

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Souffrir « entre nous » : isolement et communauté

Suffering « Between us »: Isolation and Community.

Jean-François Rey

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/86>

Référence électronique

Jean-François Rey, « Souffrir « entre nous » : isolement et communauté », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 29 août 2025, consulté le 13 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/86>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Souffrir « entre nous » : isolement et communauté

Suffering « Between us »: Isolation and Community.

Jean-François Rey

PLAN

De la passivité
Le cachot
L'injustifiable

TEXTE

- 1 Que pourrait-on avancer, autrement que par cynisme ou calcul, à l'appui d'une thèse qui soutiendrait qu'une souffrance n'est pas inutile ? Les arguments qui s'y risquent sont tous étrangers aux personnes qui endurent ces souffrances, elles-mêmes et leur entourage. La théodicée en est une modalité théologique : elle vise à mettre hors de cause la bonne volonté divine. Dieu ne peut vouloir la souffrance d'un homme, de sa famille ou de son peuple que pour son bien ou pour punir les fautes des générations antérieures. C'est à repousser de tels discours que Levinas s'emploie dans un article de 1982, repris dans le recueil *Entre nous*¹. La phénoménologie s'est souciée très tôt de la souffrance, notamment lorsqu'elle guidait les philosophes ou les chercheurs en psychopathologie vers la question délicate d'un « enseignement par l'épreuve » (*Pathei mathos*). Elle n'exclut pas les recherches contemporaines quantitatives sur les niveaux de la douleur et son traitement. Toutefois on peut choisir de souligner la proximité entre la philosophie propre de Levinas et les recherches pratiques menées à partir de Ludwig Binswanger jusqu'à la psychothérapie institutionnelle, vivante encore aujourd'hui. C'est pourquoi nous avons choisi de faire entendre l'écho des préoccupations de Levinas dans la pratique des soins psychiques : on peut décrire empiriquement la souffrance comme une « prison » et en extraire tout ce que suggère cette métaphore quant aux pratiques d'accueil, de séjour et de dialogue. Depuis Binswanger, on a repris la distinction indiquée par Hé

raclite entre *idios cosmos* et *koinos cosmos*, traduite en « isolement » et « communauté ». Levinas employait peu, voire pas du tout, la notion de « communauté », mais le texte « La souffrance inutile » conclut une réflexion sur l'ordre interhumain. La souffrance isole : nul ne souffre à ma place si c'est moi qui en suis la proie. Mais je souffre aussi de la douleur qui frappe mes proches : pourquoi mon fils ? Pourquoi lui ? Là s'impose une réflexion sur l'accueil fait à l'entourage et la prise en compte par les soignants des réseaux familiaux et familiaux du patient par les pratiques de soin. Nous proposons d'étudier le rapport de Levinas à ces questions en écho avec une pratique de soins qui n'a pas totalement disparu, mais dont le rapprochement comme les emprunts ou références à Levinas sont fréquents. Nous préférons procéder ici à une étude synchronique. S'il n'y est pas question des recherches contemporaines sur le traitement de la douleur, ce n'est pas par négligence : nous prenons le parti d'éclairer Levinas à la lumière de son contexte. La recherche des traitements médicamenteux de la douleur et de la souffrance psychique, les outils statistiques comme les différentes versions des DSM ne sont pas ignorés, mais nous souhaiterions mettre en lumière une articulation possible entre éthique et clinique.

- 2 Le poète Henri Michaux fait une chute et se brise le bras droit. Banalité de l'accident. Mais, pour Michaux, c'est l'occasion d'observer de près ses transformations, ne serait-ce que celle de vivre avec son côté gauche, à tous les sens du terme. « La souffrance est à part », écrit-il dès les premières lignes. La souffrance est « inassimilable ». Et il conclut la présentation de son écrit par ces mots : « J'aurais voulu, pour ma part, ne pas être tout à fait passé à côté, ne pas avoir souffert en vain. » De la gêne que procure une fracture du bras droit dans la vie quotidienne, on en vient à souhaiter que cette épreuve n'ait pas été complètement inutile. Comme si ce banal accident pouvait au moins avoir servi à quelque chose. Plus récemment, la philosophe Claire Marin, commentant cet essai de Michaux, en tire cette conclusion : « Faire de l'accident une expérience de pensée, une expérience qui donne à penser, c'est convertir cette souffrance en une expérience qui délivre du sens »². L'accident est de l'ordre de l'événement, de la *Tyché*, de ce qui m'arrive. Transformer l'événement en expérience a pu, même, être promu en une des tâches de la philosophie. Quelque chose me tombe dessus : l'annonce d'un cancer par exemple.

L'apprendre, en être informé, c'est un événement. Le vivre, c'est une épreuve. Etymologiquement, on trouve dans « expérience », la racine « per », qui désigne la traversée périlleuse de la mer, (*fahr* en allemand comme dans *Erfahrung* : « expérience »). Quant à l'épreuve, elle est centrée sur moi en tant que je suis mis à l'épreuve. Le mot grec *pathos* vient du verbe *paskein* qui veut dire « éprouver », « endurer », « souffrir » (d'où l'adjectif « pathique ») et qui a généré une floraison de commentaires autour d'une formule d'Eschyle, au début de son *Agamemnon* : « *pathei mathos* », que l'on a pu traduire par « souffrir pour comprendre »³. Echo dans la sagesse populaire de « souffrir rend la raison au fou » (Hésiode) : « ça t'apprendra », disait-on parfois aux enfants. Mais que nous apprend la souffrance ? Quel est le sens de cet apprentissage ? Agamemnon doit livrer bataille au siège de Troie, mais sa flotte ne peut prendre la mer faute de vents. Seul le sacrifice de sa fille Iphigénie décidera les dieux à souffler les vents. En ne reculant pas devant ce crime, comparable aux autres crimes qui frappent la famille des Atrides, Agamemnon s'expose à être lui-même assassiné. Rien dans cette chaîne du destin n'atténue la douleur d'Agamemnon : son destin ne lui est pas excuse. S'il souffre, il ne sera pas consolé, mais renvoyé, sinon à un « tu comprendras plus tard », du moins à « quelqu'un comprendra plus tard ».

- 3 Dans la vie d'une personne qui a traversé une épreuve telle qu'une longue maladie, physique ou psychique, y-a-t-il une part d'apprentissage ? Il y a un savoir de soi-même sur soi-même qui se met en place, avec l'aide d'autrui, aide médicale ou aimante, amicale. La seule crainte que l'on puisse formuler, c'est la leçon de morale doloriste telle qu'elle était délivrée dans les hospices, cliniques et hôpitaux dont le personnel infirmier était constitué de bonnes sœurs catholiques jusqu'à l'après-guerre. Si l'on parle d'épreuve, c'est parce que Dieu nous fait la grâce de nous éprouver. Le bon chrétien ne souffre pas pour rien puisque c'est sa foi qui est mise à l'épreuve : il ne peut douter que le salut de son âme est au bout de la traversée douloureuse. Vision dépassée ? Pas sûr : le dolorisme peut endosser des habits neufs, sous le couvert de la « résilience » ou de discours lénifiants sur les attitudes dites aujourd'hui hâtivement « positives ». Nous pouvons aussi envisager ce dolorisme qui pèse sur nous comme une faute, comme la cible ultime de Levinas dans cet article.

- 4 Du verbe *paskein* on déduit aussi tout ce qui est de l'ordre de la passion, du passif et de la passivité. C'est véritablement à partir de Husserl que l'on commence à prendre en compte la passivité en un sens extra moral⁴. Est passif ce qui appartient au moi sans pour autant être un acte du moi, venir de lui. Or Husserl avait défini le cogito comme l'acte par excellence. Pour lui, *cogito* équivaut à « J'opère un acte de conscience ». Actif, l'ego, pour Husserl, est toujours, aussi, passif en deux dimensions : l'affectivité et la réceptivité. La passivité, comme l'établissent les textes consacrés à la « synthèse passive », recouvre tout le champ de la pré-donation. La conscience elle-même est passive. Le pouvoir de constitution de la conscience est destitué. Husserl annonce la fin de l'actualisme pur de l'intentionnalité kantienne de la conscience : la spontanéité et l'activité sont débordées. Il y a une synthèse passive qui ne se laisse pas réduire à une opération synthétique de l'entendement. Il y a des représentations passivement intentionnelles, liées par association, des synthèses que le moi n'a pas fondées activement. À côté de la synthèse catégoriale, il y a place pour une synthèse sensible. Toutefois pour Levinas il s'agit d'approfondir la passivité comme pâtir pur au-delà d'une synthèse pensée sur le modèle d'une opération de l'entendement.

De la passivité

- 5 Levinas s'inscrit dans cet emploi du concept de passivité au-delà de la vie intentionnelle. Dans *Entre nous*, deux textes vont dans ce sens. Il s'agit de « La philosophie et l'éveil » et de « La conscience non-intentionnelle » à partir, notamment, d'une valorisation de la proto-impression dans la philosophie husserlienne du temps⁵. Dans le premier de ces textes, Levinas demande : « La vivacité de la vie doit-elle s'interpréter à partir de la conscience ? ». L'*erleben* n'est pas une conscience confuse, obscure. L'*Erlebnis* (le vécu) n'est pas qu'un moment de la pré-objectivation⁶. C'est Levinas qui, de son côté, noue la passivité à la souffrance et au temps. Il s'agit de décrire une situation où la conscience, privée de liberté de mouvement dans le temps où la souffrance immobilise le corps du patient, maintient, cependant, une distance avec celle-ci. C'est une patience à l'égard du présent, ultime forme de la passivité. Une ultime résistance qui vise la maîtrise à l'intérieur même de ce qui m'affecte : « la patience extrême devient la maîtrise extrême », écrit-il dans *Totalité et Infini*⁷. La souffrance n'est

pas une donnée comme les autres : ce qui la distingue et l'isole, en même temps, c'est cela même qui fait qu'on ne peut pas l'assumer. C'est son « excès » d'être réfractaire à la synthèse. La souffrance est la manifestation du refus opposé au rassemblement des données en un « ensemble sensé ». La souffrance refuse le sens, un sens qui serait porté par une synthèse. Ici on ne prend rien, mais on subit. Levinas va jusqu'à évoquer un « subir du subir » : dans la souffrance, je ne suis pas seulement conscient que je souffre, je fais l'épreuve de la souffrance comme adversité, notion vite débordée. Car, s'il y a *agon* (combat), c'est encore une expérience que Levinas qualifie de « pure phénoménologie », d'une passivité qui ne serait plus l'envers d'aucune activité. Levinas substitue alors le mot « épreuve » à la trop générale « expérience » : « 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. »⁸

- 6 Avec Levinas on va plus loin que la synthèse passive, plus loin que la simple « épreuve ». Si Levinas affirme que le souffrir est un pâtir pur, c'est pour retourner la proposition : ne pas définir le mal par la passivité, mais faire dépendre la passivité du mal. Ce qui permet de glisser facilement du mal subi (de la rage de dents à la souffrance psychique) au mal causé par autrui : existence de ce mal « jusqu'au non-sens ». Tout se passe comme si Levinas négligeait l'enseignement de la souffrance : le pathique est bien un subir pur, mais il ne contient aucun enseignement. La douleur, la souffrance, sont bien, « pour rien », quel que soit le contexte. Passant de la simple douleur à ce qu'il nomme la « douleur-maladie »⁹, dans un mouvement d'emphase, il en vient à évoquer les « êtres psychiquement déshérités, arriérés, diminués dans leur vie de relations et dans leurs rapports à autrui »¹⁰. Rare allusion, chez lui, à une existence grevée de multiples difficultés, directement reliée au cœur de la problématique de l'« entre nous ». Entre la famille, les proches, les soignants ou les éducateurs, la personne porteuse de tels handicaps doit pouvoir trouver un espace, un lieu, où toutes les personnes proches conspirent à lui donner une vie bonne à vivre. Or le monde ambiant (*Umwelt*), c'est d'abord celui que nous leur aménageons. Le préfixe *Um* en allemand a le double sens de « autour » et de « pour ». Conçu et construit pour l'accueil de chacun, ce « monde » ambiant prend la forme de « constellations transférentielles » en acte dans les établissements qui s'inscrivent dans le cou-

rant de la psychothérapie institutionnelle hospitalière. L'élément commun à cette orientation thérapeutique et aux travaux de Levinas peut se lire dans ces lignes de *Totalité et Infini* :

Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement [...]. Le recueillement, œuvre de séparation se concrétise comme existence dans une demeure [...] La fonction originelle de la maison ne consiste pas à orienter l'être par l'architecture du bâtiment et à découvrir un lieu, mais à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie où le "je" se recueille en demeurant chez soi. »¹¹

- 7 Il s'agit là d'une forme de soin psychique qui joue sur la qualité de l'« entre » dans la formule « entre nous ». Bin Kimura, psychiatre japonais récemment disparu, avait bâti toute sa réflexion et sa pratique sur l'« entre ». Le concept central autour duquel s'ordonnent les recherches de Bin Kimura est l'« entre » (*aida* en japonais). Pour lui, ce n'est pas » une simple relation mettant en rapport des existences séparées, mais le lien commun originaire de ces existences multiples »¹². L'être médian (*zwischen*) de Buber, cité abondamment par cet auteur, au même titre que Levinas, ne relie ni ne sépare : il accueille et protège. Il y a beaucoup de ressources ici pour concevoir des lieux de soins, non plus selon des critères relevant de l'hôtellerie, mais selon une logique inventive de trame sous-jacente : distinctivité des lieux et des ambiances. L'« entre » présent dans le titre donné par Levinas en est l'écho. Il est possible de formuler de telles préoccupations à même le travail des équipes infirmières, pour peu qu'on sollicite leurs paroles et leurs questions indissociablement éthiques et cliniques : quelle est la physionomie de l'ensemble qu'elles forment avec les patients et leurs proches ?¹³
- 8 Or, laissée à elle-même sans aucun dispositif de soins et d'accueil, chacune de ces personnes verrait inévitablement le monde se rétrécir et s'indifférencier, comme le montrent les études faites autour des enfants souffrant d'hospitalisme, d'angoisse d'abandon et de dépression anaclitique¹⁴. La souffrance qui est au centre de ce délaissement renforce l'isolement. Elle est celle-là même où Levinas évoque l'absence de tout refuge. Impossible de fuir, de reculer. Il l'évoquait déjà dans *Le temps et l'autre* : « Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à

l'être. Dans ce sens la souffrance est l'impossibilité du néant »¹⁵. Impossibilité du néant, proximité de la mort. Pour en renforcer la densité vécue, il convient d'être attentif à ce qu'en disent psychologues, psychiatres et philosophes : « Mon corps devient, pour moi, une prison dans laquelle je suis enfermé comme je pourrais l'être dans une cellule. » (Erwin Straus). Corps souffrant devenu « cachette de la vie » pour Merleau-Ponty¹⁶, citant un article de Binswanger (1935) où il est question du « repli », de la « retraite » de la vie dans la corporéité¹⁷.

Le cachot

- 9 Quelle est la captivité la plus inexorable ? Pour Henri Maldiney, c'est « la présence aux mains d'elle-même ». Faute d'autrui, ajoute -t-il, « l'être avec l'autre n'a pas lieu », n'a pas de lieu¹⁸. Danielle Roulot, psychiatre, consciente de l'importance de l'« entre » pour la psychiatrie phénoménologique, proposait de l'infléchir vers l'« avec »¹⁹. Pour Levinas, le mal lui-même, qui m'enferme comme dans un cachot, comporte une dimension d'appel. Si le mal est in-assumable, il reste toutefois la possibilité d'avoir recours au médecin, élevé par Levinas au rang de « catégorie anthropologique ». « Pour la souffrance pure, intrinsèquement insensée et condamnée, sans issue, à elle-même, se dessine un au-delà dans l'interhumain »²⁰. Sans que l'on puisse, par abstraction, détacher l'expérience du rapport au monde de celle du rapport à autrui, on peut approcher au plus près de la souffrance psychique en approfondissant le thème de la cachette ou du cachot au moyen d'une analyse de la désolation. Hannah Arendt a introduit la distinction entre la solitude qui, si elle est choisie, peut être vécue sereinement, l'isolement qui est le résultat d'une rupture des libertés et des liens humains par internement ou déportation, et la désolation qui porte aux limites de l'imaginable : destruction systématique de tout lien humain, à l'œuvre dans les camps d'extermination nazis, ou dans les camps de travail sibériens. Sous le nom d'« acosmisme totalitaire », elle décrit l'assèchement de l'élément humain : l'homme devenu superflu et déraciné²¹. La désolation des camps peut aller jusqu'à l'oubli par le déporté de son propre nom selon de nombreux témoignages de rescapés. Là où une cellule isole, je peux y demeurer toutefois, solitude contrainte, qui peut être, dans un autre contexte, solitude choisie. Dans la désolation, au contraire, le monde est un désert. L'individu désolé, c'est l'être séparé aussi bien des autres que de lui-

même. Toutefois la désolation peut être vécue alors même que rien autour de nous n'a bouleversé les travaux et les jours. Bien des traits de la désolation soulignés par Hannah Arendt et d'autres auteurs revenus des camps, se retrouvent dans le vécu de la psychose²². Ils l'étaient de fait dans les asiles d'aliénés où privations et absence de soins ont conduit en France pas moins de 45.000 personnes à mourir de faim entre 1940 et 1944. Mais, si cette « hécatombe des fous » a provoqué un sursaut et engendré des pratiques plus communautaires et résolument plus libres, notamment en France, il n'en demeure pas moins que l'on peut vivre une psychose comme une expérience de désolation. Les établissements de soin qui n'y sont pas attentifs peuvent générer des pratiques et des règlements qui vont renforcer le vécu de la désolation.

- 10 C'est le noyau même de la souffrance psychotique qui nous renvoie à la désolation. La désolation peut nous saisir lors d'un deuil. Le monde est désormais vide : comment va-t-on vivre dans un monde sans autrui qui a cessé d'être l'horizon de ma représentation ? La plupart du temps un deuil a une fin, préparée par un travail inconscient qui se fait en nous. Parfois c'est la mélancolie qui prend le relais d'un travail psychique inabouti et qu'elle va rendre impossible²³. Alors l'isolement que constitue ma douleur sans repos se creuse et m'isole chaque jour un peu plus. Si j'évoque cette expérience, c'est pour montrer les ravages que peut occasionner sur l'entourage la présence du mélancolique. Quand je souffre, j'expérimente le caractère incessible de ma souffrance. Je voudrais en communiquer le vécu, mais très vite les paroles que je prononce creusent encore davantage la séparation. C'est ce que fait la plainte mélancolique. Elle exprime une souffrance extrême, mais cette expression même fait souffrir l'entourage qui s'épuise à tenter de susciter chez le patient un geste de communication, une parole apaisante ou apaisée. Peine perdue ! La personne mélancolique s'enferme dans une position mégalomane où elle se présente à elle-même et à autrui comme le « pire des salauds ». Le mélancolique, bourreau de soi-même, est comme un élu à l'envers. Élu autoproclamé qui s'administre auto-reproches, autopunitions, acharnement de soi sur soi. Le pire des criminels mérite le pire des châtiments. Du fond de la désolation qu'il creuse pour lui-même, il retourne sa déchéance vécue en position qui peut évoquer un « serviteur souffrant ». C'est l'existence tout entière qui se donne à elle-

même comme fardeau à porter. Peut-on, dans ces conditions aider le mélancolique à porter son fardeau ? À l'évidence non. Toute parole, toute invitation, même la plus banale sera rejetée d'un « je ne le mérite pas » absolument décourageant. Parler ici de « cruauté » n'est pas un abus de langage : la plainte mélancolique est bien centrée sur la personne propre, éminemment coupable de tout. Mais toute plainte, y compris dans ce cas-là, est l'écho d'un porter plainte. Selon une formule inspirée de *La généalogie de la morale* de Nietzsche, se plaindre, c'est porter plainte contre un supposé responsable de ma souffrance. À son acmé la souffrance mélancolique ne peut que faire fuir ou décourager l'entourage. L'« entre nous » est mis radicalement à l'épreuve.

- 11 Peut-on sortir de l'enfermement mélancolique ? Souvent, c'est le patient lui-même qui s'administre le châtement qu'il ne peut demander à personne. Une fois la décision du suicide prise, il arrive que le patient, totalement apaisé, téléphone aux amis pour leur dire qu'il ne s'est jamais senti aussi bien. Là le pire est à craindre. La tâche des soignants est d'anticiper le geste fatal. Ils n'y parviennent pas toujours. Mais si on évite le pire, la remontée dans le monde commun signe la sortie progressive (quoique jamais définitive) de l'épisode psychotique. Si le patient, revenu d'un aussi grave épisode, commence à comprendre après-coup ce qui lui est arrivé, son expérience deviendra quelque chose qui donne à penser. Soit on l'ignore et on renforce l'isolement, soit on tente de créer des dispositifs, des petites institutions (groupes, ateliers, clubs) qui pourront permettre au patient de s'insérer dans un tissu social qui lutte contre l'isolement, dans l'établissement et au dehors.
- 12 Comprendre que la souffrance est toujours « pour rien », n'est pas une conclusion, mais une ouverture au problème éthique fondamental que pose ce « pour rien ». C'est, dit Levinas, « le problème éthique inévitable et prioritaire de la médication »²⁴. Pour Levinas, le médecin, en même temps qu'il évoque la mortalité, est une figure d'autrui, et une catégorie « primordiale, irréductible, éthique ». Le médecin n'est pas celui qui soulage, pas plus qu'il n'est celui qui console : ni parent, ni prêtre. Mais si, pour Levinas, il est investi d'une fonction qui excède manifestement son rôle social et sa formation universitaire et professionnelle, c'est qu'il n'est plus un personnage de la comédie hu-

maine (le médecin de famille), mais celui qui est mis pour tous ceux qui relèvent ceux qui tombent : celui qui tend la main.

- 13 Dans « La souffrance inutile », Levinas évoque un traité du Talmud de Babylone où il s'agit de savoir si un homme veut vraiment sortir du cachot de la souffrance. La question posée par le sage venu pour tendre la main est à double entente : « tes souffrances te conviennent-elles ? » D'abord je suis venu pour te tirer de là. Mais le veux-tu vraiment ? Après tout, on peut estimer que le cachot qui nous retranche de la vie est en même temps un abri contre les accidents et les épreuves où elle nous expose. Le Talmud ne parle pas de complaisance somatique ou de bénéfice secondaire de la maladie. Le sens de la question posée est performatif : si le patient montre qu'il ne se satisfait pas de sa condition, alors on lui tend la main. D'où la conclusion quasi proverbiale de cet apologue : « Le prisonnier ne saurait seul se dégager de son enfermement »²⁵.
- 14 Levinas définit la douleur comme une « impasse », un « cul de sac de la vie et de l'être ». C'est le cœur de l'épreuve humaine par excellence. La « douleur morale », expression par laquelle on désignait, au 19^e siècle, la mélancolie, ne peut être surmontée et écartée provisoirement que par l'inclusion d'autrui dans une chaîne, une constellation temporaire ou un ensemble qui relève précisément de l'« entre nous ». La douleur ou la souffrance, apaisée mais indépassable, fait signe vers une « condition condamnée ». C'est, nous dit Levinas, par le mal que se comprend le pâtre. Tendre la main en s'assurant que le patient veut sortir de son état, c'est une bonne formule pour rendre compte du travail clinique au jour le jour. Le « succès » n'est pas toujours au rendez-vous, mais on a appris, parfois à ses dépens, que rien n'est pire que le « prendre par » (*nehmen bei etwas*) que fuyait Binswanger²⁶, tant est délicate la forclusion de la surprise (« Je ne m'attends à rien »), la violence de la prise et la perversion de l'emprise. Le plus courant, dans la vie ordinaire comme dans la psychothérapie, c'est de « prendre au mot » le patient et, par-là, s'assurer sur lui un pouvoir et un savoir dont il ne dispose pas. Cette prise est l'un des aspects de la négation de l'altérité d'autrui : la thématization si souvent dénoncée par Levinas se lit aussi chez Binswanger. Sa conception de l'intersubjectivité, plus proche de Buber que de Levinas, est un rappel bien venu. Prendre par la main est bien un autre régime de prise.

Dans la rencontre avec un patient, l'encontre doit, avec le temps, se muer en accueil, l'en face céder le pas à l'en présence.

L'injustifiable

- 15 Si l'on va plus avant dans l'épreuve vécue par l'entourage, il faut, en outre, faire une critique argumentée du dolorisme. Si ma propre souffrance est, effectivement, « pour rien », elle l'est a fortiori s'il s'agit d'un de mes enfants : pourquoi elle, pourquoi lui ? Il y a contamination, coagulation de la souffrance, du mal et de la faute. Paul Ricoeur faisait remarquer que le même mot, « mal », convient aussi bien au mal commis qu'au mal subi²⁷. Le problème moral de la souffrance, c'est qu'elle n'a pas lieu d'être. Pourtant, pour en atténuer magiquement l'impact, on se prend, par les mots même qu'on prononce, à incriminer une faute (mal commis) qui pourra, soit être » expliquée » par une cause, soit être imputée à un agent (infectieux, épidémique, négligence professionnelle) afin de faire disparaître le scandale. Ricoeur y voit l'occasion d'un élargissement métaphysique de la question : pourquoi ce qui ne devrait pas être existe-t-il ? Il faut résister à la tentation de cet élargissement. Pour s'en éloigner, il faut prendre la juste mesure de la démesure de l'auto-reproche mélancolique ou de la réaction systémique du groupe familial. Mais, pour Ricoeur, il faut s'imposer à soi-même une règle de parcimonie. En d'autres termes, il faudrait compatir sans se laisser dévorer par la demande exorbitante du patient ou de ses proches. C'est, il est vrai, une sagesse déontologique. Le psychiatre Jean Oury employait l'expression de fonction (-1) : écouter sans être là tout entier. Il est nécessaire, dans ce cas, de laisser résonner les mots du patient, ses expressions : le retrait est indispensable à l'apparaître. Le paraître du retrait était, pour Jean Oury, sa traduction pratique de l'*Unverborgenheit* de Heidegger²⁸. Chez Levinas la question se pose autrement : la parcimonie pourrait apparaître comme la « sagesse de l'amour », si l'on sait faire la part des choses entre projection, identification, *hubris*. La délicate interprétation de la notion de « substitution » au contact de la pratique mériterait un examen plus approfondi, surtout si l'on ne peut s'empêcher de voir dans l'extravagance et l'emphase de l'écriture de Levinas un grain de folie. Mais on ne s'en sortira pas en tempérant cette « folie » par une parcimonie raisonnable qui fait le fond de ce que l'on publie et enseigne sous le nom de de déontologie

- 16 La question de la substitution reste ouverte dès lors qu'elle est pensée en lien avec celles que pose la « médication ». Il en va tout autrement de l'élargissement de l'essai à la question de la théodicée. Peut-on se faire, à la manière de Leibniz, l'avocat de Dieu et l'absoudre ou l'acquitter pour le mal qu'il a laissé faire à des hommes par d'autres hommes ? Cette question joue à deux niveaux : l'un renvoie à la notion moderne d'histoire universelle comme juge et tribunal (version hégélienne), l'autre vise la notion d'histoire sainte centrée sur l'Israël transcendantal. Une telle distinction est nettement formulée dans un ouvrage d'Emil Fackenheim cité par Levinas²⁹. L'auteur y distingue deux plans de réalité : le plan des « expériences fondatrices » constitutives du judaïsme et le plan des événements communs à l'histoire juive et à l'histoire du monde. Relèvent du premier la liste des « engendremens » de Noah, Abraham ou David. Le deuxième plan relève de l'histoire universelle où s'inscrivent les épreuves traversées par le peuple juif. À Auschwitz, y aurait-il eu absence ou éclipse de Dieu ? Mais le plus insupportable à entendre, pour Levinas, c'est d'expliquer les souffrances du présent par les péchés des générations antérieures. La théodicée chrétienne est explicite par la référence à la faute originelle et à l'expiation du Christ pour les péchés des hommes. La théodicée juive est implicite – du moins celle visée par Emil Fackenheim –, mais elle obéit au même schéma. Pour Levinas, il faut penser cette question de l'après Auschwitz afin d'assurer la continuité d'Israël que les nazis avaient entrepris de détruire. Levinas a fait ailleurs l'hypothèse que ce n'est pas Dieu qui serait mort à Auschwitz, mais bien l'Histoire universelle hégélienne. Pour la conscience du 20^e siècle, il y aura eu « la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale »³⁰.
- 17 Dans l'ultime note de l'article, Levinas condense sa lecture du livre de Job et celle exposée par Kant dans un opuscule sur les tentatives de théodicée. Levinas y exprime son accord sur ce point avec Kant : ce n'est pas la foi qui fonde la moralité, mais bien la moralité, (« une vie bien conduite » pour Kant) qui se substitue à la « religion des faveurs sollicitées. » Mais il ne s'agit pas, pour Levinas, de concilier ou renforcer une lecture par rapport à une autre. Le passage par la théodicée est là pour ouvrir la conclusion de l'essai sur « l'ordre interhumain ». Ordre fragile qui court le risque de se perdre dans l'ordre du politique

laissé à lui-même, mais se définit dans la pure et simple « non-indifférence des uns aux autres ». Levinas ne pourrait, quoi qu'il en soit, souscrire à la croyance kantienne au progrès, légitimée par les souffrances des générations précédentes au profit des générations successives³¹. Ce que l'on a appelé le sens de l'histoire, pris comme direction et comme signification, devient désormais une hypothèse hasardeuse ou une croyance consolatrice rapidement désenchantée.

- 18 L'ordre interhumain visé ne peut être balayé en même temps que nos désillusions passées ou, aujourd'hui, nos craintes face à un avenir angoissant. Initialement, il s'agissait d'évoquer l'« entre nous », titre du recueil de 1991. Notre lecture a voulu prendre pour fil conducteur l'idée que toute souffrance met à l'épreuve un « entre ». L'idée que la souffrance ne serait pas « pour rien » est un soupçon qui ruine de l'intérieur toute coexistence éthique humaine, quel qu'en soit le cadre institutionnel. Cette étude de Levinas ne se substitue pas aux indispensables travaux sociologiques ou historiques, mais elle indique le moment où les justifications de la souffrance pervertissent le lien humain. Gratuite et absurde, la souffrance ne répond à aucun plan d'ensemble justifié par un « pour ton bien » ou pour le bien des générations futures, pour le rachat des fautes passées. Son traitement déborde largement tout questionnement déontologique. Il invite plutôt à élaborer une véritable pensée du recours des uns au secours des autres. En plongeant ces réflexions de Levinas dans le concret, ici simplement suggéré, de la clinique, on n'a pas la prétention d'éclairer celle-ci, mais plutôt le souci de chercher les accords et les échos entre une philosophie et les préoccupations d'une psychiatrie rénovée à partir du paysage désolé où la guerre l'avait plongée.

NOTES

1 Levinas Emmanuel [1991] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle.

2 Michaux Henri [1973] *Bras cassé*, Fata Morgana et Marin Claire [2019] *Rupture(s)*, Éditions de l'Observatoire.

3 Eschyle, *Agamemnon* [1968] strophe 2, vers 175-180 (trad. P. Mazon), Les Belles Lettres.

- 4 Husserl Edmund [1998] *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires* (trad. B. Begout et J. Kessler), éditions Jérôme Milon.
- 5 Husserl Edmund [1964] *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. Dussort), PUF.
- 6 Levinas Emmanuel *Entre nous*, op.cit., p.101.
- 7 Levinas Emmanuel [1961] *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, p. 216.
- 8 Levinas, Emmanuel *Entre nous*, op.cit., p.101.
- 9 Cette notion a été forgée par René Leriche [1937] *La Chirurgie de la douleur*, éditions Masson.
- 10 Levinas Emmanuel, *ibid.*, p. 109.
- 11 Levinas Emmanuel [1961] *Totalité et Infini*, op. cit., p.125-131. Voir sur ce point les recherches de Jean-Philippe Pierron sur les architectures hospitalières nourries de Bachelard et Binswanger dans son ouvrage [2021] *Philosophie du soin : économie, politique et esthétique*, éditions Hermann.
- 12 Bin Kimura [1992] *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, (trad. J. Boudierlique), PUF, p. 37. Du même auteur [2000] *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, (trad. C. Vincent), Jérôme Millon.
- 13 Bastiani Flora [2024] *Philosophie du soin critique. Penser la relation en réanimation, en soins intensifs et dans le prélèvement d'organes*, Le Cercle Herméneutique.
- 14 Citons les travaux pionniers de René Spitz dans l'après-guerre : René Spitz [1976] *De la naissance à la parole. La première année de la vie*, PUF. Voir aussi Pierre Delion [2005] *L'enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, PUF ; *Urgence de la psychothérapie institutionnelle* [2023], éditions Campagne première.
- 15 Levinas Emmanuel [1983] *Le temps et l'autre*, PUF, p. 55-56.
- 16 Straus Erwin [1989] *Du sens des sens*, Jérôme Millon, p. 393. Voir aussi Merleau-Ponty Maurice [1945] *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p. 192.
- 17 Binswanger Ludwig [1971] « De la psychothérapie » in *Introduction à l'analyse existentielle* (trad. J. Verdeaux et R. Kuhn), Minuit, p.118-147.
- 18 Maldiney Henri [1992] *Réflexion et quête de soi*. Voir aussi sa postface à Kimura Bin, *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, op. cit..

- 19 Roulot Danielle [2014] *L'avec schizophrénique*, Hermann, p. 11.
- 20 Levinas Emmanuel *Entre nous*, op. cit., p. 118.
- 21 Arendt Hannah [2002] *Les origines du totalitarisme*, Quarto/ Gallimard, p. 833-838. Voir aussi Chalamov Varlam [2003] *Récits de la Kolyma*, Verdier ; Von Bueltzingsloewen Isabelle [2009] *L'hécatombe des fous. La famine dans les hôpitaux psychiatriques français sous l'Occupation*, Flammarion.
- 22 Voir à ce sujet Fédida Pierre [2007] *Humain/Dés-humain*, PUF ; Kahn Laurence [2018] *Ce que le nazisme fait à la psychanalyse*, PUF.
- 23 Freud Sigmund [1988] *Deuil et mélancolie*, Œuvres complètes, tome XIII, PUF, p. 259-278.
- 24 Levinas Emmanuel *Entre nous*, op.cit., p. 110.
- 25 Levinas Emmanuel, *ibid.*, note 2.
- 26 Voir à ce sujet Maldiney Henri [2012] *Regard, parole, espace*, Editions du Cerf, p. 86.
- 27 Ricoeur Paul [2013], « La souffrance n'est pas la douleur », *Souffrance et douleur*, Marin Claire et de Zaccaï-Reyner Nathalie (dir.), PUF.
- 28 Oury Jean [2016] *Les symptômes primaires de la schizophrénie*, Editions d'une, p. 311-312.
- 29 Fackenheim Emil [1980] *La présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions après Auschwitz*, Verdier.
- 30 Levinas Emmanuel, *Entre nous*, op. cit., p.114.
- 31 Kant Emmanuel [1985] *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, (trad. L. Ferry), Œuvres philosophiques tome 2, Gallimard, p.187.

RÉSUMÉS

Français

L'enjeu de prendre la souffrance pour un problème de philosophie est double : rendre compte du souffrir comme d'un cachot pour la vie, tout en refusant de justifier de souffrir pour le bien être des générations futures. Souffrir, c'est toujours souffrir pour rien, mais Levinas, en ouvrant sur un « entre nous » au-delà de l'enfermement et des tentatives de théodicée, rejoint des œuvres contemporaines qui en portent l'écho.

English

The challenge of regarding suffering as a philosophical problem is twofold: to account for suffering as a hindrance to life, while refusing to justify it for the sake of future generations. We always suffer for nothing, but by opening up to a « between us » beyond confinement and theodicy, Levinas joins contemporary attempts that echo it.

AUTEUR

Jean-François Rey

Professeur honoraire de philosophie (Lille)