



Rien du tout. Un silence clinique entre Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et Henri Maldiney

Dorothee Legrand

► To cite this version:

Dorothee Legrand. Rien du tout. Un silence clinique entre Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et Henri Maldiney. *Klesis - Revue philosophique*, 2021, Phénoménologie et psychiatrie : risquer le quiproquo, 51. hal-03507702

HAL Id: hal-03507702

<https://hal.science/hal-03507702>

Submitted on 3 Jan 2022

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.

RIEN DU TOUT. UN SILENCE CLINIQUE ENTRE MAURICE MERLEAU-PONTY, EMMANUEL LEVINAS ET HENRI MALDINEY

Dorothee Legrand¹

1.

Il pourra paraître paradoxal que certains des psychiatres dont les élaborations théoriques furent orientées par la phénoménologie, et surtout par la philosophie heideggérienne, auront participé à une certaine désobjectivation du sujet. Dans le courant de la psychiatrie phénoménologique, il aura en effet été souligné que si « un sujet ne peut jamais être représenté dans sa subjectivité autrement que comme une immanence première² », si, en pensant une subjectivité, « on a dès le départ nécessairement attribué à tout le reste le caractère d'une objectivité³ », si on a « d'emblée séparé ainsi radicalement l'homme de ce qui vient à sa rencontre⁴ », alors, pour saisir l'homme « dans son unicité et unité⁵ », il faut opérer un « retour », depuis l'intentionnalité de la conscience, jusqu'à un rapport au monde pré-subjectif et pré-objectif⁶. Être-homme ne consiste pas, pas seulement, essentiellement, existentiellement, structurellement, constitutivement, bref, jamais être-homme ne consiste « à se dépasser subjectivement vers les choses ou à laisser entrer celles-ci objectivement en soi⁷ » ; plutôt, l'homme est homme au moment où « l'union du subjectif et de l'objectif est ressentie comme encore non clivée⁸ ».

De telles considérations supposent une orientation ontologique de la phénoménologie, car si l'homme est homme avant qu'il ne se rassemble en sujet de perception et de pensée devant un objet, alors – pour le dire ici dans les termes de Heidegger : « l'être humain ne peut être humain qu'en ceci qu'il entend l'être, ce qui veut dire qu'il se tient dans l'ouverture de l'être, l'être humain en tant que tel est caractérisé par le fait d'être à sa manière cette ouverture elle-même⁹ ». L'ontologie se dessine alors dans le contexte de la psychiatrie phénoménologique comme « un rapport au monde pré-intentionnel qui n'est pas encore polarisé sur un Je humain¹⁰ ». C'est ce que propose Wolfgang Blankenburg, en s'appuyant sur une lecture syllabique du mot *selbstverständlichkeit* : ce qui « se comprend de soi-même¹¹ », soit « un comprendre qui comporte un caractère apersonnel, infinitif. La conscience humaine n'est que la scène anonyme sur laquelle cela se joue et nous ne faisons nous-mêmes guère plus que participer, presque par hasard, à cette autocompréhension des choses¹² ».

¹ Chercheuse en philosophie, psychologue clinicienne et psychanalyste. Elle est chercheuse CNRS aux Archives Husserl de Paris, Ecole Normale Supérieure, Paris, France.

² Boss M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, Paris, Vrin, 2007, p. 82.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Binswanger L., « L'appréhension héraclitéenne de l'homme », in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 163.

⁶ Blankenburg W., *La perte de l'évidence naturelle*, Paris, PUF, 1991, p. 24.

⁷ Boss M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, op. cit., p. 83, 56.

⁸ Blankenburg W., « Sur le rapport entre pratique psychiatrique et phénoménologique », in P. Fédida (éd.), *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Paris, G.R.E.U.P.P., p. 137.

⁹ Heidegger M., *Séminaires de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010, p. 183.

¹⁰ Blankenburg W., *La perte de l'évidence naturelle*, op. cit., p. 122.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

La subjectivité est ici ordonnée à « une réceptivité fondamentale¹³ » ; le sujet est un « produit de coagulation » qui surgit depuis une « source originaire » asubjective¹⁴, une « mer anonyme de tout ce qui arrive “de soi-même”¹⁵ », alors que la conscience naturelle, « continuellement oublieuse de son origine¹⁶ », érige le Je comme source transcendante¹⁷.

Dans ce cadre, rencontrer l'autre ne peut pas être « maîtriser ce qui est “survenant”¹⁸ », mais au contraire se laisser « engager-par-le-survenant¹⁹ ». Dans la rencontre entre hommes, le survenant s'incarne en « la personne de l'autre être humain²⁰ » dont il faudrait laisser être la structure et la constitution communes à tout être humain. Pour cela, la rencontre doit suspendre la frontière entre l'autre et soi-même, et mobiliser l'empathie de chacun²¹ pour que se déploie un « rapport de l'être humain dans-une-réciprocité-avec-autrui²² ». C'est là une perspective anthropologique qui a pu être ramenée à une conception ontologique du « survenant », lecture qui « nous permet de nous débarrasser du concept d’“empathie psychique”²³ », pour engager dans la rencontre « le portage d'une charge distribuée à la fois sur [l'un et sur l'autre]²⁴ ». Dans les deux cas, la relation d'homme à homme serait moins une rencontre de deux singularités hétérogènes l'une à l'autre, qu'un rapport de l'être-homme au « fondement de tout ce qui est », un rapport à la « compréhension originaire de l'être²⁵ », que ce rapport soit conçu comme rapport immédiat à l'être dans une « évidence naturelle anonyme²⁶ », ou comme un rapport aux autres qui peuvent « incorporer²⁷ » et se faire « intermédiaires²⁸ » de la *selbstverständlichkeit*, ou encore comme un rapport à un autre homme singulier qui non seulement « donne un appui, mais est lui-même cet appui²⁹ » pour celui qui aurait perdu l'évidence de l'Être.

La « seule chose claire », pour le phénoménologue qui rencontre l'autre, est que l'homme ne peut pas se donner à lui-même son propre appui³⁰, que l'homme souffre insupportablement et intolérablement lorsqu'il « se voit contraint d'édifier son monde dans son propre cœur³¹ », que le monde s'obscurcit lorsque l'homme doit être à lui-même son propre soleil³².

¹³ Blankenburg W., *La perte de l'évidence naturelle*, op. cit., p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷ *Ibid.*, p. 153, note 90.

¹⁸ Blankenburg W., « Sur le rapport entre pratique psychiatrique et phénoménologique », op. cit., p. 135.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Binswanger L., « De la phénoménologie », in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 102.

²² *Ibid.*, p. 120

²³ Boss M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, op. cit., p. 109-110.

²⁴ Binswanger L., « Analyse existentielle et psychothérapie (II) », in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 154.

²⁵ Boss M., *Psychanalyse et analytique du Dasein*, op. cit., p. 77.

²⁶ Blankenburg W., *La perte de l'évidence naturelle*, op. cit., p. 148.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 145.

³⁰ *Ibid.*, p. 148.

³¹ Binswanger L., « Le rêve et l'existence », in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 212.

³² *Ibid.* Binswanger cite Jérémias Gotthelf : « Songe donc combien s'obscurcit le monde lorsque l'homme veut être à lui-même son propre soleil ».

2.

Si un tel tableau peut être dressé de la psychiatrie phénoménologique, on s'étonnera que Maurice Merleau-Ponty ne soit pas davantage convoqué avec les phénoménologues dont la pensée aura participé à l'émergence et au développement de cette approche. Pour Merleau-Ponty en effet, on ne peut comprendre l'homme et la rencontre d'homme à homme qu'en considérant d'abord et toujours « le tissu commun dont nous sommes faits, l'être sauvage³³ ». Merleau-Ponty croise donc les intérêts des psychiatres qui se seront tournés vers Heidegger, mais aussi, et spécifiquement, la pensée merleau-pontienne rend possible cela même qui au contraire sera souvent resté un obstacle à la mise en pratique de la phénoménologie en psychiatrie : Merleau-Ponty ne pense pas seulement l'ontologie, il l'incarne, en ce sens qu'il ne minimise pas « que le corps n'est pas fait empirique, qu'il a signification ontologique³⁴ ». Une perspective merleau-pontienne pourrait-elle alors permettre à la psychiatrie non seulement de penser une phénoménologie, mais aussi de la pratiquer concrètement, de l'incarner ? Pour nous saisir de cette question, tentons de considérer la condition *sine qua non* de la pratique clinique : la rencontre de l'un avec l'autre, et tentons d'en considérer une des manières dont le corps-à-corps peut venir l'incarner : une poignée de main entre l'un et l'autre.

Pour Merleau-Ponty, dans une poignée de main, la main *de l'autre* « se substitue » à *ma* main ; « mon corps annexe le corps d'autrui³⁵ ». De la même manière que mes deux mains coexistent « parce qu'elles sont les mains d'un seul corps », la main de l'autre et la mienne, lui et moi sommes « comme les organes d'une seule intercorporéité³⁶ ». « Comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout³⁷ ». Ma relation à l'autre émerge d'une « généralité primordiale où nous sommes confondus³⁸ », où il n'y a « ni individuation ni distinction numérique³⁹ », « *On* primordial qui a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais⁴⁰ ».

C'est ainsi que pour Merleau-Ponty, nos relations avec les autres relèvent d'une « indivision du sentir⁴¹ » : introjecter en l'autre ma subjectivité, ma sensibilité, je ne le pourrais pas, car l'autre est autre et « je suis bien sûr de ne jamais vivre la présence d'autrui à lui-même⁴² » ; toutefois, percevoir l'autre comme « coexistence irrécusable⁴³ » est possible car mon corps est primordialement incarnation d'une « généralité charnelle⁴⁴ » dont l'autre est aussi une des incarnations. Ainsi, la « généralisation de mon corps⁴⁵ » n'est nullement une analogie entre mon propre vécu corporel et celui d'autrui. Plutôt, « il y a une universalité du sentir – et c'est sur elle que repose notre identification » l'un à l'autre⁴⁶, c'est par une « action magique du semblable sur le semblable⁴⁷ » que

³³ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, p. 253.

³⁴ *Ibid.*, p. 303.

³⁵ Merleau-Ponty M., « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 212.

³⁶ *Ibid.*, p. 213. Aussi cité par Emmanuel Levinas dans : « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », in *Hors Sujet*, Fata Morgana, 1987, p. 150.

³⁷ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 406.

³⁸ Merleau-Ponty M., « Le philosophe et son ombre », *op. cit.*, p. 218.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁴¹ Merleau-Ponty M., *La Nature, Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 381.

⁴² Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 418.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 29, note 11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29, note 11.

l'autre est « bourgeonnement de moi au-dehors⁴⁸ ». « L'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite [...] ces deux corps à la fois⁴⁹ » et l'autre à qui j'adresse l'expression de mon corps est ainsi « une réplique de moi-même, un double errant⁵⁰ ».

La pensée de Merleau-Ponty croise ici indénouablement la phénoménologie et l'ontologie – il ne faudrait ni résumer ni paraphraser, il faudrait tout relire, mais permettons-nous une longue citation :

« Nous l'avons dit, on ne comprendra jamais qu'autrui apparaisse devant nous ; ce qui est devant nous est objet. Il faut bien comprendre que le problème n'est pas celui-là. Il est de comprendre comment je me dédouble, comment je me décentre. L'expérience d'autrui est toujours celle d'une réplique de moi, d'une réplique à moi. La solution est à chercher du côté de cette étrange filiation qui pour toujours fait d'autrui mon second, même quand je le préfère à moi et me sacrifie à lui. C'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui [...] c'est parce que je suis totalité que je suis capable de mettre au monde autrui et de me voir limité par lui. Car le miracle de la perception d'autrui réside d'abord en ceci que tout ce qui peut jamais valoir comme être à mes yeux ne le fait qu'en accédant, directement ou non, à mon champ, en paraissant au bilan de mon expérience, en entrant dans mon monde [...] mon champ vaut pour moi comme milieu universel de l'être⁵¹. »

Nous voyons ici comment Merleau-Ponty affirme que l'expérience que je fais d'autrui est « toujours celle d'une réplique de moi, d'une réplique à moi » : c'est l'ancrage ontologique qu'il donne à sa phénoménologie qui lui permet d'ainsi assimiler une « réplique de moi » à une « réplique à moi », de réduire la réplique comme réponse à la réplique comme duplicata. Or, cette (con)fusion, et l'ontologie qui la sous-tend, est très précisément ce à quoi Emmanuel Levinas refusera de soumettre sa philosophie.

3.

Levinas dénonce l'ontologie, la violence de la déshumanisation qui y opère, et contre laquelle doit s'affirmer « l'homme comme singularité irréductible⁵² ». Il existe, dit-il, « un ordre inhumain quoique distinct du brutal », et cette inhumanité, Levinas la détecte dans la « tyrannie de l'universel et de l'impersonnel⁵³ » qui opère dans la philosophie. Le diagnostic est terrible : tyrannie de l'impersonnel, déshumanisation philosophique. Et il impacte toute la phénoménologie, celle de Merleau-Ponty, nous le verrons, celle de Heidegger avec qui Levinas est en dialogue constant, mais aussi et d'abord celle de Husserl. Pour ce dernier, en effet, le champ de la phénoménologie transcendantale est le « champ de la subjectivité totale et universelle⁵⁴ ». Certainement, dit Husserl, « moi, en tant que psychologue pur ou philosophe transcendantal, je n'ai pas cessé pour autant d'être homme⁵⁵ ». Toutefois, comme Eugen Fink l'aura exprimé de manière incisive, par

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., p. 406.

⁵⁰ Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, op. cit., p. 186.

⁵¹ *Ibid.*, p. 187-189.

⁵² Levinas E., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Biblio essais poche, 1990, p. 271.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Tel Gallimard, 1976, § 72, p. 296.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 291.

la pratique de la méthode phénoménologique, « la tendance transcendante qui s'éveille en l'homme [...] supprime (*aufhebt*) l'homme lui-même, l'homme se dés-humanise (*sich entmenscht*)⁵⁶ ».

L'éthique de Levinas est une réponse à la déshumanisation : il définit strictement l'éthique comme « l'éveil à l'humanité⁵⁷ ». Et s'il insiste sur l'éthique, ce n'est pas pour en faire la description, la thématization, la conceptualisation, la théorisation ; pour Levinas, l'éthique est d'abord et toujours une responsabilité, car, pour lui, « il est évident qu'il y a dans l'homme la possibilité de ne pas s'éveiller à l'autre ; il y a la possibilité du mal. Le mal, c'est l'ordre de l'être tout court⁵⁸ » ; le mal est l'extinction de l'humain et notre responsabilité est de résister à cette extermination en assumant inlassablement « la percée de l'humain dans l'être⁵⁹ ». Tel est l'idéal éthique : l'humain contre le mal. C'est un « idéal de sainteté⁶⁰ » dit Levinas et pourtant, il insiste : « le fait d'être utopique ne l'empêche pas d'investir nos actions quotidiennes de générosité et de bonne volonté envers l'autre : même les gestes les plus petits et les plus ordinaires, comme le fait de dire « après vous » quand on s'assied à table ou qu'on passe par une porte, sont imprégnés par le témoignage de l'éthique⁶¹ ». La sainteté, soit l'idéal éthique, c'est garder toujours ouverte la possibilité d'agir en me laissant guider par « l'humain en tant qu'humain⁶² ». Levinas n'est pas dupe, il ne dit pas que l'homme est un saint, mais que l'humain « est celui qui a compris que la sainteté [est] incontestable⁶³ ».

L'éthique s'exerce ici comme principe de l'action orientée par et vers l'humanité de l'autre homme, chaque fois singulièrement humain. Ainsi, en tant qu'homme, je « redout[e] le meurtre plus que la mort⁶⁴ », je redoute que l'autre meure si je ne supporte pas sa vie, et je m'engage alors inlassablement à la porter. Telle est ma responsabilité pour l'autre homme, pour son « inviolabilité éthique⁶⁵ ». Il faut mesurer la portée de ces mots-là : dans la réalité, le viol est possible, la violence est possible, l'inviolabilité n'est pas factuelle, et pourtant, autrui est inviolable : son inviolabilité est éthique – c'est-à-dire qu'elle relève de ma responsabilité. Violier l'autre, c'est jouir de ma propre jouissance comme si l'autre n'était pas là singulièrement, comme si l'autre pouvait être réduit à une de mes possessions, comme si je pouvais en disposer, me l'approprier pour mon propre intérêt. Viol est ainsi d'abord et toujours le nom d'une déshumanisation, d'une dé-subjectivation, d'une dé-singularisation. L'éthique en est le refus acharné.

4.

Levinas ne confond Merleau-Ponty ni avec Husserl ni avec Heidegger. Il retient que pour Merleau-Ponty, l'« incarnation précoce ou *originelle* de la pensée [...] est une] naissance dans ses diversités [...] qui] ne renvoie pas à la structure noético-noématique de la constitution transcendante [...] où accords et désaccords dans l'humain se produisent sans recours ni réduction à l'universel et restent dans l'exotisme extrême de cette

⁵⁶ Fink E., *Sixième Méditation cartésienne : l'Idée d'une théorie transcendante de la méthode*, tr. N. Depraz, Paris, Jérôme Million, 1994, § 4, p. 93.

⁵⁷ Levinas E., « Philosophie, justice, amour », in *Esprit*, n° 80/81 (8/9), 1983, p. 15. Aussi in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ Levinas E., « De la phénoménologie à l'éthique », in *Esprit*, n°234 (7), 1997, p. 139.

⁶² Levinas E., « Philosophie, justice, amour », *op. cit.*, p. 12.

⁶³ *Ibid.* Voir aussi Levinas E., *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 23-24.

⁶⁴ Levinas E., *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 213.

variété⁶⁶ ». Néanmoins, dans les termes de Levinas, la chair merleau-pontienne s'affirme « comme retour du Même et de l'Autre à l'unité de l'Un⁶⁷ ». L'homme serait « le *lieu* même » de révélation, d'expression, de célébration de l'unité de la matière, ou de la nature, ou de l'être : du Tout⁶⁸ conçu comme « état immémorial de chair vive⁶⁹ ». Ainsi, les hommes, outre leurs différences, sont d'abord et toujours « membres de l'unité préalable du Tout⁷⁰ » et ce Tout s'exprime grâce à la « sagesse non-thématisante de la chair⁷¹ ». « On doit cependant se demander », insiste alors Levinas, si « le moi se reconnaît comme fraction d'un Tout qui commande la solidarité humaine, à l'image d'un organisme dont l'unité assure la solidarité des membres⁷² » ; on doit se demander si, plutôt, l'autre homme n'est pas « *autre* d'une façon irréductible, d'une altérité et d'une séparation réfractaires à toute synthèse, antérieures à toute unité⁷³ ».

Selon Levinas, la philosophie de Merleau-Ponty vise à « faire luire, par-delà le *donné*, l'être dans son ensemble⁷⁴ » ; « cette illumination est un processus de rassemblement de l'être⁷⁵ », « un rassemblement ou un arrangement créateur et imprévisible⁷⁶ » et dont l'opération est « la merveille du corps humain⁷⁷ ». « On ne saurait assez admirer [dit Levinas] la beauté subtile des analyses offertes par l'œuvre de Merleau-Ponty de cette incarnation⁷⁸ », mais il faut noter, ajoute-t-il aussitôt, une « tendance anti-humaniste ou non-humaniste de référer l'humain à une ontologie de l'être anonyme⁷⁹ ».

« Vous avez chez Merleau-Ponty un passage très beau où il analyse la manière dont une main touche l'autre. Une main touche l'autre, l'autre main touche la première ; la main par conséquent est touchée et touche le toucher, une main touche le toucher. Structure réflexive : c'est comme si l'espace se touchait lui-même à travers l'homme⁸⁰. Ce qui plaît ici, c'est peut-être cette structure non humaine – pas humaniste, n'est-ce pas ? – où l'homme n'est qu'un moment⁸¹ ». Ici Levinas pose encore à Merleau-Ponty sa question : si le corps était « le « délégué » de l'être⁸² », comme le veut Merleau-Ponty, serait-il possible que la main de l'un touche la main de l'autre ? Selon Levinas, serrer la main de l'autre impose « l'interruption du train mené par l'être⁸³ ». Une simple poignée de main incarne alors l'éthique, la sainteté de l'éthique, son idéal : « moment du pur toucher, du pur contact, du saisissement, du serrement, qui est, peut-être, une façon de donner jusqu'à la main qui donne⁸⁴ ».

Il faut comprendre ici non seulement que l'éthique est corporelle, mais aussi que le corps est éthique. Le corps, pour Levinas, n'est corps que « dans le devoir de donner à l'autre

⁶⁶ Levinas E., « Détermination philosophique de l'idée de culture (1983) », in *Entre nous*, *op. cit.*, p. 203.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 203-204.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁷¹ *Ibid.*, p. 203.

⁷² *Ibid.*, p. 205.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, Fata Morgana, Biblio Essais, 1987, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ Levinas E., « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 148.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁰ « L'espace lui-même se sait à travers mon corps » (Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 210-211) ». Également cité par Levinas dans : « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 149).

⁸¹ Levinas E., « Philosophie, justice, amour », *op. cit.*, p. 14.

⁸² Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 28.

⁸³ Levinas E., « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 153.

⁸⁴ Levinas E., *Paul Celan. De l'être à l'autre*, Paris, Fata Morgana, 2003, p. 15-18.

jusqu'au pain de sa bouche⁸⁵ ». Donner n'est pas un geste superflu que le corps pourrait ne pas faire : donner est cela même qui institue le corps en tant que corps humain, corps éthique donc. Ce n'est pas parce que l'homme est un corps qu'il peut donner, plutôt, et plus radicalement, « c'est parce que [...] la matière est le lieu même du pour-l'autre [...] que le sujet est de chair et de sang⁸⁶ ». Le corps de Levinas est ainsi corps-à-corps, rapport du corps de l'un au corps de l'autre, corps immédiatement « pour l'autre, malgré soi⁸⁷ », mais aussi et en même corps-à-corps où « l'unicité du moi prend seulement un sens : où il n'est plus question du Moi, mais de moi. Le sujet qui n'est plus un moi – mais que je suis moi – n'est pas susceptible de généralisation, n'est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre⁸⁸ ». On l'entend, le corps-à-corps éthique est singulièrement incomparable, irremplaçable, au lieu même de la rencontre avec l'autre, chaque fois unique. Et telle n'est pas l'inter-corporéité de Merleau-Ponty.

5.

Le contraste, voire l'opposition entre Levinas et Merleau-Ponty se retrouve dans leur conception du langage – car il faut bien voir que la conception du corps impacte non seulement la conception de la rencontre entre les corps, mais aussi, et par là même, la conception de la rencontre entre les corps pensants et parlants. Si Levinas a raison de dire que « Merleau-Ponty, entre autres, et mieux que d'autres, montra que la pensée désincarnée, pensant la parole avant de la parler [...] était un mythe⁸⁹ », et si Levinas a raison de souligner que, chez Merleau-Ponty, le langage est « parlé par des esprits incarnés⁹⁰ », alors, il faut considérer comment cette conception du corps parlant est accouplée à la conception du corps comme inter-corporéité.

C'est évidemment Merleau-Ponty lui-même qui en parle le mieux : le langage, selon lui, « est fondé sur le phénomène du miroir ego-alter ego, ou de l'écho, c'est-à-dire de la généralité charnelle⁹¹ ». Avec un tel langage, « la communication nous paraît aller de soi⁹² » : « on me parle et je comprends⁹³ ». Ceux qui parlent ainsi « sont bien en eux-mêmes, ils ne se sentent pas exilés d'autrui⁹⁴ » car « dans l'exercice de la parole, je *deviens* celui que j'écoute⁹⁵ », le langage me « transporte magiquement dans la perspective d'autrui⁹⁶ », « je m'*identifie* à lui qui parle devant moi⁹⁷ », et quand j'écoute, « je ne sais plus ce qui est de moi, ce qui est de lui » : « je me projette en autrui, je l'introduis en moi⁹⁸ ».

Merleau-Ponty donne une envergure ontologique à cette expérience qui suppose, dit-il, « un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X⁹⁹ ». Ce « X » est *tout* autre, à condition qu'il ne soit pas tout *autre* :

⁸⁵ Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio essais poche, 1990, p. 93.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁹ Levinas E., *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 225-226.

⁹⁰ Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 27.

⁹¹ Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 29.

⁹² *Ibid.*, p. 164.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

c'est l'autre à condition qu'il appartienne « à l'univers commun du langage¹⁰⁰ ». En particulier, c'est « notre appartenance à une langue commune¹⁰¹ » qui permet notre rencontre, rencontre possible à condition que nous ne soyons pas deux sujets installés dans deux mondes incomparables, mais deux entrées vers le même monde¹⁰².

Or, ce monde commun n'inclut pas tout homme : de ce monde commun, notamment, l'homme qui hallucine est exclu, car, selon Merleau-Ponty, « le phénomène hallucinatoire ne fait pas partie du monde¹⁰³ » où loge « toute conscience *que je puisse rencontrer*¹⁰⁴ ». Je ne pourrais donc *pas* rencontrer l'homme halluciné, exclu du monde *commun* parce que « l'existence du malade [...] s'épuise dans la constitution solitaire d'un milieu fictif¹⁰⁵ » et qu'en ce sens, « l'hallucination ne prend pas place dans le monde stable et intersubjectif¹⁰⁶ ». Pourtant, et Merleau-Ponty le reconnaît, la folie n'est pas faite d'« îlots d'expérience sans communication¹⁰⁷ ». Il resterait possible de rencontrer l'autre, même s'il hallucine. Si Merleau-Ponty, qui n'hallucine pas, rencontrait un homme qui hallucine, leur rencontre serait alors conditionnée par le monde qu'il leur reste commun, par exclusion de leurs différences : un rapport à l'autre est possible, même s'il est fou, mais seulement s'il n'est pas *complètement* fou. Si je suis Merleau-Ponty, donc, je peux avoir accès seulement aux dimensions non folles de l'existence du fou, et même si la folie de l'autre, son altérité, sa singularité est particulièrement « résistante », il faut, dit Merleau-Ponty, il faut tenter de « mettre en sommeil » cette « inquiétante existence¹⁰⁸ » pour rencontrer le fou dans le monde qui nous est commun.

Mais ce monde est *réducteur* : il met entre parenthèses la folie du fou, met en sommeil, écarte, neutralise l'étrangeté de l'étranger pour n'entrer en contact qu'avec ce qui est déjà familier. Loin d'accueillir la folie du fou, loin de laisser arriver l'étranger, loin de répondre à ce qui m'arrive quand me parle celui qui ne me ressemble pas et que je ne comprends pas, loin de l'écouter, loin de lui donner hospitalité, loin de donner lieu à son étrangeté, si je suis Merleau-Ponty, je sou mets la rencontre avec l'autre à notre dénominateur commun – et on entend ici la violence que cache l'intégration merleau-pontienne.

Merleau-Ponty le souligne lui-même, autrui ici n'est « qu'un autre en général [...] plutôt une notion qu'une présence¹⁰⁹ ». Cette généralisation vers laquelle l'ontologie de Merleau-Ponty oriente sa philosophie, telle est la « stupeur de la dépersonnalisation » qu'il souligne déjà en 1945 dans sa *Phénoménologie de la perception* : « si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau¹¹⁰ ». Et bien des années après, dans la *Prose du monde*, il affirme qu'« il n'y a de parole (et finalement de personnalité) que pour un "je" qui porte en lui [un] germe de dépersonnalisation¹¹¹ ». On aura eu tendance à négliger la dépersonnalisation à

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 112. Merleau-Ponty l'exprime ici en termes ontologiques : nous sommes « deux entrées vers le même Être ».

¹⁰³ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., p. 390.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 394.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 338.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Paris, Les Éditions Nagel, 1966, p. 50.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, op. cit., p. 195.

¹¹⁰ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 249.

¹¹¹ Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, op. cit., p. 29.

l'œuvre chez Merleau-Ponty, comme si l'inter-corporéité était l'accouplement de mon corps avec le corps de l'autre alors qu'elle est d'abord et toujours l'accouplement de chacun des corps avec une chair impersonnelle. On l'aura négligé, mais il semble qu'on aura négligé plus encore la stupeur que le philosophe admet. Certes, il n'y insiste pas, et préfère concevoir l'impersonnel comme le germe de l'interpersonnel, mais il la reconnaît pourtant : *la stupeur de la dépersonnalisation*, c'est à cela que *pourrait* conduire l'ontologie de Merleau-Ponty – telle pourrait être la lecture qu'en ferait Levinas : dans ses propres termes, l'ontologie aboutit « à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit [...] L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une [...] inhumanité¹¹² ».

6.

Si l'ontologie est inhumaine, il ne faut pas négliger que l'éthique est une folie : c'est une « affection qui déchire la conscience », un « grain de folie », une « écharde dans la chair de la raison¹¹³ ». Pour Levinas, le psychisme est « l'autre en moi ; maladie de l'identité¹¹⁴ ». Pour l'autre, le sujet ne fait pas *un* avec lui-même ; le sujet est « possédé par l'autre, malade¹¹⁵ » ; je suis malade d'amour, ajoute Levinas en citant le *Cantique des cantiques*, et comme toujours avec son écriture, il ne faut pas ici penser que ce n'est qu'une métaphore : il faut entendre que c'est une folie qui fait l'homme et qui fait donc l'éthique.

C'est une folie si la normalité ou la raison est de coïncider avec soi-même. Mais ce serait une folie plus folle encore si, à force d'être pour l'autre, j'y perdais toute subjectivité, toute singularité. Telle est la critique que Maurice Blanchot adresse à Levinas, et elle est sévère : selon Blanchot, dans le cadre de l'éthique de Levinas, « je suis celui que n'importe qui peut remplacer¹¹⁶ » ; « la responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis plus moi¹¹⁷ » ; l'exigence éthique « m'excède de toutes manières jusqu'à me désindividualiser¹¹⁸ » ; « ce qui conduit à cette haute contradiction, à ce paradoxe d'un haut sens : c'est que là où la passivité me désœuvre et me détruit, en même temps je suis contraint à une responsabilité qui non seulement m'excède, mais que je ne puis exercer, puisque je ne puis rien et que je n'existe plus comme moi¹¹⁹ ».

L'éthique de Levinas est-elle donc contradictoire au point de réduire l'homme que je suis, sous prétexte de respecter l'irréductibilité de l'autre ? Au contraire – Levinas est on ne peut plus explicite à ce sujet – « la responsabilité est une individuation, un principe d'individuation¹²⁰ » et il ajoute : « l'éthique n'est pas une exigence de dépersonnalisation. Je suis défini comme une subjectivité, comme une personne singulière, comme un « je », précisément parce que je suis exposé à l'autre¹²¹ ».

S'il n'y a pas dépersonnalisation, s'il y a singularité, c'est qu'il y a l'autre, et on n'aura peut-être pas assez retenu que s'il y a l'autre, cela ne me réduit pourtant pas au malheur d'être sacrifié à l'autre : Levinas soutient au contraire que c'est parce que son éthique commence par « le bonheur de la jouissance » qu'il devient possible de « soutenir un pluralisme qui

¹¹² Levinas E., *Totalité et infini*, op. cit., p. 37.

¹¹³ Levinas E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 133.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹¹⁶ Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 35.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹²⁰ Levinas E., « Philosophie, justice, amour », op. cit., p. 12.

¹²¹ Levinas E., « *De la phénoménologie à l'éthique* », op. cit., p. 134.

ne se réduit pas à une totalité¹²² ». Son éthique non seulement s'accommode du bonheur de la jouissance, mais « exige ce bonheur¹²³ », qui opère ici comme garant d'une rencontre entre deux êtres qui ne sont aucunement poussés par un besoin. C'est à cette condition que « la relation ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des termes qui se suffisent. Cette relation est Désir¹²⁴ », « désir dans un être déjà heureux¹²⁵ », désir de « l'être séparé [qui] est satisfait, autonome¹²⁶ » et qui ainsi « recherche l'autre d'une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin¹²⁷ » mais par l'amour, amour fou certainement, mais folie qui est « frémissement de la subjectivité¹²⁸ ». Ce « grain de folie¹²⁹ », c'est « dans l'universalité du Moi » qu'il est jeté et c'est donc le surgissement d'une subjectivité irréductiblement *singulière* qu'il permet. Ce « grain de folie » constitue la subjectivité comme « unicité ». Avec ce « psychisme déjà psychose¹³⁰ », avec « cette folie aux confins de la raison¹³¹ » surgit « *quelqu'un*, unique¹³² ».

7.

Opposition tranchée entre Merleau-Ponty et Levinas donc. Et pourtant. Il se pourrait bien que le trouble s'installe dès lors qu'une perspective non plus seulement philosophique, mais aussi clinique oriente notre lecture de ces deux auteurs. Ce trouble se manifeste notamment à la lecture d'un troisième philosophe, Henri Maldiney. Il se trouve que Maldiney cite très peu Merleau-Ponty et Levinas. Toutefois, l'ensemble de ses textes peut paraître tissé d'une lecture croisée de leurs philosophies. De Levinas, Maldiney ne cite qu'un point particulier – celui-là même qui sert de pilier à tout le dépliement de son éthique : le visage – nous y reviendrons ; quant à son travail de Merleau-Ponty, il semble à la fois plus fouillé et plus souterrain, et s'il est évident qu'il s'en sert, il ne relèvera pourtant pas explicitement les écarts qu'il fait vis-à-vis de lui. En particulier, il ne creusera pas la différence entre une phénoménologie ontologique de la chair et une phénoménologie existentielle de l'événement ; il n'opposera pas explicitement une philosophie des possibles, comme celle de Merleau-Ponty, à sa propre conception de l'existence comme contrainte à l'impossible et plutôt que d'approfondir l'écart qui l'éloignerait de Merleau-Ponty, il s'appuiera sur l'écart que ce dernier creuse au sein même de sa philosophie : l'invisible, l'intouchable, la non-coïncidence, tel est ce que Maldiney thématise comme rien, vide, inanticipable, inimaginable. Ainsi, il aime à citer Merleau-Ponty quand il affirme que « la chair du monde est indivision de cet être sensible que je suis et de tout le reste qui se sent en moi¹³³ ». Cette indivision n'est coïncidence ni pour Maldiney ni pour Merleau-Ponty, mais dépassement vers « l'intouchable », notion que Maldiney tire de Merleau-Ponty et qu'il comprend comme « espace de présence [...] enveloppement dans une réalité concave à laquelle nous sommes suspendus¹³⁴ ».

¹²² Levinas E., « Signature », in *Difficile liberté*, Paris, Biblio essais poche, 1963, p. 439.

¹²³ Levinas E., *Totalité et infini*, op. cit., p. 57.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ Levinas E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 133.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹³¹ *Ibid.*, p. 85.

¹³² *Idem.*

¹³³ Maldiney H., « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant », in *Penser l'homme et la folie*, 1991, Paris, Million, 2007, p. 138.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 159.

Maldiney précise alors ceci – qui pourra sembler anodin, mais qui est d’une grande importance clinique – la rencontre, dit-il « a lieu, non pas sur une surface, mais dans un espace ; il n’y a pas proprement de surface de séparation¹³⁵ ». Il reconnaît qu’une autre conception est possible – ce serait celle de Levinas notamment –, conception opposée où « il y a des surfaces qui sont affirmées en elles-mêmes, à une distance très déterminée, localisées dans un plan, absolument impénétrables¹³⁶ ». Mais Maldiney voit là l’« espace même de l’aliénation, de la relation de sujet à objet¹³⁷ », et non pas la relation d’un sujet à un autre sujet radicalement autre.

Point ici l’écart entre l’ontologie de Maldiney et l’éthique de Levinas. La différence que Maldiney fait ici entre l’espace et la surface et celle qu’il fait par ailleurs entre le regard et le visage. Pour lui, « le visage d’autrui, comme y a insisté Emmanuel Levinas, me déborde et son regard m’englobe de toutes parts¹³⁸ ». Ainsi, le regard de l’autre non seulement transcende, mais « nous enveloppe¹³⁹ ». Or, cet enveloppement, c’est cela même qui sépare Maldiney de Levinas. Pour Maldiney, « l’autre [...] n’apparaît dans la réalité de son visage que dans le regard d’un autre¹⁴⁰ ». Et il précise « la condition requise pour l’apparition en personne du visage d’autrui : l’épiphanie du visage de l’autre est liée, indissolublement, à l’autophanie de celui dans le regard duquel il apparaît¹⁴¹ ». Ainsi, c’est « dans l’espace même de notre présence ouverte¹⁴² » qu’apparaît l’autre. L’autre arrive imprévisiblement, certes, mais il arrive « chez moi », dans mon espace, il n’est visible que dans mon champ de vision, dans le rayonnement de mon regard. L’autre met notre monde « en déroute » ; son arrivée « ouvre une crise » et si j’attends de l’autre qu’il soit tel que je l’attends, alors mon attente est « non seulement déçue, mais coupable » car l’autre n’est *autre* que s’il déborde mon attente de « surprise » : tel est son événement¹⁴³, et pourtant, tout se passe comme si l’autre ne me délogeait pas, comme s’il ne faisait pas et ne pouvait faire effraction, mais venait s’insérer au contraire dans mon monde, celui que je garde ouvert, disponible à son arrivée.

C’est dans ce cadre que Maldiney affirme que les hommes « ne communiquent pas face à face, fixés l’un à l’autre en attention centrale. Ils communiquent dans et par le marginal, c’est-à-dire sur un fond de [...] monde sur lequel je suis en prise (avec lequel, dit Merleau-Ponty, je suis dans un embrassement mutuel)¹⁴⁴ ». Spécifiquement, pour Maldiney, les partenaires d’une rencontre « communiquent dans la zone marginale des appréhensions, où rien ne se présente encore¹⁴⁵ » : c’est en lançant « un appel dans l’espace vide¹⁴⁶ » qu’ils en appellent à l’autre. Pour Maldiney, la transcendance première et dernière n’est donc pas la transcendance *de l’autre* comme chez Levinas, mais *ma* « transcendance vers le rien¹⁴⁷ », *mon* ouverture vers ce rien où je peux accueillir

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Maldiney H., « L’existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », in *Penser l’homme et la folie*, op. cit., p. 65.

¹³⁹ Maldiney H., « L’existant », in *Penser l’homme et la folie*, op. cit., p. 230.

¹⁴⁰ Maldiney H., « La personne », in *Penser l’homme et la folie*, op. cit., p. 259.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 259.

¹⁴² *Ibid.*, p. 253.

¹⁴³ Maldiney H., « L’irréductible », in *Epokhé*, n°3, p. 44.

¹⁴⁴ Maldiney H., « L’existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », op. cit., p. 70 ; voir aussi Maldiney H., « Événement et psychose », in *Penser l’homme et la folie*, op. cit., p. 197-198.

¹⁴⁵ Maldiney H., « De la transpassibilité », in *Penser l’homme et la folie*, op. cit., p. 294.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 279.

l'événement qui y arrive, ouverture de cet espace vide où l'autre peut apparaître, ouverture à ce rien qui est « la dimension même de l'Être¹⁴⁸ ».

Cela n'est pas sans conséquence clinique – que Maldiney précise : « Cela veut dire que le thérapeute, le psychiatre doit à l'exigence qui le fait tel de s'apparaître lui-même en présence de l'autre. [Une rencontre] oblige chacun à sa propre autophanie pour que l'épiphanie de l'autre puisse se produire et apparaître¹⁴⁹ ». Qui plus est, si l'autophanie est indispensable, c'est parce qu'« en toute autophanie l'être se manifeste. Il n'est d'apparaître que de l'être¹⁵⁰ ». Phénoménologie du vécu autophanique, donc, couplée ici à une ontologie qui n'est pas sans rappeler l'orientation que Merleau-Ponty aura donnée à sa philosophie. Sans assimiler l'un à l'autre, lire ensemble ces deux philosophes nous permet de saisir concrètement l'impact qu'une phénoménologie phénoménologique peut avoir sur la pratique clinique – plus que Merleau-Ponty, Maldiney aura attaqué cette question de front.

8.

Lire Maldiney nous aide à saisir que parfois « l'aurore d'un visage » ne se lève pas¹⁵¹ ; parfois quelqu'un peut se fermer et cette fermeture, Maldiney l'appelle psychose : « Le plus remarquable dans la psychose est la fermeture à l'événement. Un jour un événement a eu lieu qui n'a jamais été assumé et qui, non dépassé, obstrue tout l'horizon d'un homme. Entièrement impliqué en lui, cet homme, mélancolique ou schizophrène, est contraint de s'expliquer en permanence avec lui – ce qui le rend inaccessible à tout événement nouveau, à l'événement comme tel. Tout ce qui peut avoir lieu est capté, avant d'avoir émergé, par un événement non-assimilé devenu, par floculation, le monde¹⁵² ». Cette fermeture à l'événement est fermeture à ce qui arrive, à ce qu'on n'attend pas, à ce qui est nouveau, à ce qui surprend, à l'inouï, à l'inédit. Pour celui qui est fermé à l'événement, tout est toujours déjà passé, rien n'arrive, il ne se passe rien, rien ne passe, personne n'arrive, il n'y a personne.

Pour Maldiney, « tout événement est une rencontre, toute rencontre est un événement¹⁵³ » ; « L'événement par excellence est la rencontre. Mais nous parlons trop facilement de rencontres et de rencontrer. Et ce que nous entendons par ces mots avec la généralité de la catégorie est démenti à chaque rencontre réelle. Il n'y a de rencontre que de l'altérité. L'altérité est imprévisible¹⁵⁴ » ; « Il n'est de rencontre qu'avec un autre et non pas avec l'altérité en général. La rencontre avec l'autre [...] est fondamentalement atypique. L'autre est toujours nouveau – et nouveau l'événement¹⁵⁵ ».

On comprend alors que la fermeture à l'événement que Maldiney appelle psychose, c'est la fermeture à la rencontre, la fermeture à l'autre qui arrive. Alors, comment rencontrer l'autre qui est fermé à la rencontre ? Maldiney l'affirme, avec une violence douceuse – il ne faut pas en être dupe : dans la psychose, dans la fermeture à la transcendance de l'autre, dans la fermeture à l'altérité, à l'événement, « il n'y a plus personne avec qui communiquer¹⁵⁶ ». En particulier, dit-il, « le mélancolique est incapable d'accueil et de

¹⁴⁸ Maldiney H., « L'existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », *op. cit.*, p. 84.

¹⁴⁹ Maldiney H., « L'homme dans la psychiatrie », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°36, 2001, p. 38.

¹⁵⁰ Maldiney H., « La personne », *op. cit.*, p. 260-261.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵² Maldiney H., « L'existant », *op. cit.*, p. 230.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵⁴ Maldiney H., « La personne », *op. cit.*, p. 256.

¹⁵⁵ Maldiney H., « De la transpassibilité », *op. cit.*, p. 306.

¹⁵⁶ Maldiney H., « L'existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », *op. cit.*, p. 67.

rencontre¹⁵⁷ » ; quant à « la difficulté d'être qui caractérise l'existence du schizophrène [... c'est notamment] celle de l'être-avec : il ne peut rencontrer personne¹⁵⁸ ».

9.

S'il n'y a pas d'espace pour l'autre dans la psychose – en particulier mélancolique –, c'est qu'il n'y a de place que pour rien, le rien, un rien si présent qu'il prend toute la place, un « vide encombré¹⁵⁹ ». Une image de ce vide sans vide serait les Nymphéas de Monet : « le spectateur se trouve au milieu d'eux – sans se retrouver soi – dans une situation obsidionale. Il n'y a pas en eux, rompant la compacité de leur manifestation, de ressource à partir d'où exister ni vide irremplissable où exister. C'est le point commun à la dépression et à la mélancolie en tant que psychose, que cette absence, cette obstruction du vide, ce voilement du rien¹⁶⁰ » : « Ce qui est en défaut, c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet, mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*¹⁶¹ ». Philosophiquement, un tel accueil exige une suspension de l'ontologie, si on la conçoit comme Heidegger pour qui ne peut « être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout est l'Être¹⁶² » ; « l'histoire déploie son essence comme le destin de la vérité de l'Être¹⁶³ » ; « le destin futur de l'homme se révèle en ceci qu'il a à découvrir la vérité de l'Être¹⁶⁴ » et « la convenance du dire de l'Être comme destin de la vérité est la loi première de la pensée¹⁶⁵ ». Pour Maldiney au contraire, « l'événement est un défi au destin. [...] Il est sans raison, sans fondement, sans fond. Il arrive... « par rencontre » » et une rencontre est « sans pourquoi » : comme la rose, « elle n'existe pour rien. Pour le rien qui la libère de toute attache préalable¹⁶⁶ ». Plutôt que d'insister sur un destin, Maldiney insiste sur une attente « qui, attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible¹⁶⁷ ». Or, c'est précisément faute de cette ouverture que, selon Maldiney, « non seulement la schizophrénie, mais la mélancolie s'installent, et que commence aussi la dépression¹⁶⁸ ».

10.

Rien fermé. Inanité. Alors, selon Maldiney, « c'est contre ce Rien que le mélancolique appelle l'Absent¹⁶⁹ » : l'absence est « l'éclaircie vide » qu'appelle le mélancolique¹⁷⁰. Ainsi, dans la psychose, les « figures de la mort », les « lieux vides », le « passé disparu ne sont pas un terme, mais un commencement. C'est du vide et du rien, désencombrés du trop plein du monde¹⁷¹ ».

Appel lancé dans le vide, appel au vide, appel du vide – et on entend la précarité, voire la dangerosité de cet appel : si j'appelle le vide, il se pourrait que je saute dans le vide –

¹⁵⁷ Maldiney H., « De la transpassibilité », *op. cit.*, p. 308.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 297.

¹⁵⁹ Maldiney H., « L'existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », *op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Heidegger M., (trad. Roger Munier), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier éditions Montaigne, 1970, p. 67.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶⁶ Maldiney H., « De la transpassibilité », *op. cit.*, p. 306.

¹⁶⁷ Maldiney H., « L'existence en question dans la dépression et dans la mélancolie », *op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Maldiney H., « Psychose et présence », in *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷¹ Maldiney H., « Crise et temporalité dans l'existence et la psychose », in *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 104-105.

j'appelle le vide comme avenir, advenir « encore indécidé¹⁷² » et donc ouvert à ce qui vient, à ce qui arrive. « L'événement et le vide s'exigent l'un l'autre¹⁷³ ». Le rien plein appelle le rien vide. L'encombrement appelle la suspension, « la transformation du monde en un autre » : exposant « mon être au péril de l'advenir¹⁷⁴ », endurant le « péril du rien, d'où croit ce qui sauve¹⁷⁵ », éprouvant l'impossible, étant « contraint à l'impossible, c'est-à-dire d'exister à partir de rien¹⁷⁶ », la faille devient l'ouvert d'un monde¹⁷⁷. « C'est à ce *rien* que l'existence prend son origine¹⁷⁸ ». Ce rien originaire, c'est « un non-être plus primitif qu'un monde¹⁷⁹ ». Ce « vide originaire » n'est pas « de l'ordre des possibles. Au regard de tout système *a priori* de possibles, il est, il est précisément... l'impossible¹⁸⁰ ». C'est par la suspension radicale des possibles que l'existence s'ouvre à ce qui jamais encore n'a été possible : peut alors advenir *l'événement*.

11.

Mais en lisant Binswanger, Maldiney affirme que l'événement n'advient pas dans le monde psychotique, « un monde sans hasard, où il n'est pas possible d'attendre, mais seulement de s'attendre à... la persévération du même » : la psychose est une « fermeture à l'événement ». Le délire psychotique est alors « une lutte » : c'est « une tentative pour rencontrer l'événement¹⁸¹ ». Toutefois, « l'événement n'est pas en mon pouvoir¹⁸² » ; l'événement est « unimaginable » : « Aucun *a priori* ne détermine la possibilité de l'événement, ni la qualité de l'endurance requise ni la transformation qui seule en maintient l'ouverture¹⁸³ ». Il n'est donc pas question de présupposer « une attitude pathétique ou sentimentale ouverte par avance aux avances des choses. Il s'agit de réintroduire dans l'existence se comprenant comme telle la surprise de l'événement¹⁸⁴ ». Mais comment ? Maldiney lui-même esquisse une réponse qui, pour l'approfondir, nous éloigne de Maldiney lui-même. Nous le disions plus haut, pour lui, l'événement par excellence est la rencontre, la rencontre de ce que je n'ai pas projeté de rencontrer, la rencontre de l'altérité donc, et par conséquent, la rencontre de l'altérité irréductible par excellence : la rencontre d'un autre – non pas la rencontre d'autrui en général, mais la singulière rencontre de l'autre. « Une certaine façon d'être à autrui¹⁸⁵ », tel est l'enjeu de l'existence pour Maldiney – et tel est aussi l'enjeu de la psychothérapie. Mais si, comme il veut, la psychose est un « enlissement en soi-même », une « absence de contact », l'impossibilité de « toute communication¹⁸⁶ », alors comment être là pour lui ? Comment être pour lui cet autre qui fera événement, cet autre inattendu dont l'arrivée viendra rompre un monde fermé où plus rien n'arrive ? Comment en arriver à être pour l'autre *un autre*, quelqu'un d'autre, et non pas *rien* ? Comment faire pour que l'autre s'ouvre à moi

¹⁷² *Ibid.*, p. 105.

¹⁷³ Maldiney H., *Ouvrir le rien, l'art nu*, Paris, Les belles lettres, 2010, p. 61.

¹⁷⁴ Maldiney H., « De la transpassibilité », *op. cit.*, p. 291.

¹⁷⁵ Maldiney H., « La personne », *op. cit.*, p. 259.

¹⁷⁶ Maldiney H., « De la transpassibilité », *op. cit.*, p. 306.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 294.

¹⁷⁸ Maldiney H., « *Crise et temporalité dans l'existence et la psychose* », *op. cit.*, p. 104-105.

¹⁷⁹ Maldiney H., « Événement et psychose », *op. cit.*, p. 212.

¹⁸⁰ Maldiney H., « *Crise et temporalité dans l'existence et la psychose* », *op. cit.*, p. 105.

¹⁸¹ Maldiney H., « L'existant », *op. cit.*, p. 231-232.

¹⁸² *Ibid.*, p. 234.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 234-235.

¹⁸⁴ Maldiney H., « La personne », *op. cit.*, p. 255.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸⁶ Maldiney H., « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant », *op. cit.*, p. 159.

alors qu'il est fermé à tout ? Justement, s'il est fermé à tout, alors peut-être faut-il être pour lui « pas tout », hors tout – Levinas dirait : infini.

On pourrait penser que Levinas néglige que parfois l'autre est impossible, ou plutôt, il pourrait avoir négligé que, parfois, *je* ne suis pas autre pour l'autre – quand bien même l'autre serait autre pour moi. Mais il n'en reste pas moins que la radicalité de son approche de l'autre nous donne de quoi étayer une pratique clinique qui ne reculerait *pas* devant la psychose¹⁸⁷.

Disons-le rapidement : si l'autre est fermé à *tout*, il pourrait s'ouvrir à moi si je suis pour lui « pas tout¹⁸⁸ », et si Levinas nous permet de penser ce « pas-tout » comme infini, Maldiney nous permet de le penser comme rien, non pas un rien stérile, encombré, fermé, mais un rien fertile, ouvert. Ainsi, à partir du travail du rien que propose Maldiney, nous pouvons mieux entendre la richesse clinique d'une position qui ferait que je suis *rien* pour l'autre – il ne faut pas s'y tromper, et c'est exactement le piège que Maldiney nous permet d'éviter – non pas : je *ne* suis rien pour l'autre, mais : je suis *rien* pour l'autre. Et il faut d'emblée préciser ceci, que Levinas nous permet de souligner : s'il s'agit spécifiquement d'être *pas tout* pour l'autre, s'il s'agit, en ce sens, d'être *rien* pour l'autre, alors il doit s'agir d'être rien *pour* l'autre. Pour l'autre : cette adresse ne figure pas chez Maldiney, mais elle est cruciale pour la rencontre éthique de Levinas : *pour l'autre*, une ouverture dans la compacité du tout.

Il faut ici relire Levinas quand il dit que même « l'ultime discours où s'énoncent *tous* les discours, je l'interromps encore en le disant à celui qui l'écoute [...] Cette référence à l'interlocuteur [...] apporte ainsi un démenti à la prétention même de la totalisation¹⁸⁹ ». En d'autres termes, on ne peut pas tout dire, la parole n'est *pas-toute*. La parole est cela même qui ouvre un espace qui ne pourra alors plus être comblé – fût-ce par la parole elle-même. Quand bien même je dirais *tout* ce qui pourrait être dit, quand bien même je dirais tout de *celui à qui je parle*, ce qui ne peut pas être dit est *l'altérité* de celui à qui je parle, ce que la parole ne peut pas combler est *l'espace* qui me sépare de l'autre *dès lors que je lui parle*. Ainsi, *quelque chose de la parole* s'excepte de tout ce qui pourrait possiblement être dit, *quelque chose de la parole* échappe à tous les mots qui informent, décrivent, thématisent, interprètent, qualifient, quantifient, falsifient, échangent, vendent et se vendent ; *quelque chose de la parole* s'excepte de la parole, et cette exception, c'est ce qui arrive en parlant : l'adresse. Quand bien même elle n'aurait pas de destinataire déterminé, la parole est destinée, non au sens d'un destin¹⁹⁰ scellé, mais au sens d'une destination : la parole est adressée, orientée, envoyée, jetée, contre toute attente, contre toute attente de réponse, elle appelle l'autre à la recevoir, à l'entendre – quand bien même il n'écouterait pas.

12.

¹⁸⁷ Lacan J., « Ouverture de la section clinique », in *Ornicar ?*, n°9, 1977, p. 12.

Lacan J., *Séminaire III : Les psychoses (1955-56)*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁸⁸ Lacan (*Séminaire XX : Encore (1972-73)*, Paris, Points Seuil, 1975) introduit son *pas-tout* pour spécifier une position féminine relative à la jouissance, *pas-toute*, pas entièrement satisfaite par le phallus. Nous considérons ici ce « *pas-tout* » comme un concept qui, en tant que tel, peut/doit être exporté hors de son cadre premier de pensée.

¹⁸⁹ Levinas E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 264.

¹⁹⁰ Note du traducteur de *La lettre sur l'humanisme* de Heidegger, qui donne le terme « destination » pour traduire « *Geschicklich* » : le mot n'existe pas dans la langue courante. Heidegger le forme à partir de *Geschick* : destin. *Geschick* est souvent rapproché de *schicken* : envoyer. Par exemple : « *Das Sein das das Geschick das Wahrheit schickt...* » (p. 115). Le jeu de mots est également possible en français si l'on prend destin au sens de : « ce qui destine ».

Si la parole n'est pas toute, alors ne faut-il pas, dans la rencontre (clinique) aussi entendre le silence ? Dans les termes de Maldiney, qu'il emprunte ici à la sagesse chinoise plus qu'à la phénoménologie psychiatrique, le silence serait un « vide actif », un « vide médian » qui « fonde la possibilité de la parole. C'est l'impropriété de la langue, en effet, qui nous permet de *parler*¹⁹¹ ».

Pour Claude Rabant, dans la pratique de la psychanalyse, il s'agit d'instaurer un silence qui « puisse calmer les bruits, ceux du corps et ceux de la pensée, jusqu'à un certain niveau de ressac, à partir duquel s'entendrait ce qu'on n'entend jamais. C'est ce qui se passe dans l'analyse : arriver à cette sorte d'état de bruit calme, de ressac, où les choses qu'on n'entend jamais commencent à pouvoir s'entendre. D'où ce phénomène que l'on pourrait dire mécanique ou acoustique dans le cabinet de l'analyste : dès lors que l'on fait exister cet espace de résonance, les choses prennent une dimension qu'elles n'avaient jamais eue. Ce qui se dit, ce qui peut s'énoncer devient alors quelque chose qui n'existait pas auparavant¹⁹² » : le silence, donc, est créateur, au sens strict : il fait exister ce qui n'existait pas auparavant. Ainsi, on ferait l'expérience du silence non pas seulement comme l'absence de bruit, ou l'absence de parole ; plutôt on ferait l'expérience du silence « dans l'attente d'un jaillissement¹⁹³ » : jaillissement de l'inattendu. Le silence dans l'analyse n'est pas seulement fait de l'attente de l'analyste que la parole de l'analysant ou de l'analysé gicle jusqu'à son oreille. Le silence n'est pas l'écoute de l'analyste seulement, mais aussi, et par là même, l'écoute de l'analysé ou analysant. Ainsi, « le silence que fait l'autre pour accueillir une parole aiguise l'écoute de celui qui parle. Il va s'entendre parler [...]. Comment un sujet entendrait-il ce qu'il dit sans cette distance entre lui et lui-même, créée par le silence que l'autre lui donne ?¹⁹⁴ ». Entendre le silence de l'autre devient ainsi une manière de « laisser place au silence dans [les...] paroles¹⁹⁵ », une manière d'entendre que « dans les mots, il y a du vide¹⁹⁶ », et c'est par là même une manière de faire l'épreuve d'une parole qui n'est pas toute puissante, une parole qui bute contre son impossible. Tenant compte d'un tel silence, « l'analyse doit trouver sa fin, c'est-à-dire la limite de la parole [...] une faille dans le symbolique, un achoppement, un ratage. [...] il y a de l'impossible. C'est la définition que Lacan va donner du réel. [...] L'impossible à quoi ? À dire et à faire. Voilà [une] définition du silence [...]. L'analyse, c'est la découverte de ce bord, de cet impossible¹⁹⁷ ».

La psychanalyse trouve là une caractérisation au plus proche de son acte : *c'est le silence qui opère*. Ce n'est pas le supposé savoir, l'interprétation, le sens ; c'est le silence qui respecte le réel, qui l'accueille plutôt que de le recouvrir, de le cacher, de se cacher. On pourrait alors penser que ce silence « fait passer à autre chose que la parole » : la rencontre « du corps de l'autre, une relation entre deux corps, dans une altérité

¹⁹¹ Maldiney H., « Daseinsanalyse : phénoménologie de l'existant ? », in P. Fédida (éd.), *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse, op. cit.*, p. 30. Rééd. *Le Cercle Herméneutique*.

¹⁹² Rabant C., « Écoute et silence... les deux faces d'une même feuille de papier », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences*, Paris, ERES, Hors collection, 2004, p. 218.

¹⁹³ Marie P., « Le silence est difficilement parlable », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences, op. cit.*, p. 119.

¹⁹⁴ Benslama F., « Il n'existe pas un silence », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences, op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁵ Moscovici M., « Les analystes ne parlent pas beaucoup du silence », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences, op. cit.*, p. 176.

¹⁹⁶ Moscovitz J.-J., « Le silence de l'analyste... », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences, op. cit.*, p. 183.

¹⁹⁷ Julien P., « Le silence est un sujet très vaste », in S. Piérac-Daoud et D. Platier-Zeitoun (éd.), *Silences, op. cit.*, p. 99-113.

irréductible¹⁹⁸ ». Mais si le silence réel *s'oppose* à la parole, ne faut-il pourtant pas retenir qu'une parole peut naître de *ce* silence, une parole qui a fait l'épreuve de l'indicible ; une telle parole est ouverture d'un espace d'altérité irréductible pour une relation entre deux corps parlants.

Silence des corps *parlants*, donc – entendre ce silence, et pourtant parler. Depuis le silence, *parler*. Dans le silence, parler. Dans ce vide laissé ouvert, adviendrait alors peut-être, parfois, l'éclair d'une « relation d'homme à homme »¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹⁹ Définition même de l'éthique pour Emmanuel Levinas (*Totalité et infini*, op. cit., p. 77).