre soit simplement le chemin de moi à moi-même. Bref la substitution au sens naïf de vivre ce que l'autre vit est impossible, mais une autre substitution est possible, simplement analogique et imaginative, qui permet d'expérimenter que l'autre éprouve d'une façon unique le même monde que moi. C'est bien parce que l'autre est une autre chair qui ne sera jamais la mienne que je peux former avec lui une communauté de sujets. La question du corps est donc décisive car il n'y a pas d'être-ensemble qui soit désincarné. Toute communauté est un corps à corps, le rapport d'un corps sensible à un autre corps sensible. C'est ce qui permettra à Merleau-Ponty dans les notes de travail du *Visible et l'invisible* de donner une signification très élargie à l'empathie : mon corps étant fait de la même chair que le monde, l'empathie devient le mode originaire d'accès à l'être dans lequel nous sommes. Dans une perspective proche le poète Yves Bonnefoy parlera d'une compassion pour les choses[3].

Il est impossible de dissocier ce problème éthique et ce problème théorique, puisque la question de l'accessibilité d'autrui conditionne celle de mes devoirs envers lui. La compassion n'est pas une identité entre moi et autrui, mais une proximité de ce qui demeure insaisissable directement, et c'est pourquoi elle vit à la fois de l'identité et de la différence propres au corps à corps. En effet, la compassion dit notre humanité quand elle est une attention à la singularité insubstituable du prochain, quand elle ne regarde pas l'autre homme seulement comme un exemplaire particulier de l'espèce humaine, mais comme une singularité absolue, comme une histoire unique qui ne se compare avec aucune autre. Le respect de l'homme comme mon semblable, comme partageant avec moi la dignité de tout être humain, demande déjà une écoute de la raison, mais il n'a pas besoin de la compassion. La compassion n'est pas nécessaire à la reconnaissance de l'autre homme comme une personne au sens kantien, mais elle est indispensable à la rencontre d'une autre singularité spirituelle : sans elle l'autre homme demeure pour moi une idée, une fonction, un rôle, et il se donne donc comme une essence générale particularisée par sa place dans le monde humain. Or il n'y a pas de

[3] Voir *La vérité de parole et autres essais*, Paris, Folio/Essais n°272.

compassion pour l'homme en général, mais uniquement pour une autre chair, qui dans sa sensibilité unique à la fois m'est proche et me demeure toujours lointaine. La vraie compassion est une proximité qui ne supprime pas la distance entre deux intériorités, parce que compatir ce n'est pas saisir l'autre comme un *alter ego,* mais c'est entendre ce que sa sensibilité a d'unique et en même temps d'incommunicable. De ce point de vue, si la pitié peut être la source d'un respect, il s'agit d'un respect plein de pudeur, de retenue, qui cherche également à écouter la singularité de l'autre homme sans le réduire simplement à un semblable. Tel est le nouveau paradoxe de la pitié : elle est une communication qui loin de supprimer la séparation des intériorités présuppose au contraire cette séparation, puisqu'il n'y a pas de coexistence véritablement humaine sans une reconnaissance de cette altérité. En conséquence la compassion n'est pas le résultat d'un raisonnement, d'une comparaison entre moi et l'autre, mais elle est le mode même de l'expérience authentique de l'étranger, elle est la façon dont je suis jeté, parfois malgré moi, dans l'expérience de mon être-avec autrui : elle me prend plus que je ne la produis. Autrement dit, la vraie compassion n'est pas un choix raisonné, mais la façon dont j'ai déjà répondu à la présence de l'autre homme. En elle je suis à la fois au plus intime de moi-même et exposé à une altérité radicale, à une transcendance radicale. Dans cette expérience le prochain n'est pas un objet de spectacle, mais celui qui me saisit dans la communication immédiate d'un sentir et qui me met en demeure de répondre de lui avant toute application d'une règle d'égalité ou de réciprocité.

La compassion comme expérience impossible

Pour tenter de comprendre la nature de la pitié, il est nécessaire de mieux élucider encore cette pitié dangereuse, pour reprendre le titre d'un célèbre roman de Stephan Zweig, dans la mesure où cette mauvaise pitié ne rend pas possible un respect, mais est l'expression d'un mépris. De Sénèque à Spinoza jusqu'à Kierkegaard la philosophie a souvent décrit cette soi-disant pitié qui n'est que la forme de notre égoïsme, mais il revient tout de même à Nietzsche d'en avoir donné la critique la plus complète. La critique continue de la pitié chez Nietzsche est liée à la critique du « moi » : notre être déborde ce prétendu « moi », car notre conscience est trop étroite pour saisir tout ce qui se passe en nous, notamment nos instincts. Ainsi, l'isolement lié à la volonté de possession de soi donne l'illusion que c'est le moi qui produit la pensée, alors que c'est plutôt la pensée qui se produit en moi, dans la mesure où elle n'est pas seulement une intention de la conscience, mais également un état du corps. Rompre avec cette illusion d'un moi substantiel conduit se libérer aussi de la morale traditionnelle centrée autour du moi et qui sous l'apparence du désintéressement est une expression de l'égoïsme. La critique radicale de la compassion dans l'œuvre de Nietzsche est une critique du christianisme compris comme un idéalisme populaire, et c'est pourquoi Nietzsche oppose, l'amour du prochain et l'amour du lointain. Dans cette critique de la compassion il s'agit pour Nietzsche de dénoncer la réduction du sentiment en général et de l'amour en particulier à la seule dimension subjective, et pour cela il cherche à attaquer le christianisme en son centre, à savoir la définition de l'amour. La force des analyses de Nietzsche est certainement de refuser une opposition trop simpliste de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'amour de soi et de l'amour d'autrui, qu'il attribue à tort au christianisme, afin de réévaluer le corps.

Nietzsche veut montrer que la compassion n'est ni un bien « en soi », ni un mal « en soi », mais qu'elle est mauvaise quand elle affaiblit la puissance et bonne quand elle l'intensifie. Dans les paragraphes 132 à 136 d'*Aurore* Nietzsche se livre à une critique systématique des morales de la pitié de Schopenhauer et de Stuart Mill comme « derniers échos du christianisme dans la morale ». En effet, celui que Nietzsche nomme « l'homme irréfléchi », qui peut être aussi bien l'homme de la rue que le philosophe, croit qu'il agit seulement par compassion quand il sauve quelqu'un de la noyade ou quand il soulage la douleur d'un malade, mais en fait il ne pense qu'à lui. Nous agissons souvent soit par peur de la honte (qu'aurait-on dit de moi si je n'avais rien fait), soit par peur de notre fragilité (je soigne cette douleur de l'autre parce que je ne la supporte pas), soit encore pour la gloire de jouer à l'homme fort, au sauveur (je suis un bienfaiteur de l'humanité). Il est tout à fait sensé d'attaquer comme Nietzsche le fait la possibilité même de la com-passion (*Mit-leid*), car en fait il n'y a aucune souffrance commune. On peut soutenir que la compassion vise seulement à se libérer de sa souffrance personnelle : on réagit à la souffrance d'autrui par un acte de désintéressement pour se libérer de sa propre souffrance liée au spectacle pénible que l'autre nous donne. Finalement dans la compassion, c'est à l'autre homme que je ne pense pas, puisque je ne pense qu'à moi : j'ai plaisir à moi-même dans l'acte d'aider l'autre et l'autre n'est que l'occasion de ma propre satisfaction. Ainsi, dans cette mauvaise compassion il n'y a ni partage de la souffrance, ni lucidité sur l'autre : la compassion rend aveugle et plus encore elle est suspectée d'être une volonté de ne pas voir. L'éloge de l'homme sans pitié dans *Aurore* doit se comprendre comme la critique de l'attendrissement sentimental qui n'est qu'une autre forme de l'égoïsme.

La compassion peut alors être comprise comme le plus grand danger, puisqu'elle se révèle être l'inverse de ce qu'elle prétend être : elle est l'expression du mépris, le souci de diminuer la valeur et la volonté de l'autre homme, et ainsi les « bienfaiteurs » peuvent être plus dangereux que les ennemis[4], car ils nous privent de l'épreuve même de notre liberté, qui passe par l'endurance de nos souffrances et de nos malheurs. De ce point de vue, la religion de la pitié trouverait sa source dans la religion du confort, qui conduit à ne pas faire l'épreuve de la souffrance et qui cherche à la considérer toujours comme mauvaise. Dès lors, à l'idéal chrétien du compatissant, Nietzsche oppose l'idéal du médecin : « Mais celui qui veut, d'une manière ou d'une autre, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce sentiment (la compassion), - il le paralyse régulièrement au moment décisif et annihile son savoir et sa main habile et secourable [5]». Le médecin est ici le modèle de l'homme noble, qui non seulement ne veut pas humilier, mais qui en outre souhaite vraiment agir pour soulager. Au contraire, le compatissant prend d'une certaine façon plaisir à la souffrance d'autrui, car il y trouve la source de son propre pouvoir[6].

---

[4] Voir *Le gai savoir* §338.

[5] *Aurore*, §134.

[6] Dans cette dévaluation de la pitié Nietzsche ira jusqu'à dire que la compassion est une haine des hommes et il écrira dans le §7 de l'*Antéchrist* que « la pitié c'est la pratique du nihilisme » : elle est dangereuse pour l'espèce comme pour l'individu qui peut soit tomber dans la mélancolie, soit en faire la matière de son bonheur en affirmant sa supériorité.

Contre cette pitié dangereuse, nihiliste, contre cette sympathie émotionnelle qui s'est incorporée en nous au fil des siècles, à tel point qu'elle est devenue une seconde nature, Nietzsche envisage la possibilité d'une autre pitié, d'une pitié des forts. Alors que la pitié traditionnelle est liée à notre faiblesse et à notre lâcheté[7], la pitié de l'homme fort, dont le médecin est encore une fois le modèle, serait une pitié sans pathos. Alors que la pitié chrétienne est décrite par Nietzsche comme manquant de pudeur et comme se limitant au prochain, « notre pitié, dit Nietzsche, est une pitié supérieure qui voit plus loin[8] ». Il ajoute dans un autre texte : « J'aime la pitié qui se dissimule sous une dure écorce : j'aime la pitié au nom de laquelle on se casse une dent[9] ». Il écrit encore : « J'aime celui qui est si compatissant qu'il fait de sa dureté sa vertu et sa divinité[10] ». Nietzsche se livre à une destruction de la *caritas* qui serait l'ennemi de la vie : « La compassion, la *caritas*, en permettant aux déprimés et aux faibles de survivre et d'avoir une postérité, vient contrarier les lois naturelles de l'évolution : elle accélère la décomposition, elle détruit l'espèce, - elle *nie* la vie[11] ». A l'amour chrétien de la compassion, qui est un amour des faibles pour les faibles, Nietzsche oppose le surhomme, qui est l'homme au-delà du nihilisme et qui peut aimer au-delà de la compassion. Ainsi Nietzsche libère d'une fausse représentation de la compassion en montrant qu'elle ne consiste pas dans l'idée naïve de se mettre à la place de l'autre et qu'elle vit de la distance.

Compatir une tâche d'incarnation.

Sans reprendre la philosophie du corps de Nietzsche, il est essentiel de montrer comment la compassion n'est pas le nihilisme, mais au contraire ce qui peut le nier, dans la mesure où elle est cette proximité à l'être et en particulier à l'être d'autrui. L'autre homme n'est pas devant moi comme un autre exemplaire de l'espèce humaine, il n'est pas non plus l'individu qui s'efface plus ou moins derrière son rôle, mais il est cet être unique qui sollicite mon action ou au moins ma présence. En cela l'homme n'est pas un pur esprit et c'est bien tout entier, âme et corps, qu'il peut dans la compassion faire l'expérience de l'autre. Or cela signifie également que l'homme ne se donne pas son unité par lui seul mais seulement en étant ouvert à ce qui n'est pas lui. En effet, l'homme est par essence sensible et la compassion n'est que le développement de cette capacité à sentir par la grâce de la rencontre. Loin d'être un simple ersatz pour ceux qui ne peuvent pas pleinement consulter la raison, la compassion prend maintenant la signification générale d'une attention qui ne juge pas et qui ne me fait pas la norme de toute chose, puisqu'elle est une capacité à se laisser saisir et transformer par autre chose que soi. Ainsi il est possible d'avancer qu'il n'y a pas de reconnaissance de son devoir effectif sans une telle proximité charnelle qui fait de moi une question : qui suis-je face à cette souffrance, suis-je celui qui d'une façon ou d'une autre va y répondre ou bien suis-je celui qui va détourner la tête ? L'expérience paradoxale de la compassion montre que seul ce qui est affectif est effectif et qu'un devoir qui serait délié de toute épreuve de compassion demeurerait purement formel, sans force, sans ardeur, et finalement indifférent à son objet.

---

[7] Voir *Aurore*, §142.
[8] *Par-delà bien et mal*, §225.
[9] *Fragments posthumes* novembre 1882- février 1883, n°91.
[10] *Ibidem*, 5[17]. Voir aussi 4[114] et 5[1].
[11] *Fragment posthumes,* 1887-1888, 11[361].

Autrement dit, sans le corps à corps de la compassion le devoir demeure une conformité extérieure dans laquelle on n'est pas véritablement pris par ce que l'on a à faire. Dire la vérité est un devoir absolu, mais la dire sans compassion, c'est-à-dire sans être attentif à celui à qui on la dit et à sa capacité de l'entendre, cela peut devenir une violence.

Entre la pitié dangereuse décrite par Stéphan Zweig et la pitié impitoyable dont le médecin serait le modèle selon Nietzsche, il est sans doute nécessaire d'envisager une troisième voie : sachant que je ne suis pas le juge d'autrui, sachant que dans ma faiblesse et ma finitude je ne peux pas tout supporter, sachant que l'on ne devient pas soi-même dans la solitude, je peux comprendre que la compassion est cette capacité à être témoin et non spectateur ou juge de l'autre homme. Le témoin est celui qui se laisse transformer par l'autre homme, qui le reçoit à partir de sa fragilité et de sa finitude et qui convertit cette fragilité en force de présence et d'action. La compassion est bien alors une tâche d'incarnation dans laquelle je reçois l'autre comme être sensible sans le réduire à moi, sans en faire une variante potentielle de moi-même. On a pu voir que la question de l'altérité est indissociable de l'existence charnelle et que c'est bien comme sujet charnel que l'autre se donne un autre moi et non pas un autre moi-même et que l'expérience d'autrui n'est pas une substitution au sens naïf du terme. La compassion serait alors en elle-même un acte de compréhension comme mouvement par lequel on se transporte ne l'autre sans que l'autre soit réduit à une simple projection imaginative de soi. On comprend alors que si se mettre à la place de l'autre est une expérience impossible, ce n'est pas parce que l'autre serait trop obscur pour notre pouvoir de connaître, mais parce qu'il est avant tout la liberté d'un avenir.

Le corps à corps de la compassion.

La compassion n'est pas seulement l'une des possibilités de l'homme, mais l'acte par lequel il accomplit véritablement son humanité précisément parce que dans cet acte il ne fait pas que viser un idéal situé dans un lointain indéfini pour au contraire être attentif à la rencontre d'une autre personne en étant présent *pour* elle. Compatir n'est peut-être pas d'abord un acte d'imagination par lequel je tente de me mettre à la place de l'autre, mais c'est plutôt une écoute de l'autre comme membre de la communauté humaine, et cette écoute est sans doute dans sa passivité consentie un acte du corps avant d'être un acte de la réflexion. Ainsi la compassion peut apparaître même en dehors de toute théologie comme la possibilité de souffrir pour autrui, de souffrir de sa souffrance même si on ne peut éprouver sa souffrance. Il est donc possible de dire que la compassion est un recueillement, si on entend par ce beau terme une présence du soi en tant qu'il peut être touché, affecté par l'autre. A partir d'une telle définition de la compassion on mesure combien elle est difficile et à quel point elle n'est jamais une capacité définitivement acquise, un habitus de la volonté. En effet, la possibilité de la compassion est à chaque fois unique car elle ne dépend pas que de moi mais avant tout de la rencontre elle-même, et c'est pourquoi elle exige autre chose qu'une ferme décision de la volonté. Elle suppose une souplesse, une douceur, par lesquelles je m'adapte à l'autre, à sa parole, sans lui fixer de condition, sans détermination *a priori* et sans m'en faire le juge. La compassion n'est donc pas une expérience impossible comme disait

Nietzsche, mais elle est une expérience à l'impossible, c'est-à-dire une expérience au-delà de ce que je peux vraiment me donner moi-même, puisque c'est la présence même de l'autre qui me donne la grâce de pouvoir m'oublier pour être attentif à sa parole. A partir de cette définition de la compassion comme recueillement, le corps lui-même ne se définit plus comme une réalité distincte de l'âme, il n'est pas non plus la chair au sens paulinien du terme, mais il est ce « soi » plus large que le moi, il est ce qui en moi est capable de partager la condition de celui que je rencontre et d'être ainsi passible par un autre que moi.

Levinas va alors pouvoir décrire la responsabilité pour autrui comme une substitution, mais une substitution qui n'est ni une prise en charge de l'autre par sympathie, ni une simple solidarité entre les hommes fondée sur l'appartenance à une même espèce. En aucune manière la substitution au sens de Levinas ne sera le fait de « se mettre à la place de » et il enracine sa réflexion dans le concept théologique de substitution : le Christ ne mourut pas à notre place, mais pour nous et ainsi la substitution qui culmine dans la croix est un acte d'amour personnel. Dans ce texte très difficile qu'est *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui contient la forme la plus achevée de la pensée de Levinas, Levinas écrit que la substitution constitue le sujet en « otage ». Pour bien comprendre le sens de cette expression, il faut saisir que Levinas veut rompre totalement avec une pensée de l'empathie en tant qu'elle demeure liée au primat du « je » et donc à l'idée d'une subjectivité qui se comprend à partir de son essence. Levinas part donc en quelque sorte de l'interdit heideggerien sur la substitution au sens habituel et donc de l'idée de l'insubstituabilité du *Dasein* dans on être pour la mort. La substitution pour Heidegger est un nivellement qui prive l'autre de son ipséité. Néanmoins Levinas va montrer, à partir du concept théologique de substitution, que je n'accomplis mon ipséité que dans la substitution à autrui et en laissant également autrui se substituer à moi. Levinas montre comment l'expérience d'autrui est d'abord cette expérience dans laquelle je me découvre responsable de la liberté de l'autre, ce qui ne veut absolument pas dire être libre à sa place. La substitution dont parle Levinas ne dépend pas de moi et elle précède tout acte volontaire. En réalité je suis institué responsable à partir de l'autre et cette institution ne relève pas non plus d'une décision volontaire de l'autre. Elle a lieu simplement parce qu'il est, qu'il se donne, et que je suis là.

Ainsi avec la substitution au sens d'être pour autrui Levinas veut décrire une relation plus originaire que toute intersubjectivité, puisqu'elle ne présuppose pas l'intersubjectivité mais l'institue. Etre sujet, c'est être otage, c'est être assujetti à une exigence qui ne vient pas de moi. Dans *Autrement qu'être* cette passivité de la passivité est décrite comme un exil dans lequel je subis le poids de l'autre, la charge de son être[12]. La substitution libère de l'indifférence car « moi » (et non « le moi ») se fait patience[13]. La substitution n'est pas l'attribut d'un moi substantiel, mais le fait d'être en souffrance de l'autre, c'est une « passion de soi » et c'est pourquoi elle est la possibilité de surmonter le nihilisme.

« On cherche ici à formuler des notions qui n'ont de sens que dans la relation avec autrui. Et l'on cherche un accès à une notion on ontologique de Dieu à partir d'un certain dés-

[12] Comme le montre Didier Franck dans *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification* (Paris, PUF, 2008, p. 165), c'est le « l'un pour l'autre » qui rend intelligible la Passion du Christ, c'est l'éthique qui explique la Bible.
[13] *Ibid.*, p. 186.

inter-essement ; on cherche une sortie de l'ontologie à partir de la relation avec autrui dans sa différence qui rend impossible l'objectivité (qui implique toujours de contenir un contenu), qui est une responsabilité pour l'autre où le Dire lui-même est comme un supplément d'exposition sans aucune protection. Ce Dire lui-même est une façon de se livrer. Cette façon de se livrer n'est pas le résultat d'un engagement préalable, d'une responsabilité mesurée – mais elle se dit dans le mot otage. Lequel veut dire substitution. Mais substitution non pas comme si « je me mettais à la place de quelqu'un » de telle sorte que je compatisse ; substitution signifiant un souffrir pour autrui en guise d'expiation – laquelle seule peut permettre toute compassion [14]».

Etre soi, c'est être pris par autre que soi. Il s'agit d'une liberté finie car elle n'est pas première. En effet, la substitution consiste à être arraché à soi, à l'ennui du pur rapport à soi dans lequel il n'y a rien de nouveau et qui fait tout tomber dans l'indifférence. La vraie compassion possède alors toujours un acte du corps, car donner a d'abord une signification corporelle : « Donner, c'est donner le pain arraché de sa bouche[15] ». Le « pour autrui » de la souffrance n'est alors en rien une nouvelle dimension de la souffrance qui viendrait s'ajouter, mais elle est intrinsèque à l'épreuve de la souffrance dans la mesure où seul un mortel peut être pour et par un mortel : « Seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par sa souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible[16] ». Ce « pour autrui » de la souffrance ne signifie pas que l'homme ne puisse pas se perdre dans l'enfermement, dans le refus du poids qu'est l'autre, mais cela fonde au contraire la possibilité de la fuite, du refus, de l'enfermement. Comprendre l'ipséité comme le « ne pas se dérober » à la charge qu'impose la souffrance de l'autre, rend pensable l'oubli de soi, l'anesthésie de la fuite ou de l'indifférence.

Toute cette réflexion sur la compassion et sa signification corporelle montre à quel point la compassion est difficile aussi bien à comprendre qu'à mettre en œuvre dans la mesure où elle est indissociable du don. Elle est difficile car elle ne peut pas être un acte de puissance par lequel je me mets à la place de l'autre et me substitue à sa liberté. On a voulu montrer qu'elle est plutôt en même temps un recueillement de l'autre et un oubli de soi et elle nous apprend que l'abandon décrit par les mystiques n'est pas un lointain inaccessible, mais ce que nous pouvons nous efforcer de faire chaque jour.

---

[14] *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 208-209.
[15] *Dieu, la mort le temps*, p. 218.
[16] *Le temps et l'autre*, Paris, PUF coll. Quadrige, 1983, p. 64.