



L'autre réplique

Dorothée Legrand

► To cite this version:

Dorothée Legrand. L'autre réplique. Archives de Philosophie, 2022, 85 (3), pp.83-100. <10.3917/aphi.853.0083>. <hal-03919430>

HAL Id: hal-03919430

<https://hal.science/hal-03919430v1>

Submitted on 2 Jan 2023

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.



HAL Authorization

L' AUTRE RÉPLIQUE

Lire Merleau-Ponty avec Levinas

Dorothee Legrand

Centre Sèvres | « Archives de Philosophie »

2022/3 Tome 85 | pages 83 à 100

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.853.0083

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2022-3-page-83.htm>

Ce qui a orienté cette lecture d'Emmanuel Levinas et de Maurice Merleau-Ponty, c'est d'abord une lecture de Roland Barthes ; c'est, en particulier, une exigence méthodologique qui se dégage de ses écrits, soit l'exigence d'exercer la pensée comme un acte de « résistance éperdue à tout système réducteur ¹ ». On pourrait appeler cela un principe d'irréductibilité : Barthes s'impose de « ne jamais réduire le sujet face [...] au *socius* désincarné, désaffecté, dont s'occupe la science ² ». Il pense alors, dit-il, comme « un sauvage, un enfant – ou un maniaque » : il « congédie tout savoir, toute culture », et s'abstient « d'hériter d'un autre regard ³ » que le sien. Pour Barthes, il s'agit de « délirer ⁴ », c'est-à-dire, ici, de résister à la réduction de la singularité à la norme, de travailler avec une singularité irréductible au sujet quelconque, de travailler avec le sujet en tant qu'il n'est peut-être pas « indispensable » mais en tant qu'il est « irremplaçable ⁵ ».

Barthes l'affirme discrètement, cette exigence lui impose de « compromettre ⁶ » sa phénoménologie. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'avec Husserl, le champ de la phénoménologie transcendantale est celui « de la subjectivité totale et universelle ⁷ ». Certainement, dit Husserl, « moi, en tant que psychologue pur ou philosophe transcendantal, je n'ai pas cessé pour autant d'être homme ⁸ ». Toutefois, comme Eugen Fink l'aura exprimé de manière incisive, par la pratique de la méthode phénoménologique, « la tendance transcendantale qui s'éveille en l'homme [...] supprime (*aufhebt*) l'homme lui-même, l'homme *se des-humanise* (*sich entmenscht*) [...] c'est-à-dire qu'il libère en lui le spectateur transcendantal, il périt en lui ⁹ ».

On comprend alors qu'il est nécessaire de « compromettre » *cette* phénoménologie pour « ne jamais réduire le sujet que je suis ». Ce principe d'irréductibilité absout la pensée de la recherche d'une origine transcendantale qui pourrait être conçue comme universelle et par là même inhumaine ; il s'agit en effet d'assumer et de revendiquer une irréductible singularité, une singularité identifiée comme cela même qui structure l'homme en tant qu'homme : en tant que tel, l'homme est structurellement singulier ; cesserait-il d'être singulier, il cesserait par là même d'être homme. Il faut insister d'emblée sur la spécificité de ce qui se dégage ici : le principe d'irréductibilité, s'il veut ne jamais réduire le sujet que *je* suis, ne vise pourtant pas une solitude : il vise une *singularité* et « *singuli* ne se dit en latin qu'au pluriel, parce qu'il désigne l'« un » du « un par un ». Le singulier, c'est d'emblée *chaque* un, et donc aussi chacun *avec* et *entre* tous les autres. Le singulier est un pluriel ¹⁰ ». Jean-Luc Nancy aura fait du singulier pluriel un concept philosophiquement indispensable. Avec lui, il ne s'agit pas seulement de relever que

la pluralité ne contredit pas la singularité du sujet mais qu'elle la conditionne ; plus qu'un constat, ce dont il s'agit ici est d'abord et surtout un engagement – et pour Emmanuel Levinas, c'est un engagement éthique.

1. Inviolabilité éthique chez Levinas

Levinas définit l'éthique comme « l'éveil à l'humanité ¹¹ ». 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 il est « évident » qu'il y a dans l'homme « la possibilité du mal ¹² » ; la possibilité du mal est « la possibilité de ne pas s'éveiller à l'autre ¹³ », le mal est l'extinction de l'humain ¹⁴, « le mal, c'est l'ordre de l'être tout court ¹⁵ » et notre responsabilité est de résister à cette extermination en assumant inlassablement « la percée de l'humain dans l'être ¹⁶ ». Tel est l'idéal

éthique : l'humain contre le mal. C'est un « idéal de sainteté ¹⁷ », dit Levinas, et pourtant, « 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'éthique ¹⁸ ». 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'humain ¹⁹ ». 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] incontestable ²⁰ ».

L'éthique s'exerce ici comme redoublement du principe d'irréductibilité du sujet que *je* suis par un principe d'irréductibilité du sujet que *l'autre* est, irréductibilité posée au 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 mort ²¹ », dit Levinas, 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 éthique ²² ». Inviolabilité éthique : il faut entendre ces mots-là – ils sont de Levinas. 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.

Or l'éthique dénonce le viol de l'ontologie, c'est-à-dire la violence de la déshumanisation qui y opère, et contre laquelle doit s'affirmer « l'homme comme singularité irréductible ²³ ». Il existe, dit Levinas, « un ordre inhumain quoique distinct du brutal ²⁴ », et cette inhumanité, il la détecte dans la « tyrannie de l'universel et de l'impersonnel ²⁵ » qui opère dans la philosophie.

Le diagnostic est terrible : tyrannie de l'impersonnel, déshumanisation philosophique

– or c'est cela qu'Emmanuel Levinas fait résonner chez Maurice Merleau-Ponty.

2. Unité immémoriale chez Merleau-Ponty

S'il est un point commun entre Levinas et Merleau-Ponty, c'est que l'un et l'autre résistent à la réduction transcendantale. L'un et l'autre pensent l'irréductible. Pour Levinas, il s'agit de penser l'irréductibilité de l'infini à la totalité. Telle est la définition même qu'il donne du psychisme : une résistance opposée à la totalisation ²⁶. Pour Merleau-Ponty, il s'agit de considérer « d'où vient [la] résistance de l'irréfléchi à la réflexion ²⁷ ». Cette résistance opposée à la totalisation *de la réflexion*, Merleau-Ponty l'aura nommée chair, chair de mon corps, chair du corps de l'autre, chair du monde, chair de l'être, chair qu'il esquissait dès l'introduction de la *Phénoménologie de la perception* comme « facticité de l'irréfléchi ²⁸ ».

Or, dans les termes de Levinas, par la chair merleau-pontienne s'affirme et se confirme le « retour du Même et de l'Autre à l'unité de l'Un ²⁹ ». L'homme serait « le *lieu* ³⁰ » de révélation, d'expression, de célébration de l'unité de la matière, ou de la nature, ou de l'être : du *Tout* conçu comme « état immémorial de chair vive ³¹ ». Ainsi, les hommes, outre leurs différences, sont d'abord et toujours « membres de l'unité préalable du Tout ³² » et ce Tout s'exprime grâce à la « sagesse non-thématisante de la chair ³³ ». On doit cependant se demander, insiste alors Levinas, ce qu'il advient de la « multiplicité humaine ³⁴ » dans une telle philosophie. Et on doit se demander 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 membres ³⁵ ».

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 unité ³⁶ ».

D'emblée, on voudra peut-être répondre à Levinas et souligner, avec André Green, qu'en lisant Merleau-Ponty, on rencontre une *méthode de pensée* qui s'articule comme une « contestation de l'unité totalisante ³⁷ ». Il est en effet essentiel à la philosophie de Merleau-Ponty de reconnaître que *le tout* est impossible. Tel est l'impossible phénoménologique – et peut-être le seul. Pour la phénoménologie, en effet, l'impossible totalisation des possibles est cela

même qui structure la conscience comme ouverture à ce qui l'excède, ouverture au possible actualisable mais jamais *totalément* actualisé. Ainsi, le lecteur de Merleau-Ponty le voit exécuter infatigablement un interminable « mouvement vers l'intégration ³⁸ » : toute perception « entraîne vers le tout ³⁹ » et « tout ce qui est partiel est à réintégrer ⁴⁰ ». Ainsi, si Merleau-Ponty résiste à la tentation phénoménologique de concevoir la conscience comme totalité, pourtant sa pensée est aussi, et en même temps, un geste *vers* la totalisation : un appel à la totalité qu'il entend comme « appel à l'originnaire ⁴¹ ». En d'autres termes, la philosophie de Merleau-Ponty est organisée par un oxymore : la notion de « partie totale ⁴² ». Il nous encourage à réfléchir sur « le deux », qu'il considère d'emblée comme « la paire » : le deux est « fragmentation de l'être », c'est donc l'« avènement de la différence », mais pour Merleau-Ponty, cette « possibilité de *discrimination* » advient « sur fond de *ressemblance* ⁴³ ». Ainsi, chaque partie est totale en ce que les différences entre elles sont fondées et restent indissociables de la totalité qui les précède. Avec les parties, et au sein même de chaque partie, le tout est préservé comme tout. « Ainsi la perception nous fait assister à ce miracle d'une totalité qui dépasse ce qu'on croit être [...] ses parties ⁴⁴ » : « La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard – mais cette actualité totale elle la promet, puisqu'elle *est la...* ⁴⁵ ». En ce sens, cette phénoménologie est-elle tout entière animée d'un « appel à la totalité ⁴⁶ ».

3. (Se) donner la main

Selon Levinas, la philosophie de Merleau-Ponty vise à « faire luire, par-delà le *donne*, l'être dans son ensemble⁴⁷ » ; « cette illumination est un processus de rassemblement de l'être ⁴⁸ », « un rassemblement ou un arrangement créateur et imprévisible ⁴⁹ » et dont l'opération est « la merveille du corps humain ⁵⁰ » : notre corps est « le “délégué” de l'être ⁵¹ ». On ne saurait assez admirer, dit Levinas, « la beauté subtile des analyses offertes par l'oeuvre de Merleau-Ponty de cette incarnation ⁵² » 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 anonyme ⁵³ ». « Vous avez chez Merleau-Ponty un passage très beau », dit Levinas, un passage où Merleau-Ponty « 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'homme ⁵⁴. 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 moment ⁵⁵ ». Ici encore, Levinas pose à Merleau-Ponty sa question : ne faut-il pas un *autre* corps pour qu'il soit 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'être ⁵⁶ ». Une simple poignée de main incarne alors l'éthique, la sainteté de l'éthique, son idéal. Voilà l'éthique, « ramenée[e] au niveau d'une interjection, [...] moment du pur toucher, du pur contact, du saisissement, du serrement, qui est, peut-être, une façon de donner jusqu'à la main qui donne ⁵⁷ ». 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 jusqu'au pain de sa bouche ⁵⁸ ». 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 subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification – et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, [...] que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau ⁵⁹ ». 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 soi ⁶⁰ » mais aussi et en même temps 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 [le corps] 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 autre ⁶¹ ». 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'intercorporéité de Merleau-Ponty.

Pour Merleau-Ponty, dans une poignée de mains, la main *de l'autre* « se substitue » à *ma* main ; « mon corps annexe le corps d'autrui dans cette “sorte de réflexion” dont il est paradoxalement le siège ⁶² ». 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 intercorporéité ⁶³ ». « Comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout ⁶⁴ ». Ma relation à l'autre émerge d'une « généralité primordiale où nous sommes confondus », où il n'y a « ni individuation ni distinction numérique ⁶⁵ », « *On* primordial qui a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais ⁶⁶ ». C'est ainsi que, pour Merleau-Ponty, nos relations avec les autres relèvent d'une « indivision du sentir ⁶⁷ ». Ma corporéité est une « épreuve de l'être » qui ne prétend pas « au monopole de l'être ⁶⁸ » ; plutôt, mon corps est primordialement incarnation d'une « généralité charnelle ⁶⁹ » dont l'autre est aussi une des incarnations. Ainsi, la « généralisation de mon corps ⁷⁰ » 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 ⁷¹ » l'un à l'autre : c'est par une « action magique du semblable sur le semblable ⁷² » que l'autre est « bourgeonnement de moi au-dehors ⁷³ ». « L'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite [...] ces deux corps à la fois ⁷⁴ » et l'autre à qui j'adresse l'expression de mon corps est ainsi « une réplique de moi-même, un double errant ⁷⁵ ». Pour Merleau-Ponty, l'expérience que je fais d'autrui est « toujours celle d'une réplique de moi, d'une réplique à moi ⁷⁶ ». Ce que Merleau-Ponty ne dit pas, c'est qu'autrui comme « réplique de moi » n'est pas, n'est pas du tout l'autre comme « réplique à moi ». En (con)fondant l'une avec l'autre, la philosophie de Merleau-Ponty cherche à réduire la réplique comme réponse à la réplique comme duplicata. Or cette réduction, cette (con) fusion est très précisément ce que la philosophie d'Emmanuel Levinas interdira. Pour Merleau-Ponty, « moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage ⁷⁷ » – c'est précisément ce « décalage » dont Levinas reconnaîtra la radicalité et qu'il mettra au principe même de son éthique.

4. Jusqu'à la stupeur de la dépersonnalisation

Partant du corps(-à-corps), nous touchons ici plus particulièrement aux conceptions levinassienne et merleau-pontienne du langage. Nous ne changeons pas de registre pour autant 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, celle 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 mythe ⁷⁸ », et si Levinas a raison de souligner que chez Merleau-Ponty, le langage est « parlé par des esprits incarnés ⁷⁹ », alors il faut considérer comment cette conception de la parole incarnée 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 Merleau-Ponty, « est fondé sur le phénomène du miroir ego-alter ego, ou de l'écho, c'est-à-dire de la généralité charnelle ⁸⁰ ». Avec un tel langage, « la communication nous paraît aller de soi » : « on me parle et je comprends ⁸¹ ». Ceux qui parlent ainsi « sont bien en eux-mêmes, ils ne se sentent pas exilés d'autrui » car « dans l'exercice de la parole, je *deviens* celui que j'écoute », le langage me « transporte magiquement dans la perspective d'autrui », « je m' *identifie* à lui qui parle devant moi », 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 moi ⁸² ». Merleau-Ponty donne une envergure ontologique à cette expérience qui « suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X ⁸³ ». Ce « X » est *tout* autre, à condition qu'il ne soit pas tout *autre* : c'est l'autre à condition qu'il appartienne « à l'univers commun du langage ⁸⁴ ». En particulier, c'est « notre appartenance à une langue commune ⁸⁵ » 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 monde ⁸⁶. Or ce monde commun n'inclut pas tout homme : de ce monde commun, notamment, l'homme victime d'hallucination est exclu, car, selon Merleau-Ponty, « le phénomène hallucinatoire ne fait pas partie du monde ⁸⁷ » où loge « toute conscience *que je pourrais rencontrer* ». Je ne pourrais donc *pas*

rencontrer l'homme halluciné. Il est exclu du monde *commun* parce que « l'existence du malade [...] s'épuise dans la constitution solitaire d'un milieu fictif ⁸⁸ » et qu'en ce sens, « l'hallucination ne prend pas place dans le monde stable et intersubjectif ⁸⁹ ». Pourtant, et Merleau-Ponty le reconnaît, la folie n'est pas faite d'« îlots d'expérience sans communication ⁹⁰ ». Il resterait possible de rencontrer l'autre, même s'il est pris par des hallucinations. La rencontre serait alors conditionnée par le monde qui reste commun, par exclusion des 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, tenter de « mettre en sommeil » cette « inquiétante existence ⁹¹ » pour rencontrer le fou dans le monde qui nous est commun.

Mais ce monde est *reducteur* : 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 présence ⁹² ». 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 niveau ⁹³ ». Et 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 dépersonnalisation ⁹⁴ ». On aura eu tendance à négliger la dépersonnalisation à l'oeuvre chez Merleau-Ponty, comme si l'inter-corporéité était l'accouplement de *mon* corps avec *ton* corps, alors qu'elle est d'abord et toujours la généralisation des corps en 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 : *la stupeur de la dépersonnalisation*, c'est à cela que *pourrait* conduire l'ontologie de Merleau-Ponty, en ce qu'elle vise à rompre l'individualité au profit de la généralité.

Dans les termes de Levinas : « L'ontologie comme philosophie première [...] aboutit [...] à la non-violence de la totalité, [mais] sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit [...]. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité ⁹⁵ ». Au contraire, en tout acte, en toute pensée, Levinas prend la responsabilité de mettre « le cap sur l'Autre ⁹⁶ ».

5. Un désir fou

Nous le disions plus haut, pour Levinas, l'éthique est une poignée de mains. Et il se trouve que c'est exactement ainsi que Paul Celan définit la poésie ⁹⁷. Un de ses vers en particulier semble être tout entier animé par l'éthique levinassienne : « il faut que je te porte ⁹⁸ ». Jacques Derrida lit, et relit ce vers : Il faut que je te porte « à la fois comme on porte le deuil et comme on porte l'enfant, de la conception à la gestation à la mise au monde ⁹⁹ » ; « il s'agit de porter sans s'approprier. Porter ne veut plus dire “comporter”, inclure, comprendre en soi, mais se porter vers l'inappropriabilité infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi ¹⁰⁰ ». Pour rencontrer l'autre, celui que je ne connais pas, l'étranger, le fou, il faudrait savoir ne pas chercher à se débarrasser de l'altérité qui vient avec lui ; il s'agit au contraire de la porter : porter l'altérité, sans se l'approprier, sans la prendre, la comprendre, l'intégrer, l'assimiler ; au contraire, la porter comme on porte l'inappropriable, la transcendance, l'inconnu, l'inquiétant, l'infini – l'inviolable, l'indemne peut-être.

« Il faut que je te porte », c'est l'éthique même ¹⁰¹, et c'est une folie. Le sujet éthique est hanté par l'autre. Porter l'autre, porter en soi l'altérité est une « affection qui déchire la conscience », un « grain de folie », une « écharde dans la chair de la raison ¹⁰² ». Le sujet ne fait pas *un* avec lui-même. Pour Levinas, le psychisme est « l'autre en moi ; maladie de l'identité ¹⁰³ ». Le sujet est « possédé par l'autre, malade ¹⁰⁴ », 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. Cette folie est folie du corps, car le corps, pour Levinas, est toujours déjà « l'être-arraché-à-soi-pourun-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche ¹⁰⁵ ». 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 remplacer ¹⁰⁶ » ; « La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis plus moi ¹⁰⁷ » ; l'exigence éthique « m'excède de toutes manières jusqu'à me désindividualiser ¹⁰⁸ » ; « ce qui conduit à cette haute contradiction, à ce paradoxe d'un haut sens : c'est que là où la passivité me désoeuvre 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 moi ¹⁰⁹ ». 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 ? Il n'en est rien. Levinas est on ne peut plus explicite à ce sujet : la responsabilité, dit-il, est « une individuation, un principe d'individuation ¹¹⁰ » 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'autre ¹¹¹ ».

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 ne se réduit pas à une totalité ¹¹² ». Son éthique non seulement s'accommode du bonheur de la jouissance mais « exige ce bonheur ¹¹³ », 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 Désir ¹¹⁴ », « désir dans un être déjà heureux ¹¹⁵ », désir de « l'être séparé [qui] est satisfait, autonome ¹¹⁶ » et qui ainsi « recherche l'autre d'une recherche qui n'est pas aiguillonnée par le manque du besoin ¹¹⁷ » mais par l'amour, amour fou certainement, mais folie qui est « frémissement de la subjectivité ¹¹⁸ ». Ce « grain de folie », c'est « dans l'universalité du Moi ¹¹⁹ » 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 psychose », avec « cette folie aux confins de la raison » surgit « *quelqu'un*, unique ¹²⁰ ».

6. Phénoménologie et psychanalyse

Voilà donc l'altérité érigée au principe même de la singularité. Mais de ce fait même, l'altérité ne se voit-elle pas attribuer le statut d'une valeur humainement universelle ? Il faudrait ici mettre en regard deux approches de l'altérité – et ce contraste peut être mis à jour dans un des champs où il a le plus de conséquences concrètes, soit le champ de la pratique clinique, le champ de la psychopathologie en particulier.

On pourrait d'abord penser que tout homme est confronté, consciemment ou non, à l'impossibilité d'une coïncidence totale entre soi et soi – impossibilité d'être tout ¹²¹, de tout faire, de tout comprendre, nécessité, donc, de faire des choix, de prendre des décisions, d'être limité dans le temps et dans l'espace par son corps ; concomitamment, tout homme serait confronté à l'impossibilité d'une coïncidence totale entre soi et l'autre, le monde, le cosmos, ou l'être – impossibilité d'avoir recours à quelque point de référence absolu, de se reposer sur quelque certitude. Telle serait la vulnérabilité existentielle caractéristique de tout homme. Mais certains hommes en souffriraient plus que d'autres, une souffrance telle qu'elle pourrait être dite psychopathologique. Pour Thomas Fuchs, psychiatre phénoménologue,

la tâche du clinicien est d'acquérir une compétence telle qu'elle lui permet de reconnaître et de faire reconnaître au patient les implications existentielles de sa crise, de ses symptômes, ou de ses difficultés psychiques, qu'il s'agit alors de comprendre et de faire comprendre au patient non pas, ou pas seulement, comme l'expression de difficultés singulières mais comme l'expression de l'existence humaine en général, à laquelle nous participons tous, et de laquelle nous souffrons tous. Ainsi, cette clinique se pratique comme partage d'une condition humainement universelle, et spécifiquement ici, il faut souligner ceci, qui a tout l'air d'un paradoxe : d'une part, cette clinique reconnaît l'impossibilité d'une coïncidence totale de soi à soi et de soi à l'autre, alors que, d'autre part, cette clinique se pratique comme partage de cette impossible coïncidence, comme mise en commun de cette impossible communauté, comme identification de cette impossible identité.

Ce paradoxe – et peut-être est-il d'une particulière fécondité – ce paradoxe est caractéristique de la clinique phénoménologique. Mais une autre pratique clinique est possible, guidée, elle, par l'éthique levinassienne. Pour faire entendre le contraste en une formule, on pourrait dire que cette clinique n'est pas guidée par l'humain mais par l'homme, chaque fois unique. On l'aura compris, pour définir l'éthique comme relation d'homme à homme, Levinas n'en appelle pas à l'humanité comme valeur universelle. Au contraire, c'est la violence inhérente à un tel universalisme qu'il dénonce. Ainsi, Levinas n'est pas humaniste *si* l'humanisme signifie « la reconnaissance d'une essence *invariable* appelée "homme" ¹²² ». Ce que combat Levinas est d'abord et toujours « la haine de l'homme autre, c'est-à-dire la haine de l'autre homme ¹²³ ». L'autre homme est homme *autre* et la haine de son humanité est d'abord et toujours la haine de son altérité – c'est cette haine que l'éthique levinassienne entend combattre. La singulière altérité de l'homme est donc au principe même de cette éthique – et donc au principe d'une clinique qui la prendrait pour boussole. C'est seulement si l'homme est autre, singulièrement autre, séparé de moi, c'est seulement si je suis séparé de lui que, dans la rencontre, je « ne [m]'abîme pas en lui, mais lui parle ¹²⁴ ». Je ne lui parle pas de valeurs existentielles qui nous seraient communes, mais qui, en tant que telles, justement, seraient neutres, anonymes, universelles, impersonnelles ; plutôt, ma parole « s'arrache à son contexte éternel, pour retourner sur les lèvres humaines qui la disent [...]. Parole d'un discours qui commence *absolument* dans celui qui le tient et qui va vers un autre *absolument* séparé. [...] Parole qui tranche ¹²⁵ ». Parole qui tranche et non parole qui unit les hommes en les fondant dans une humanité invariable.

Parole qui tranche : parole qui commence *absolument* dans celui qui la parle et qui va vers un autre *absolument* séparé et qui l'écoute. Telle est la parole éthique – et telle est la parole psychanalytique. Levinas aura eu raison de se méfier d'une psychanalyse qui travaille avec « un langage où le principal ne réside pas dans ce que les mots nous enseignent, mais dans ce qu'ils nous cachent ¹²⁶ » ; il aura eu raison de critiquer une psychanalyse « qui recherche la place de [la] parole dans un système de références et qui la réduit ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu ¹²⁷ ». Mais c'est pourtant une parole psychanalytique que l'on peut entendre quand Levinas décrit « la *façon* du sujet » comme « refus de principes neutres et impersonnels, [...] [et] pouvoir de parler ¹²⁸ ».

La parole qui s'écoute sur les lèvres de l'homme qui s'adresse à l'autre, c'est cela même qui est à l'œuvre dans la psychanalyse – dans une psychanalyse. Et c'est à partir de là que Jacques Lacan aura donné une responsabilité spécifique au psychanalyste. Il ne s'agit pas, dit-il, de donner une réponse au patient « comme approbation ou rejet de son discours ¹²⁹ » ; plus radicalement, il s'agit « vraiment de le reconnaître ou de l'abolir comme sujet. Telle est la *responsabilité* de l'analyste ». Écouter celui qui parle est l'établir comme sujet en donnant lieu à sa parole, alors qu'au contraire, ne pas l'écouter est l'abolir comme sujet en le privant de toute place dans la rencontre et parmi les hommes. Ainsi, Lacan le précise encore, ce qu'engage la parole du sujet ne touche « pas seulement sa

compréhension des choses mais sa position même en tant que sujet ¹³⁰ ». Telle est la parole dans la psychanalyse : elle lie « entre les sujets [un] pacte qui les transforme, et les établit comme sujet humains ¹³¹ », comme corps parlants, comme singularités plurielles. Merleau-Ponty l'admet :

Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite. Tout se passe au contraire comme s'il voulait

mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son « oeuvre » entière est cet effort absurde. Il écrivait pour dire son contact avec l'Être ; il ne l'a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c'est du silence. Alors, il recommence... Il faut donc croire que le langage n'est pas simplement le contraire de la vérité, de la coïncidence, qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir – et c'est ce qu'il cherche – un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses mêmes ¹³². Merleau-Ponty nous encourage ainsi à parler une « parole parlante ¹³³ », une parole qui relie le sujet parlant « aux choses muettes ». Cette parole parlante est appelée par « les voix du silence » et est ainsi à même d'articuler « le monde muet » en un « langage-chose », un « langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées ¹³⁴ ».

Cette parole parlante qui « continue » le « langage muet ou opérationnel de la perception ¹³⁵ » et qui « ne vit que du silence ¹³⁶ » est « un thème absolument universel ¹³⁷ ». Merleau-Ponty cite ici Lacan : « la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, "structurées comme un langage" ¹³⁸ ». Mais Lacan aura dit exactement le contraire, en différenciant systématiquement le registre symbolique des registres imaginaire et réel : cette différenciation signifie précisément que, pour Lacan, *tout* n'est *pas* structuré comme un langage – étonnant revirement du débat, quand on sait que les phénoménologues (en particulier merleau-pontiens) reprochent aux psychanalystes (en particulier lacaniens) de centrer leur entière attention sur le langage : un psychanalyste pourrait ici répondre que, si pour Merleau-Ponty « la parole est partie totale des significations [...], rapport à l'Être à travers un être ¹³⁹ », au contraire, pour Lacan, le langage n'est ni totalité, ni « partie totale ».

Tant pour Levinas que pour Lacan, la parole est un « pouvoir de rupture ¹⁴⁰ », rupture de la totalité, que Levinas aura nommée *infini*, et que Lacan aura nommée *pas-tout* ¹⁴¹ : *pas-tout* soit la structure même du langage et de la parole. Pour le philosophe et pour le psychanalyste, la parole est « la séparation radicale qui empêche la reconstitution de la totalité ¹⁴² ». S'il s'agit de parler, donc, c'est pour dé-totaliser. Parler, pour Levinas, n'est pas réduire la langue à ce qui nous est commun : parler *entre nous* est ouvrir *entre nous* un vide où circule la parole adressée de l'un à l'autre, irrémédiablement inconnu. Et parler, pour Lacan, est parler *entre autres*, parler une langue *entre autres*, parler une langue, parler *une des* langues alors même qu'on parle plusieurs langues à la fois, parler l'une d'elles seulement, celle qui, en la prononçant peut-être pour la première fois, fait écho à celle que l'on aura toujours entendue. L'éthique de Levinas et celle de Lacan sont une babélisation : structurellement, *chacune des* langues est renoncement à la complétude, aucune n'est originaire, aucune n'est transcendante, aucune n'est *tout*. *Pas-tout* le langage : quel que soit ce qu'il dit, il ne dit pas tout. *Pas-toute* ma langue : quel que soit ce qu'elle dit, elle n'est qu'une entre autres. *Pas-toute* ma parole : quel que soit ce qu'elle dit, je ne suis qu'un entre autres, je ne suis qu'un pas nous. Le sujet ne fait un tout ni avec lui-même, ni avec un autre, ni avec rien d'autre et si le *pas-tout* est ainsi ce qui distingue le sujet, c'est qu'il n'est ni un universel, ni un exemplaire particulier extrait de l'ensemble de tous les sujets : il est un sujet singulier, chaque fois unique, peut-être pas « indispensable », disait Roland Barthes, mais « irremplaçable » – irréductible.