

SOUFFRANCE ET ACCUEIL D'AUTRUI CHEZ EMMANUEL LEVINAS.*Autour de la question de l'hospitalité*

par

Anaclet MUEBA LUTETE*Chef de Travaux, Faculté des Lettres et Sciences Humaines,
Département de Philosophie, Université de Kinshasa***Résumé**

Accueillir autrui pour l'hospitalité peut se présenter comme une occasion de souffrance subie. La République démocratique du Congo a expérimenté ce mode de vie à partir des étrangers vivant sur son sol. D'où, la préoccupation majeure consiste à savoir s'il est permis à l'étranger de faire souffrir l'hôte alors qu'il bénéficie de l'asile et de la résidence dans le strict respect de la personne humaine.

Il est d'avis que la souffrance tient à la vulnérabilité en tant qu'absence de jouir. De même, qu'il est admis que la vulnérabilité crée le désir d'offrir l'accueil à autrui en lui réservant l'hospitalité qui, en réalité, ne devrait pas être un simple droit mais une occasion qui le soumet à des obligations. Si l'hospitalité est offerte en reconnaissance de la dignité de l'être humain en tant que respect pour autrui en guise de la responsabilité dont le moi se fait obligation, mais également pour faire la démonstration de la fraternité à l'endroit de l'être qui n'est pas nécessairement mon frère, alors l'hospitalité a vocation de l'universalité, car elle ouvre l'esprit du moi à s'occuper de tout être et non seulement de son frère personnel.

Mots-clés : *souffrance, vulnérabilité, accueil d'autrui, hospitalité, dignité, responsabilité, fraternité, réciprocité, éducation.*

Abstract :

Welcoming others with hospitality can be an occasion for suffering. The Democratic Republic of Congo has experimented with this way of life for foreigners living on its soil. Hence, the major concern is whether it is permissible for the foreigner to cause the host to suffer, while enjoying asylum and residence in strict respect of the human person.

In this view, suffering stems from vulnerability as the absence of enjoyment. Likewise, it is recognized that vulnerability creates the desire to welcome others, reserving for them hospitality which, in reality, should not be a simple right, but an opportunity that subjects them to obligations. If hospitality is offered in recognition of the dignity of the human being, as respect for others by the way of the responsibility in which the ego feels obliged to assume, but also as a demonstration of fraternity towards the being who is not necessarily my brother, then hospitality has a vocation for universality, because it opens the mind of the ego to care for all beings, not just its own personal brother.

Keywords : *suffering, vulnerability, welcoming others, hospitality, dignity, responsibility, fraternity, reciprocity, education.*

INTRODUCTION

La société congolaise a toujours accueilli des personnes étrangères sur son sol qui, au fil de temps, s'installent et se confondent dans la masse. Ce qui est une preuve et une expression de générosité. Dans un passé lointain, devant l'expression d'*hospitalité légendaire du peuple Zaïrois* développée par l'ex-Président Joseph-Désiré Mobutu¹, l'étranger était bien accueilli au point de ne pas éprouver la moindre crainte, jusqu'à se conduire comme s'il était chez lui. Cette aisance et assurance qui relèvent d'une quiétude remarquable ont amené l'étranger à afficher le comportement d'un conquérant.

Plus près de nous et bien actuellement, des scandales se multiplient au quotidien sur la façon d'agir des étrangers qui excellent et se démarquent dans les cas de vols à ciel ouvert de ressources naturelles, de corruptions, voire de maltraitance de l'hôte bienfaiteur. Et deux cas semblent évidents pour pouvoir illustrer cette situation. Le premier renvoie aux Mbororos qui, face à la recherche prétendue de leur pâturage, ont bénéficié de l'accueil des Congolais, mais dans la suite, se sont transformés chaque jour en un véritable cauchemar, par le fait d'adopter le comportement d'un conquérant, d'un maître du terrain jusqu'à infliger des peines aux autochtones. Le second cas concerne les Chinois qui, sans aucune crainte ni le moindre remords, se lancent chaque jour à des exploitations abusives et illégales des ressources naturelles.

Ce constat amer, pour le moins que l'on puisse dire, incite à une relecture des notions d'accueil et d'hospitalité. En effet, comment justifier le fait que le souffrant bénéficiaire de l'accueil du moi puisse se

¹ Joseph-Désiré Mobutu Sese Seko fut l'un des dirigeants congolais (ex-République du Zaïre) ayant régné du 24 novembre 1965 au 17 mai 1997. Il a quitté le pouvoir par un coup d'Etat militaire mené par l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL). Le Président Mobutu a presque forgé le concept d'*Hospitalité légendaire* pour exprimer le sens particulier du mode d'accueil chez les Zaïrois de l'époque. Il faut cependant relever, de prime abord, que cet accueil puisait son fondement dans la coopération bilatérale et multilatérale avant d'étendre, ensuite, son contenu dans l'accueil des autres peuples du monde.

retourner contre ce dernier ? L'hospitalité légendaire des Congolais a-t-elle encore son sens, si elle devrait constituer dès lors la source ignoble de leur propre souffrance- ?

Si, en effet, l'étranger est supposé comme ce souffrant qu'il faut accueillir, qu'en est-il alors qu'il soit au centre sinon l'auteur de la souffrance infligée à autrui- ? Or, la question de la souffrance est perçue par Emmanuel Lévinas comme un reniement de l'être. La distanciation qui se crée à travers la négation de l'être appelle à un rapprochement pour se ressaisir de l'être nié. La solitude est une condition existentielle qui perturbe l'autre et le moi. La réponse à cette inquiétude réside dans l'accueil d'autrui en tant que voie pour arrêter la souffrance dont se plaint l'autre.

Cependant, doit-on réserver l'accueil pour l'hospitalité ou pour la fraternité ? Et à quelle condition l'hospitalité peut instaurer la paix mondiale ? La présente réflexion aborde cette question autour des concepts de souffrance, de vulnérabilité, d'accueil d'autrui, d'hospitalité, de dignité, de responsabilité et de fraternité. Une brève conclusion met un terme à cette réflexion.

I. LA SOUFFRANCE ET LA VULNERABILITE

La notion de la souffrance est toujours comprise dans sa complexité et dans sa duplicité, du fait qu'elle est à la fois justifiée et non justifiée. La souffrance est donc créditée et discréditée en même temps. Pour ce dernier cas, l'homme ne la désire pas et souhaite son extinction. Pour une meilleure compréhension, nous situons la souffrance à trois niveaux de perception. Premièrement, la souffrance est de l'ordre du sentir et du pâtir. Dans ce contexte, elle renvoie à la conscience de celui qui la subit ou qui la fait subir à autrui. Par sa nature, l'homme est un être souffrant, qui lutte continuellement contre la souffrance que Lévinas perçoit cependant comme « une donnée, comme une sensation, comme un contenu psychologique comparable aux autres sensations, et de ce fait, un malgré-la-conscience »². Aussi, Kipupu Kafuti pense qu'elle est également « une sensation désagréable que perçoit la conscience, cette sensation est toute entière dans le fait d'être mis en échec par quelque chose dont on est incapable de se débarrasser »³.

Deuxièmement, la souffrance relève à la fois, d'un côté, du souvenir/ressouvenir et, de l'autre, de la peur. Dans ce sens, Patrick Verspieren la saisit comme « un complexe, un ensemble composé de la douleur dont on se souvient, de l'expérience actuelle de douleur, et de la douleur anticipée de l'avenir. La souffrance actuelle est aggravée par l'expérience antérieure de la souffrance et hantée par l'éventualité de la souffrance qui risque de venir »⁴. La crainte de renouveler une expérience difficile dans le passé est manifestée par l'homme qui redoute le degré de souffrance vécue sur un événement.

Troisièmement, devant l'évidence de la souffrance, le mal s'invite au point de provoquer la passivité extrême, l'impuissance d'action, l'abandon d'espérance et la solitude. Elle devient dans ce cas inassumable tout en obligeant de s'exprimer sur elle. Cette expression est une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir qui conduit à un appel originel à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre, moi dont l'altérité et l'extériorité promettent le salut. Ainsi, la souffrance appelle ; elle déränge la quiétude des cœurs sensibles et fait sortir le "moi" de son profond sommeil et de son silence coupable pour agir et obtenir sa suppression.

La souffrance répond d'une situation qui la justifie, à savoir la vulnérabilité. Emmanuel Lévinas en parle, respectivement dans *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* et *Autrement qu'être ou-au-delà de l'essence*. Si dans le premier ouvrage, la vulnérabilité est perçue dans le visage ; dans le second, elle est perçue dans la corporéité. De la sorte, quand il s'agit du visage, Lévinas en appelle à la responsabilité ; et lorsqu'il est question de la corporéité, il en appelle à la substitution. C'est aussi cela qui traduit l'évolution de sa pensée car, « ce passage de la responsabilité à la substitution s'opère de par la corporéité humaine vivante »⁵. La responsabilité tient et est faite pour un être pour lequel mon absence le voue à la perte.

A première vue, la vulnérabilité chemine avec la sensibilité et l'affection. Quel est alors le lien entre la sensibilité et la vulnérabilité ? Lévinas affirme que : « La sensibilité est exposition à l'autre »⁶, parce que l'être n'existe pas pour sa propre sensibilité qui est tournée vers l'extériorité. Il est sensibilité pour l'autre de telle sorte qu'il n'est question ni de la passivité inerte, ni d'un repos prolongé obstruant la sortie hors de soi.

Par ailleurs, la sensation est vulnérabilité – jouissance et souffrance. Son statut ne peut se réduire par le fait de l'être placé en face d'un sujet n'ayant pour rôle que celui d'un spectateur. En réalité, l'homme exprime

² LEVINAS, E., *Entre nous. Essai sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset et Fesquelles, 1991, p. 100.

³ KIPUPU, K. (s.j.), *Emmanuel Levinas. Penser la souffrance humaine. Une approche phénoménologique contemporaine*, Rome, Pontifica Università Gregoriana, Facoltà Di Filosofia, 200., p. 165.

⁴ VERSPIEREN, P., *Face à celui qui meurt. Euthanasie, Acharnement thérapeutique, Accompagnement*, Paris, Desclée de Brower, 1999, p. 87.

⁵ PELLUCHON, C., *Pour comprendre Lévinas. Un philosophe de notre temps*, Seuil, Paris, 2020, p. 107.

⁶ LEVINAS, E., *Entre nous. Essai sur le penser à l'autre*, Op. cit., p. 120.

une dualité dans la sensibilité : d'un côté, le jouir (la jouissance) et, de l'autre, le souffrir (la souffrance). En d'autres termes, deux situations se confrontent en l'homme. Il vit la jouissance de la vie mais en même temps, la souffrance accompagne cette vie. Le jouir marche avec le souffrir sans qu'ils ne se manifestent simultanément. L'un cède chaque fois la place à l'autre, tel le phénomène de la vie et celui de la mort. La présence de l'un exclut la manifestation de l'autre. Cela veut dire qu'il est possible de connaître le jouir de la souffrance et la souffrance du jouir.

Par rapport au vulnérable, un rapprochement entre Lévinas et Descartes sur la notion de l'infini. Le fait pour le moi de rencontrer le vulnérable ressemble à la rencontre de l'infini. L'idée de l'infini introduit la dimension d'un être qui n'est pas phénoménalement saisissable mais envers lequel l'action est orientée. Elle consiste à aller vers celui qui n'est pas à la portée de mes mains, mais dont je sais qu'il a besoin de moi. Cette condition place le moi dans l'impossibilité de fuir l'autre et ni même de l'éviter, car son indifférence est fatale pour le bien de l'autre.

La vulnérabilité est aussi la situation du visage qui se traduit par la misère, interpelle et prend le moi en otage. Le sujet se posant à lui-même étant vulnérable, interdit de jouir de la vie en solo et invite à manifester l'attention sur lui, traduisant ainsi l'affection et la proximité. Sur ce, la vulnérabilité ne doit pas donner l'impression de n'être que d'un côté de la réalité. Car, le Moi et l'Autre sont autant vulnérables, et que l'autre peut l'être plus que moi. C'est ce que Maillard Nathalie rapporte : « La présence d'Autrui affecte (le sujet) et le place dans une situation de passivité radicale »⁷. De la sorte, il est presque difficile que l'être demeure tel devant l'autre.

L'émotion due à l'affection explique par le fait même notre exposition et se présente comme la porte d'entrée du sensible. Nous avons l'existence par l'affect et le sensible dans un rapport au contact avec l'autre. Il faut dire, en somme, qu'on découvre l'humain dans l'empathie, dans la vulnérabilité de l'autre qui nous permet de réaliser notre propre vulnérabilité. Par conséquent, la fragilité est un moment de perte mais aussi une condition d'appel à secourir.

Devant sa capacité de réduire l'être à la solitude, alors que le besoin d'assistance se pose, l'être souffrant est celui qui désire d'être accueilli. D'où, l'accueil d'autrui est présenté comme une exigence pour lui renvoyer le sens de l'humain qu'il porte en lui. Cet accueil en tant qu'expression de la fraternité se traduit par l'hospitalité.

II. L'ACCUEIL D'AUTRUI ET L'HOSPITALITE

L'accueil d'autrui et l'hospitalité sont deux concepts qui se complètent et marchent de pair. Il n'est pas possible d'envisager l'accueil de l'autre sans faire preuve de générosité et de cordialité, qui sont des caractéristiques congénitales de l'hospitalité. Si l'accueil n'offre ni n'entoure l'action d'amitié et de bienveillance, c'est que l'accueil n'a pas eu lieu. Car, c'est dans ces manifestations-là que l'accueil trouve son sens.

Selon Pierre Gouirand, l'accueil procède de l'enchaînement de 3 concepts fondamentaux, à savoir la reconnaissance, l'hospitalité et le maternage. Il est donc question de reconnaître l'autre comme un être qui doit être entouré des soins, bénéficier d'un accueil chaleureux et de la protection.

En ce qui concerne la reconnaissance, Pierre Gouirand est formel : « Tout homme en situation d'être accueilli souhaite être reconnu comme celui que l'on désire recevoir et veut qu'on le lui montre »⁸. L'hospitalité suppose aussi la charité, la générosité, la bienveillance, la cordialité, la libéralité et l'amitié. Si l'autre ne peut en bénéficier du coup, il peut jouir de l'une d'entre elles. Il est question d'une attention qui doit être manifestée en signe d'amour, étant entendu que l'hospitalité est animée par l'esprit de l'amour au point de fonder une confiance à partir de soi et l'orienter vers l'autre. L'intention est de permettre à l'être aimé de trouver sa propre essence et y demeurer fermement.

Dans la pensée de Lévinas, l'hospitalité porte sur l'accueil du visage ; celui du faible, du souffrant. L'accueil envisage la demeure. L'hospitalier ne renvoie pas, mais il se manifeste pour demeurer avec l'hôte. L'hospitalité, c'est vivre avec l'autre. Pour expliquer cela, Lévinas évoque la notion de l'existence et de la demeure. Pour lui, « exister signifie dès lors demeurer. Demeurer (...) il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain »⁹.

Selon Corine Pelluchon, « l'hospitalité est l'accueil de l'autre dans ma maison où il est le bienvenu et doit se sentir comme chez lui... L'hospitalité implique que l'on réponde de manière singulière à un être singulier et

⁷ MAILLARD, N., *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, Coll. « Le champ éthique », 2011, p. 297.

⁸ *Idem.*, p. 3.

⁹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 166.

que l'on veille à ce qu'il se sente bien »¹⁰. Mais dans quelle condition l'hospitalité est-elle possible ? Corine Pelluchon répond en ces termes : « La condition pour que cette hospitalité soit possible est que l'on ait un chez soi et même que l'on puisse à tout moment se retirer »¹¹. Il n'est pas possible de prétendre offrir un lieu de repos à un nécessiteux et manquer en même temps de lieu où le placer. Dans ce sens, l'hospitalité est subordonnée à la localisation.

Déterminer une terre d'asile suppose la prise de dispositions utiles pour bien accueillir l'autre. Il doit trouver en moi un véritable lieu de repos et de soulagement en tant que réponses à sa sollicitude. Ainsi, de la souffrance il faut aller au repos ; un repos qui se veut éternel, non pas dans l'au-delà, mais, un repos dont la matérialité est temporelle. Ce repos ne doit pas être éphémère, d'autant plus que la souffrance est une expérience que l'individu ne désire ni ne souhaite revivre. L'éternité de ce repos évoque la fin de la souffrance.

Dans la même perspective, pour Ngoma-Binda, « reconnaître l'autre c'est l'accepter en ce qu'il est, et tel qu'il est ; et cela signifie pour moi, accepter la rupture de la chaîne de spontanéité de mes propres instincts égoïstes, me détourner du projet de refus, d'exclusion ou d'utilisation de l'autre comme un simple ustensile. Le reconnaître, c'est l'accueillir comme une personne, en toute sa dignité ; c'est s'ouvrir à l'hospitalité, autant qu'à la tolérance »¹². La dimension de la reconnaissance est accompagnée de l'acceptation ; car, il est n'est pas pensable de reconnaître et de rejeter en même temps. Il s'avère que Ngoma-Binda n'indique pas ce qui doit être toléré. L'excès de tolérance est à la base des situations désastreuses et compromettantes.

Peut-on dire que l'hospitalité est légale dans son origine ? Pierre Gouirand répond qu'« On ne connaît pas l'origine de "Lois" d'hospitalité. Elles n'ont jamais fait l'objet d'une rédaction claire, et elles procèdent de la tradition orale. On en trouve trace dans la Bible, chez Homère et chez Virgile qui les attribuent à Jupiter : "Jupiter...c'est à toi que nous devons les lois de l'hospitalité (l'Énéide, Livre I)... Si l'accueil est biologiquement naturel, en revanche la notion d'hospitalité semble être étrangère à la nature humaine. L'homme moderne, en général, doit se forcer et faire appel à la morale et au sentiment de solidarité pour être hospitalier »¹³.

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant affirme : « L'hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il est arrivé »¹⁴. Cette définition évoque, à la fois, une question de droit et de politique. Le droit du fait qu'il est supposé reconnu pour chaque individu. Ce droit est même transfrontalier, parce qu'il évoque la notion d'étranger ; ceci étant d'un territoire autre que celui qu'il habite.

Avec l'hospitalité, « il s'agit d'un problème de droit et non de philanthropie »¹⁵ dont ne peut se prévaloir celui qui l'accorde à quiconque le sollicite. Dans ce contexte, chez Kant, l'hospitalité ne se rapporte pas à la pitié ni à la générosité, mais elle est un droit qui s'impose par le fait de la nature. Dans son aspect politique, il faut y voir le fait de l'organisation.

Partant, si Kant pense que la problématique de l'hospitalité relève du droit, alors il renvoie tout au bénéficiaire de l'étranger, mais ne responsabilise pas l'être. Pour le faire, il faut que la dimension morale intervienne, pour que l'hospitalité ait de la valeur et que l'être se sente constamment interpellé, pour bien prendre en charge l'étranger. Privilégier le droit en lieu et place du devoir risquerait d'inviter le refus d'agir mais conduirait à l'imposition similaire à la dictature de l'autre sur le moi. Dans une telle approche, les relations ne peuvent être pensées sereines avec l'hôte.

La notion d'hospitalité est corrélative à celle de la subjectivité. L'hospitalité, c'est le fait d'accueillir l'étranger chez soi. Et « Accueillir autrui, recevoir de lui le sens de l'existence, qui est la responsabilité d'un mortel pour un autre mortel, revient à s'engager pour quelqu'un qui ne m'est pas redevable. C'est moi qui suis redevable d'autrui et, au-delà, de l'humanité - puisque c'est aussi - toute l'humanité, qui me regarde dans son visage »¹⁶. L'accueil en tant qu'expression de l'hospitalité est une attitude qui traduit le niveau de responsabilité de la subjectivité sur l'autre. La redevabilité du "moi" pour l'autre ne se vit pas dans la subjectivité, et il n'est pas transmissible. La non-transmissibilité de la redevabilité est une prise de conscience de l'état du souffrant par le "moi" et l'obligation de ne pas le faire souffrir par le devoir de redevabilité.

Ainsi, pour accueillir autrui, je dois me départir de l'attitude naturelle où je le vois comme une chose parmi les choses, et réduit à sa fonction, ramène l'inconnu au connu, l'autre au même. Il s'agit de l'écouter, de lui parler,

¹⁰ PELLUCHON, C., *Pour comprendre Lévinas. Un philosophe de notre temps*, Op.cit., p. 144.

¹¹ *Idem*.

¹² NGOMA, B.E., *Théorie de la pratique philosophique*, Kinshasa, IFEP, 2010, p. 108.

¹³ GOUIRAND, P., ' Origines et perspectives historiques d'accueil', in *Teoros*, Vol.10, n°2, Juillet 1991, p. 3.

¹⁴ KANT, E., *Projet de paix perpétuelle*, Paris, éd. G. Fishbacher, 1880, pp. 23-24.

¹⁵ *Idem*, pp. 23-24.

¹⁶ PELLUCHON, C., *Pour comprendre Lévinas. Un philosophe de notre temps*, Op.cit., p. 99.

de m'adresser à lui en prêtant attention à son dire et pas seulement à son dit, en essayant aussi de comprendre son intention, par-delà les mots qu'il emploie ou l'attitude qu'il a. C'est en cela que le caractère humain est senti dans le rapport entre les hommes. D'ailleurs, « (...) On ne reconnaît un homme, à en croire Ngimbi Nseka, qu'à sa capacité d'accueil de l'autre »¹⁷. Ainsi, le refus d'accueil fait de son auteur un extrahumain guidé par la solitude.

L'hospitalité est aussi ouverture et responsabilité. Penser autrement revient à dire que l'être doit rester dans sa position originelle. Or, dans la perspective de la souffrance, l'être est appelé à recevoir le souffrant, qui est un faible. Il prend tout ce qui se trouve dans cette condition, pourvu qu'il se considère comme étant le seul disposant de la réponse à son questionnement. En évoquant l'hospitalité, il est question « d'une responsabilité à l'égard des hommes que nous ne connaissons même pas »¹⁸ et que nous assistons sans distinction.

Par ailleurs, l'hospitalité, comme la fraternité, n'est pas orientée uniquement ni ne repose sur la consanguinité. D'ailleurs, l'hospitalité est beaucoup plus applicable pour un être avec qui on n'a pas pris contact à ce jour. Si Lévinas l'évoque, c'est en souvenir de son séjour en France, considérée comme terre d'hospitalité. Lorsque la France avait accueilli les Juifs, ce n'est pas avant tout à un frère de sang qu'elle l'avait fait ; mais à un être humain, qui est indirectement mon frère. Ce sont les valeurs du respect et de la dignité dus à l'humain qui justifient son empressement à l'idée d'hospitalité.

Lorsque Francis Jacques aborde le problème de l'accueil de l'autre, il pense à la réciprocité. Pour lui, « Pour écouter l'autre on ne doit pas simplement l'accueillir, mais aussi établir une relation réciproque, mutuelle et complémentaire avec lui »¹⁹. Ainsi, la complémentarité et la réciprocité ont ceci de particulier, que l'un et l'autre sous-tendent la redevabilité de l'un à l'autre. Quoique Lévinas ne soit pas partisan de la réciprocité, si les obligations de l'hôte ne sont pas définies, l'anarchie ne peut tarder de s'installer dans la demeure. Il suffit d'observer les comportements des étrangers exerçant des activités économiques en République Démocratique du Congo.

Dans l'aspect de non-réciprocité, ces derniers exploitent les ressources naturelles et humaines selon leur gré, au mépris de la considération humaine et en violation de la Responsabilité Sociale de l'Entreprise, avec pour conséquence l'enlisement de la souffrance des populations du lieu d'implantation de l'activité.

III. LES CONTOURS DE L'HOSPITALITE

3.1. La dignité en tant qu'expression de respect d'autrui

La notion de dignité peut avoir une double compréhension. D'abord, selon la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, l'être humain est un être de dignité, quels que soient son rang social, son niveau d'éducation et d'instruction, son état psychique et mental. C'est cette option qui guide les réflexions de Lévinas. Dans une conception opposée, la dignité (humaine) est reliée à des aptitudes mentales voire psychologiques. La dignité d'un être humain viendrait de sa capacité à comprendre, à réfléchir, et à prendre des décisions. Lorsque tout cet ensemble de facteurs fait défaut, l'être devient indigne et est réifié.

L'être est un être de dignité reconnu dans ses droits les plus fondamentaux. Ainsi, Pierre François Docquir trouve dans « La dignité l'essence de l'humanité »²⁰ que dans la mesure où ceux qui composent la société ont besoin d'être considérés comme des êtres humains respectables. Magali Raoul et Claude Rougeron, en revanche, pensent que « La dignité peut être entendue selon trois acceptions : au sens personnel, dignité comme mérite, au sens socio-politique dignité comme honneur, position relative, et enfin au sens éthique, kantien, comme principe selon lequel un être humain doit toujours être traité comme une fin en soi, doué d'une valeur objective et absolue, et jamais simplement comme un moyen »²¹. C'est ce dernier sens qui nous intéresse au plus haut point.

De son côté, Corine Pelluchon pense que la dignité humaine n'est pas déterminée par le moi. Elle est indépendante du moi dans la mesure où l'autre le transcende. Pour lui, « Lévinas n'emploie pas le mot de *dignité*, mais sa notion de visage et son affirmation de la transcendance d'autrui signifient que la dignité de l'autre n'est pas relative à mon point de vue... La dignité d'une personne ne se mesure pas et n'est pas proportionnelle à sa

¹⁷ NGIMBI, N.H., *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société, Recherches Philosophiques Africaines*, n°28, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001, p. 40.

¹⁸ MARION, J.L., « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprinted Heidegger », in *Press*, 2007/1, n°42, p. 123.

¹⁹ BOURGEOIS-GUERIN, V. et BEAUDOUIN, S., « La place de l'éthique dans l'interprétation de la souffrance en recherche qualitative » in *Recherches qualitatives*, Vol.35 (2), p. 33.

²⁰ DOCQUIR, P.F., « La notion d'humanité dans l'ordre juridique Belge », in *Humanités*, sous la Dir. de Julie Allard et Thomas Berns, Bruxelles, Ousia, 2005, pp. 218-219.

²¹ RAOUL, M., et ROUGERON, C., « Besoins spirituels des patients en fin de vie à domicile, à propos d'une étude qualitative auprès de 13 patients », in *Journal International de Bioéthique*, Paris, éd. Eska, 2007, p. 78.

qualité de vie »²². La dignité ne tient pas à la qualité de la vie, mais à la présence de la personne, quel que soit son état. La dignité se situe déjà au même niveau de la transcendance, qui vise à regarder l'autre comme un être dont la seule présence exige une reconnaissance de son existence.

Quel que soit l'état de la personne, la dignité est un attribut intrinsèque à l'être, elle exclut toute discrimination. Être attentif à l'autre c'est reconnaître sa dignité et appréhender son problème. C'est pourquoi, au nom de la dignité, le médecin s'occupera du malade, quel que soit le degré de la maladie et l'état de maladie. Seule la personne malade doit l'intéresser pour lui offrir des soins appropriés en vue d'un possible soulagement. La dignité se mesure dans l'accueil. C'est pourquoi dans la souffrance du malade, l'attitude du médecin est plus que décisive, d'autant plus qu'elle influe sur l'état de santé du souffrant. Dans la relation soignant-soigné, c'est la responsabilité du soignant qui peut bien expliquer le sens de la dignité, principalement à travers le regard envers l'autre. La question dépend de « La manière dont le malade est accueilli et la considération que les professionnels de santé lui portent (pour autant qu'elles) sont décisives »²³. Le cas du soignant-soigné est une illustration patente de la condition souffrante, mais également du degré de responsabilité que ceux qui sont forts doivent témoigner pour les faibles.

3.2. La Responsabilité comme obligation

La conscience de la responsabilité que l'autre a vis-à-vis du moi est une sorte « De principe d'individuation qui permet de sortir de l'anonymat de l'autre sans visage, l'autre renfermé en lui-même »²⁴. Cette sortie est la réponse au problème d'Autrui.

A ce sujet, Zielinski Agata écrit : « La responsabilité envers autrui ne m'est pas imposée par la force, mais par la faiblesse. C'est la vulnérabilité qui oblige. La responsabilité consiste donc à laisser la vulnérabilité d'autrui prendre pouvoir sur ma puissance »²⁵. Cet appel à la responsabilité que la vulnérabilité commande ne se soumet à aucune justification préalable ni même à une récompense.

Pour Sautereau Cyndie, « La vulnérabilité ne touche cependant pas uniquement l'estime de soi, mais aussi plus généralement, notre capacité à être responsable »²⁶. C'est ici qu'un autre problème surgit. Que peut-on attendre d'un vulnérable qui, dans l'optique de la responsabilité comme capacité à répondre à autrui ne peut rien faire pour personne ? Est-il une personne condamnée à la souffrance, est-il rendu définitivement incapable et inutile pour les autres ou peut-il encore être utile à quelque chose que ce soit ?

C'est ainsi qu'à la notion de vulnérabilité se joint celle de la fragilité. Pour ce faire, « Le fragile, dit Sautereau Cyndie, est celui qui compte sur nous, qui a confiance dans le fait que nous répondrons de son appel »²⁷. Le fragile est d'ores et déjà considéré comme celui qui ne peut rien apporter à son tour à autrui, parce qu'il présente des insuffisances qui le rendent incapable d'action.

Devant les invalides, les fragiles et les vulnérables, il faut que le moi fasse preuve de responsabilité. Et, comme l'affirment David Banon et ses amis, « Si je ne suis pas constitué responsable de mon dire, sujet d'énonciation, sujet responsable, capable de tenir mes promesses, etc., je ne pourrais pas comprendre ce que l'autre exige et requiert de moi, pour la simple raison que je ne peux comprendre l'idée même de l'autre comme un autre moi, un *alter ego* »²⁸. D'où, pour Sautereau : « Pour être en mesure d'apporter une réponse à la vulnérabilité d'autrui, il faut un soi capable d'imputation morale »²⁹ parce que, pour lui, c'est cette dimension qui est en mesure de pousser l'individu à saisir la portée de l'acte à poser et en comprendre l'opportunité.

La responsabilité du Messie se situe premièrement dans la proximité et dans la subjectivité. A ce sujet, Lévinas dit que : « La proximité du prochain – la paix de la proximité – est la responsabilité du moi pour un autre »³⁰. Il doit donc désirer autrui. C'est parce qu'avec le désir, il y a cet assouvissement du désir de vivre ensemble, c'est-à-dire, la socialité. Mais le désir suscite l'interrogation : « Le Désir d'Autrui est-il un appétit ou une générosité (...) le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière,

²² PELLUCHON, C., *Pour comprendre Lévinas. Un philosophe de notre temps*, Op. cit., p. 95.

²³ *Idem*, p. 97.

²⁴ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, Op.cit., p. 113.

²⁵ ZIELINSKI, A., *Levinas : la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 131.

²⁶ SAUTEREAU, C., "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas", in *Études Ricœuriennes*, Vol. 4, n°2 (2013), p. 12.

²⁷ *Idem*, p. 12.

²⁸ BANON, D. et alii, "Autour d'un entretien entre Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur," *Emmanuel Lévinas. Philosophe et pédagogue*, Paris, éd. du Nadir de l'Alliance israélite universelle, 1998, p. 13.

²⁹ SAUTEREAU, C., *Art. cit.*, p. 12.

³⁰ LEVINAS, E., *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 147.

des nouvelles faims ? »³¹. Ce désir doit être un appétit et non pas une générosité, car celle-ci peut avoir tendance à fuir la responsabilité tant il n'est pas contraignant.

L'élection a lieu dans une relation symétrique, où le "moi" ne peut s'échapper. Mais la question est de savoir si le "moi" a postulé pour être élu. Dans l'élection, l'on choisit un candidat qui s'est manifesté et a manifesté son désir ; bref, un éligible. Le manifesté, c'est le souffrant. Le "moi" face au souffrant entretient un rapport qui ne commence pas nécessairement avec l'apparition du souffrant. Le moi œuvre pour que l'autre soit libre, libéré de sa souffrance. Le fait pour le moi de réaliser constamment la souffrance de l'autre, l'invite à sa responsabilité. C'est de la sorte que Lévinas parle de la « Responsabilité antérieure à tout engagement libre, le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres »³².

Dans la relation entre le moi et autrui, une relation définie déjà comme asymétrique, le moi ne peut s'en dérober. Au contraire, il est élu par l'Autre. Sa présence est suffisante pour que l'élection ait eu lieu. Pour Lévinas, la responsabilité est antérieure à tout consentement, à tout pacte, à toute délibération et même à la liberté. Elle ne relève pas du choix. La sensibilité du "moi" précède tout acte de réflexion et, par conséquent, la responsabilité levinassienne est antérieure aux responsabilités issues du jugement de la raison. Cette responsabilité se situe en dehors de la rationalité qui, si elle devait s'en soumettre, risquerait de remettre bien des choses en cause. Elle est donc spontanée, instinctive et même essentielle.

Elle repose deuxièmement sur l'humanité responsable, qui doit se manifester par l'accueil de l'autre et par la bonne manière de le faire. Pour Lévinas, « accueillir autrui, c'est mettre ma liberté en question »³³ et « Autrui n'est pas initialement fait, n'est pas obstacle, ne me menace pas de mort. Il est désiré dans ma honte »³⁴. Ma honte traduit ma trahison et ma démission sur mon devoir originel ; de même que mon irresponsabilité vis-à-vis du sort de l'autre.

Par la confirmation de sa réponse pour autrui, au travers de son "me voici", le moi s'engage dans une responsabilité pour autrui et non une responsabilité d'autrui. La première l'est foncièrement pour l'autre et elle se manifeste par le premier geste de cette éligibilité, c'est-à-dire *me voici*. Elle continue jusqu'à la substitution. Elle anéantit même ma liberté en la mettant en cause et en m'obligeant à une responsabilité infinie à cause même de son infinité. Cet acharnement s'explique parce que pour l'autre, je suis irremplaçable pour le secours dû à sa souffrance.

D'ailleurs, lui, avant moi, se serait déjà prononcé à trouver des solutions à mes problèmes existentiels. Ma demande ne peut être comprise que comme une simple formalité, du fait que c'est lui qui décide à l'avance de ce que je dois être et de la mesure de son intervention au regard de ma souffrance. Dans ce cas, je suis responsable d'autrui. Ma responsabilité à son égard est antérieure à notre rencontre. Cette responsabilité est constitutive du moi. Ma responsabilité fait face à l'oppression et aux malheurs auxquels l'autre est exposé et qu'il peut subir. Mon intervention, par contre, ne nécessite nullement une contrepartie. J'agis par devoir et je n'attends rien de lui. D'où, la relation asymétrique dans laquelle s'engagent le moi et l'autre.

3.3. La fraternité en tant que rupture de la sanguinité

Dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit : « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger - et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments - qui constitue le fait originel de la fraternité »³⁵. Lorsqu'il parle de la fraternité, Lévinas en appelle à la responsabilisation du "moi". Cette responsabilisation a la vocation d'être transfrontalière et même sans frontières.

D'où, chez Lévinas, la fraternité est une notion dont la connotation est communautaire et non familiale car, le moi intervient pour quiconque, et pas nécessairement ni exclusivement pour son frère. Aussi la fraternité n'est-elle pas réductible à la consanguinité. On est frère de tous et de chacun. C'est ainsi que dans la pensée de Lévinas, la fraternité « s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance, d'une multiplicité des familles diverses sorties des pierres jetées par Deucalion derrière son dos et qui, par la lutte des égoïsmes, aboutit à une cité humaine »³⁶.

La fraternité est à mettre en rapport avec le cosmopolitisme. Le cosmopolitisme prédispose l'individu à se mettre en relation avec quiconque, sans ériger une quelconque barrière. Devant la dualité de la fraternité, c'est-à-dire la situation d'étranger et la manifestation du visage de l'autre, qui « Implique des individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut de différences ultimes dans un genre (... et qui) implique (...) la

³¹ LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Moragana, 1972, p. 46.

³² LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus-Nijhoff, p. 173.

³³ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, Op. cit., p. 58.

³⁴ *Idem*, p. 56.

³⁵ *Ibidem*, p. 235.

³⁶ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, *Ibidem*, p. 236.

communauté du père, comme si la communauté du genre ne se rapprocherait pas assez (...) la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture - de la proximité par excellence - dans laquelle le visage se présente à mon accueil »³⁷. La substitution se présente comme une opportunité qui contribue à la construction de l'humanité, parce que le visage qui m'accueille m'ouvre cette porte pour constituer une communauté des semblables.

Du cosmopolitisme kantien, Lévinas parle du monothéisme qui, à cet égard, signifie la parenté humaine, c'est-à-dire « Cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui »³⁸. Il s'agit de la conception d'un genre humain issu d'une même souche et porteur des mêmes germes et ayant la visée d'une vie d'ensemble. C'est le banni des différences qui ne favorisent pas la proximité.

Dans cette optique, Lévinas parle d'une fraternité universelle résultant d'une paternité unique et monolithique. Tous sont alors les frères de tous et tous fils d'un même et unique père, vivant dans une même communauté et partageant le même espace de vie. Sur ce, les hommes doivent éviter les différences qui peuvent engendrer la distanciation et la rupture de la socialité.

Aussi, « La relation sociale elle-même n'est pas une relation quelconque, une parmi tant d'autres, qui peuvent se produire dans l'être, mais son ultime événement »³⁹. La fraternité est alors cette relation entre individus s'acceptant dans leurs différences et décidant une vie communautaire indifférenciée, où le leitmotiv est l'assistance du faible ou du souffrant. Dans le cas d'espèce, il s'agit ainsi d'une fraternité ontologique et non d'une fraternité sociale. L'une serait naïve - irresponsable - alors que l'autre, délibérée et consciente - serait davantage responsable et choisie.

La fraternité universelle n'a pas de frontières ni de limites. C'est en cela qu'elle est cosmopolite. Elle est infinie autant qu'elle est ouverte à tous et prend tous et chacun au même pied d'égalité. Elle est au cœur de la fondation d'une société multiraciale et plurilingue où les différences n'ont aucune influence sur le bon vivre-ensemble. De même, la fraternité universelle est à la base des relations sociales, condition de paix entre les individus. Partant, l'homme a bénéficié de la faveur de l'Absolu pour vivre humainement bien. C'est ainsi que « Le sens de la vie humaine, dit Van Parys, est dans la croissance d'une fraternité universelle, dont le Dieu fait homme montre, par le don de sa vie en ce monde, le seul chemin »⁴⁰. Il va s'en dire que la fraternité universelle est une substitution inédite à cause de sa capacité à porter le poids de l'autre pour le délivrer de sa captivité.

Ainsi, « La relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social, la référence de tout dialogue au tiers par laquelle le *Nous* - ou le parti - englobe l'opposition du face à face, fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiante et décence, qui englobe la structure de la famille elle-même »⁴¹. Si la fraternité suscite et permet le dialogue, elle suscite alors la solidarité et l'amour d'un vivre ensemble.

Corine Pelluchon est d'avis que « La fraternité suppose un sujet qui se sent responsable d'autrui et des autres et ne pense pas seulement à lui »⁴². Pour ainsi dire, la fraternité est un oubli de soi pour la conquête d'autrui. Il est le fait d'accorder la priorité à l'autre qui n'est pas moi. Elle est la manifestation de ma responsabilité parce qu'elle m'apprend à chaque instant que l'autre est mon semblable. Et puisque j'ai des obligations morales à prendre en charge mon frère, la fraternité est plus qu'une obligation à demeurer à l'écoute de l'autre.

Dans ce cas, « La fraternité précède ici la communauté de genre »⁴³, c'est-à-dire qu'avant toute différenciation ou classification, la fraternité oblige tous à considérer tous comme frères sans tenir compte d'aucune autre considération. Dans cet ordre d'idées, Lévinas écrit : « L'unité du genre humain est précisément postérieure à la fraternité »⁴⁴. Cette idée vient compléter et renforcer la précédente en tant qu'on est d'abord et avant tout frère ; et c'est après que l'on devient blanc ou noir, grec ou congolais. Il y a donc la primauté de la fraternité sur le genre. Le genre est porteur des différences que la fraternité ignore.

Il s'agit d'un appel à la formation d'une humanité des frères qui oublient leurs origines, leurs couleurs et donc toutes leurs particularités pour tout intégrer dans la pure fraternité qui est suppression de toutes ces

³⁷ *Idem*, p. 236.

³⁸ *Ibidem*, p. 236.

³⁹ *Ibidem*, p. 244.

⁴⁰ VAN PARYS, J.M., *Petite introduction à l'éthique*, Kinshasa, éd. Loyola, p. 56.

⁴¹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, *Op. cit.*, p. 313.

⁴² PELLUCHON, C., *Pour comprendre Lévinas*, *Op. cit.*, p. 103.

⁴³ LEVINAS, E., *Autrement qu'être*, *Op.cit.*, p. 247.

⁴⁴ *Idem*, p. 258.

différences. Entre frères vivant en communauté se pose le problème de la responsabilité des uns envers les autres. Une substitution doit s'effectuer non pas simplement pour remplacer l'autre ou pour prendre sa place, mais aussi et surtout pour s'assumer. C'est cela le sens de la responsabilité qui voudrait que mon action soit dirigée vers le bien de l'autre. C'est pourquoi cette responsabilité est à saisir en tant qu'acte qui s'opère de l'invisible au visible.

Chaque fois qu'on a accueilli autrui, c'est un frère qui a été reçu. L'hospitalité est une manifestation de la fraternité ; et dans la mesure où l'hospitalité concourt à l'universalité, la fraternité œuvre aussi pour l'universalité ou pour le cosmopolitisme.

CONCLUSION

La souffrance aurait pu engendrer un monde unipolaire où chacun serait réellement un frère de tous et pour chacun. Ce monde serait guidé par un idéal commun consistant à considérer la souffrance comme ce qu'il faut éviter à autrui. Car, il n'est pas bon que celui qui offre son hospitalité souffre de sa générosité.

Deux pistes se présentent pour que la question de l'accueil d'autrui, de l'hospitalité et de la souffrance ne compromette pas la solidarité communautaire et mondiale. La première piste est liée à la législation et la seconde à l'éducation. Ainsi, contrairement à ce que préconise Emmanuel Kant et au refus d'Emmanuel Lévinas quant à la réciprocité, l'hospitalité doit être soumise à la législation. La loi aura pour fonction de placer des garde-fous nécessaires à limiter les ambitions de l'hôte. Dans ce sens, Pierre Gouirand dit : « Il semble que dans l'Antiquité on considérait que celui qui bénéficiait de l'hospitalité s'engageait à ne pas nuire à son hôte. Le temps de l'hospitalité était un temps de paix »⁴⁵. La loi intervient pour limiter les excès et garantir la paix entre les hommes. La redevabilité contribue à responsabiliser l'hôte à ce qu'il a à partager avec celui qui l'accueille et lui offre son hospitalité. L'idée de partage mutuel a le privilège de guider leurs actions pour un meilleur vivre commun. Le redevable est celui qui a mesuré le degré et le sens du bien pour soi et pour autrui.

L'éducation à l'hospitalité interviendrait pour un double motif. Premièrement, le besoin de développer en l'homme le sens de l'humain et deuxièmement, le besoin d'épargner les souffrances à autrui. La force de l'éducation et le bien qu'elle procure préparent l'homme à voir en face de lui un autre homme qui doit être traité comme soi-même. L'éducation doit élever l'être à percevoir son acte envers autrui comme celui accompli en faveur d'un être plus supérieur. De la sorte, l'hospitalité prend la dimension divine parce que celui qui est hospitalier s'identifie à Dieu qui ne fait pas de distinction entre les hommes et qui les reçoit tous comme tels de par sa bonne volonté.

BIOGRAPHIE

- BANON, D. et alii, "Autour d'un entretien entre Emmanuel Lévinas et Paul Ricœur. *Emmanuel Lévinas. Philosophe et pédagogue*, Paris, éd. du Nadir de l'Alliance israélite universelle, 1998.
- BOURGEOIS-GUERIN, Valérie. et BEAUDOUIN, Simon, " La place de l'éthique dans l'interprétation de la souffrance en recherche qualitative" in *Recherches qualitatives*, Vol.35 (2), p. 23-44.
- DOCQUIR, Pierre-François, "La notion d'humanité dans l'ordre juridique Belge", in *Humanités*, sous la Dir. de Julie Allard et Thomas Berns, Bruxelles, Ousia, 2005, 217-232.
- GOUIRAND, Pierre, " Origines et perspectives historiques d'accueil", in *Teoros*, Vol.10, n°2, Juillet 1991, p.3-9.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, éd. G. Fishbacher, 1880.
- KIPUPU, Kafuti (s.j.), *Emmanuel Levinas. Penser la souffrance humaine. Une approche phénoménologique contemporaine*, Rome, Pontifica Università Gregoria, Facoltà Di Filosofia, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus- Nijhoff, 1971.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus- Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre-Nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset et Fesquelles, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel, *Altérité et Transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995.
- MAILLARD, Nathalie, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, éd. Labor et Fides, Coll. « Le champ éthique », 2011.
- MARION, Jean-Luc, "La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger", in *Press*, 2007/1, n°42, p. 123-141.

⁴⁵ GOUIRAND, P., " Origines et perspectives historiques d'accueil", in *Teoros*, Art.cit. p. 5.

- NGIMBI, NSEKA Hippolyte, *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société, Recherches Philosophiques Africaines*, n°28, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001.
- NGOMA Binda, Elie, *Théorie de la pratique philosophique*, Kinshasa, IFEP, 2010.
- PELLUCHON, Corine, *Pour comprendre Lévinas. Un philosophe de notre temps*, Paris, Seuil, 2020.
- RAOUL, Magali, et ROUGERON, Claude, "Besoins spirituels des patients en fin de vie à domicile, à propos d'une étude qualitative auprès de 13 patients", in *Journal International de Bioéthique*, n°2007/3, (Vol.18), pp. 63-83.
- SAUTEREAU, Cyndie, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas", in *Études Ricœuriennes*, Vol.4, N°2 (2013), pp. 8-24.
- VAN PARYS, Jean Marie, *Petite introduction à l'éthique*, Kinshasa, éd. Loyola, s.d.
- VERSPIEREN, Patrick, *Face à celui qui meurt. Euthanasie, Acharnement thérapeutique, Accompagnement*, Paris, Desclée de Brower, 1999.
- ZIELINSKI, Agata, *Lévinas : la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.