



HAL
open science

Crise et traumatisme: Henri Maldiney et Emmanuel Levinas

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. Crise et traumatisme: Henri Maldiney et Emmanuel Levinas. Flora Bastiani; Till Grohmann. *Approches de la transpassibilité chez Henri Maldiney*, Mimesis, pp.97-109, 2016. halshs-04274989

HAL Id: halshs-04274989

<https://shs.hal.science/halshs-04274989>

Submitted on 17 Dec 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.

Copyright

Bastiani, F. (2016). « Crise et traumatisme : Henri Maldiney et Emmanuel Levinas ». Dans F. Bastiani et T. Grohmann (dirs.), *Approches de la transpassibilité chez Henri Maldiney*. Éditions Mimesis, collection « l'œil et l'esprit », p. 97-109.

La méthode phénoménologique qui conduit les travaux de Maldiney comme ceux de Levinas ne constitue pas leur seul point de rencontre. Ces deux approches se distinguent clairement par leurs points de départ : l'expérience de l'art, l'expérience de la psychose d'une part et l'épreuve de la relation à autrui d'autre part. Néanmoins, lire Maldiney, lorsqu'on est lévinassien, donne l'impression de se trouver dans un environnement familier. Le nom de Levinas n'est pourtant que rarement cité à travers l'oeuvre de Maldiney.

Dans l'article « De l'existant », Maldiney évoque ainsi *Totalité et Infini* : « Rencontrer c'est *se trouver* en présence d'un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu'il nous est impossible de ramener au même, à l'identité du projet du monde dont nous sommes l'ouvreur »¹²⁷. Cette description précise ce qui unit ces deux philosophies : penser le bouleversement de la rencontre de l'autre, en passant par une réflexion sur la signification de l'humanité. La relation à ce qui ne se laisse pas soumettre, à ce qui ne se laisse pas déchiffrer ni pénétrer, soit en des termes communs aux deux philosophes l'événement de l'autre, intervient comme un déclencheur, celui de la crise chez Maldiney, celui du traumatisme chez Levinas. Et dans les deux cas, crise ou traumatisme, s'en suit une mutation profonde de l'existence subjective.

À travers ce changement impulsé par la venue de l'extériorité se dévoile une humanité fragile, imparfaite, dont les lignes de faille ne se révèlent qu'au moment du choc. Cette humanité est suspendue à l'instant où s'ouvre devant la subjectivité une dimension imprévisible, alors encore indécidée : comme dans une greffe du coeur, à l'instant interminable où les soignants espèrent

¹²⁷ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, J. Millon, 2007 (3ème éd.), p. 229.

le premier battement de cette nouvelle vie. De même Maldiney et Levinas s'interrogent face au renversement radical produit par l'événement : que deviendra le sujet ?

1. Le traumatisme

Levinas ne s'est jamais tourné vers la psychologie, encore moins vers la psychopathologie. Il a exploité sa propre expérience de l'exister et de l'épreuve de l'humanité pour découvrir une éthique venue de l'autre plutôt que de la construire. L'ensemble de son oeuvre dresse la description des ressources que l'humain est capable de déployer face à autrui (sans jamais l'avoir imaginé plus tôt). Et ce déploiement, sans autre impulsion que celle de l'éthique, se concentre dans une sensibilité à l'autre homme qui ne permet pas de l'ignorer, autrement dit de ne pas être présent devant lui.

Mais cette sensibilité qui est finalement la manière qu'autrui a de m'affecter, Levinas a soin de préciser qu'elle n'est pas la modalité ordinaire des relations intersubjectives. Elle constitue un moment exceptionnel, qui pourtant s'ouvre dans le cours ordinaire de la vie. Ainsi il s'agit de cette traversée de la quotidienneté, à l'intérieur même de l'environnement familial, d'une présence qui s'impose à la conscience sans se laisser connaître. Car, bien que Levinas évoque le visage comme lieu de l'ouverture à autrui, il ne s'agit ni d'aborder la plastique du visage ni même quelque lueur qui traverse les yeux d'autrui. La lumière de l'autre n'est qu'une image qui restreindrait la portée de sa présence : celle-ci n'est qu'opacité. Ce n'est pas la lueur que Levinas recherche dans les yeux d'autrui mais plutôt l'obscurité de la pupille, ce trou noir qui renferme tout un monde auquel je n'aurai jamais accès. Qu'autrui soit vivant ou mort, malade ou puissant, que je l'aime ou que je le déteste, son oeil ne délivre à aucun instant quelque chose de visible, de préhensible, de compréhensible à propos de l'altérité de l'autre.

Autrui, cet autrui particulier qui vient toucher mon intériorité, ne se soumet pas à une description romantique : loin d'être un idéal, autrui est un autre homme. Son altérité en le traversant, en le retirant à la possibilité de ma compréhension, n'en fait qu'un autre homme - en deçà de la superficialité de la prédication, seule son humanité est déclarée sans être dévoilée. L'insoumission d'autrui, le format incommensurable de l'altérité qui l'humanise, ne se présente pas comme une alternative éthique à la vie économique ni comme l'aboutissement d'une amélioration de la qualité de la conscience. Cette présence-absence d'autrui vient dans la rencontre comme un traumatisme.

Ainsi le lecteur peut rencontrer chez Levinas la description suivante : « Le retournement du Moi en Soi – la déposition ou la destitution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans *l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme* »¹²⁸.

En nous livrant dans *Autrement qu'être* des descriptions de l'autrui de la rencontre comme d'un intrus, de l'indésirable, de celui qui malgré sa faiblesse de pauvre, de veuve, d'orphelin, d'étranger, me donne envie de l'éviter, Levinas ne bâtit pas sa philosophie sur un devoir

¹²⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 86. Je souligne.

d'empathie pour *mon* prochain. Et il ne fait pas la critique de ce comportement habituel qui consiste à se détourner d'autrui lorsqu'il m'expose sa misère, quelle que soit la nature de cette misère. Au fond, ce qui fait vraiment l'objet de la thèse levinassienne, c'est que l'éthique est un arrachement à soi, une violence qui même en n'étant pas positive (« violence sans violence » écrit Levinas) me traumatise. En effet on ne peut pas dire d'autrui que sa présence en tant qu'autrui me fasse violence, pourtant sa faiblesse me prive, m'accuse, m'assigne à l'impossibilité de goûter encore à la douceur de la vie. Cette présence-absence massive qui s'était présentée à Levinas à partir de l'expérience érotique comme exorbitante, trouve encore dans la généralité du rapport à autrui la portée d'un choc : au-delà de l'occurrence particulière, le traumatisme traverse la rencontre d'autrui en tant qu'instant de l'ouverture, la « dénucléation » de l'*ipse* livrée à l'autre contre son gré.

L'entrée dans l'éthique est donc loin de la danse chantante des petits oiseaux : Levinas met le lecteur face à ce qui est à la fois le plus cruel et le plus dérangeant dans notre manière d'ignorer la singularité d'autrui. Et son intrusion dans le cocon d'une intériorité qui veille à sa chaleur confortable par l'élaboration des meilleures isolations possibles, provoque non seulement un dérangement, mais un cataclysme. Car les fondations même de l'égoïté semblent défaillir dans le tourment qui la saisit : autrui est là sous les traits d'untel ou de telle autre. Il est là et il réclame : dans la même mesure que la main tendue du mendiant pourrait sembler agressive parce qu'elle dit qu'il a été abandonné, que personne n'était là avant ce geste de réclamer. Cette main dit l'isolement, l'exposition aux quatre vents, la faim et l'angoisse d'être sans toit toute la nuit durant. Cette main me dit que l'autre homme devant moi n'habite pas le monde dont je jouis à chaque instant sans y prêter attention, et même que je le prive de ce dont moi je jouis. En cela cette main est cette accusation brutale : tu m'ignores, tu m'exclues de ce monde, tu me tues.

Ainsi le propos principal de Levinas n'est pas de dresser la critique d'une attitude égocentrée. Au contraire, comme Jean-Michel Salanskis l'a écrit¹²⁹, il faut avoir fait l'expérience de cette attitude d'ignorance vis-à-vis de l'autre pour pouvoir la décrire. La bien-pensance ne fait pas partie des motifs de la phénoménologie de Levinas. Il s'agit plutôt de dire la rencontre en termes de traumatisme.

Dira-t-on que ce traumatisme plonge le sujet qui l'éprouve dans la folie ? La distinction de nature entre la pensée de la persécution de Levinas et la psychose paranoïaque a fait l'objet d'une précédente étude¹³⁰. Il me semble que la persécution dont parle Levinas n'est ni hyperbolique, ni psychotique, mais qu'elle émerge très concrètement dans nos vies quotidiennes. Elle est par exemple celle du jeune parent tyrannisé par son bébé, saisi par le poids de son appel constant et l'inquiétude qui l'habite : a-t-il faim ? a-t-il chaud ? at-il une dent qui s'apprête à percer ? L'intimité de la conscience est alors soumise, hors d'elle, sans pouvoir se défaire de ce qui la tient, mise à l'épreuve d'un autrui incompréhensible, indéchiffrable, sans pourtant que le devoir éthique n'autorise à se détourner de son appel. Cette persécution est celle d'une présence pleine d'autrui qui interdit le repos, ne tenant pas de compte de ce qui est fait

¹²⁹ J.-M. Salanskis, *Humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Klincksieck, Paris, 2011.

¹³⁰ « La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie ? » in F. Bastiani et S. Sholokhova (sous la direction de), *Rencontrer l'imprévisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines*, Le Cercle herméneutique, Argenteuil, 2013, pp. 145-152.

pour lui : car le devoir de le rassasier, de le protéger et de s'inquiéter reste intact parce que responsable du premier au dernier jour.

Si l'épreuve de la persécution décrite par Levinas n'est pas une dissolution de la conscience dans l'assignation de l'extériorité, c'est parce que Levinas en bon phénoménologue explore le monde tel qu'il l'habite. Mais la question de la brutalité du traumatisme de l'autre ressurgit lorsqu'on s'intéresse comme Maldiney au domaine de la psychopathologie. Alors, en effet, la possibilité de la folie doit être mise en rapport avec la présence de l'autre.

2. La crise

La phénoménologie de Maldiney se penche, ainsi que le fait Levinas, sur le moment de la rencontre avec l'autre. Si l'autre pour Maldiney peut se présenter en traversant des motifs différents du visage, il est toujours question de l'événement de la venue de ce qui dépasse complètement ma conscience. Ce que Maldiney nomme l'ouvert et que Levinas appelle « ouverture de l'ouverture », désigne l'instant du déchirement d'un réel fictionnel – bâti sur l'ensemble des possibles envisagés par la conscience – où la présence de l'autre submerge la conscience. C'est dire que l'extériorité frappe de manière soudaine l'intériorité dans son intimité la plus retirée. L'hétérogénéité se révèle dans l'événement, celui-ci ne pouvant se départir de sa forme à la fois intrusive et déchirante pour le moi. Une telle manière de l'extériorité met en péril l'entière construction subjective. Alors la mise en demeure de l'événement, la possibilité de faire face et de répondre en se faisant présent¹³¹ dans le monde constitue une épreuve dont le dépassement ou l'échec repose sur le sujet, pas en tant que notion, mais sujet réel et singulier tel qu'il est considéré par le thérapeute. Ainsi Maldiney fait cette remarque : « La vie comporte, par essence, des ruptures, des discontinuités, qui sont autant de failles où le vivant est mis en demeure d'être ou de s'anéantir »¹³².

Chez Maldiney, l'ouverture à l'événement consiste dans un ouvert qui est la faille même de la conscience par laquelle l'autre l'inonde. L'ouvert met en péril l'intégrité de la conscience en l'empêchant de se protéger derrière le voile de la compréhension. L'ouvert maldineysien se rapproche du choc lévinassien en tant que mise à nu de l'intimité, impossibilité de recul sur ce qui vient. L'ouvert se tient comme une entrave à la thématization, au retour vers soi-même, parce que le mouvement de la conscience ne suffit pas à rassembler ce qui vient à elle.

La différence de format entre l'intériorité et l'extériorité est telle que la conscience ne peut trouver qu'une position d'accueil direct. Elle perd ses moyens de défense : il s'agit donc du moment où ce n'est plus le possible qui permet d'ouvrir l'avenir mais le passible qui expose au rien réel, c'est-à-dire rien qui soit pensable. Et sous ce motif de la relation avec ce que la

¹³¹ La présence s'exprime chez Levinas par le « Me voici » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 13 et « De l'un à l'autre – Transcendance et temps », in *Entre Nous*, p. 160) et chez Maldiney par l'habitation de son corps, où le moi « habite l'espace par-delà la surface théorique de son corps-objet » *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 157 (aussi décrit dans le ressenti des crevasses sur le glacier dans *Regard parole espace*, p. 45). Chez ces deux auteurs, le sentir-pathique est mis en évidence en tant que soulèvement de la présence dans la venue de l'événement. Sentir l'autre entraîne une modalité unique de l'existence du moi, à la mesure de la relation à l'événement.

¹³² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., pp. 277-278.

conscience ne peut pas capter, ou soumettre, c'est bien la nouveauté de l'altérité rompant le cours de la vie que l'on peut reconnaître.

La transpassibilité de l'humain décrit sa relation avec l'événement dans une approche qualitative : l'humain est passible de subir l'événement dans la passivité de l'accueil. Mais l'accueil de l'extériorité implique tout de suite le passage de l'*ipse* de son état initial à une nouvelle modalité de son existence. La passibilité permet l'ouverture de la conscience à plus qu'elle ne peut contenir. L'événement introduit ainsi le glissement d'un état à un autre (en quelque sorte une *transhumance*). Transition vers un nouvel horizon du monde.

Mais que faire de cet accueil ? L'ouvert est la passibilité de l'humain à la transcendance de l'altérité. À partir de ce moment, Maldiney se demande ce que devient la conscience. En effet, les repères rompus par la venue de l'autre font entrer le moi dans un état de crise. Et il me semble que c'est la qualité de cette crise même que Maldiney définit par le transpassible : la crise existentielle est un point intermédiaire qui conduit le sujet à une transformation. La relation à l'ouvert étant insupportable parce qu'elle écrase le moi, il faudrait qu'une nouvelle modalité de l'existence surgisse pour que l'intériorité ainsi changée puisse retirer à nouveau son intimité en elle-même.

La crise décrit donc l'instant de l'arrivée à un croisement : pour autant, de la même manière que l'ouvert n'advient pas par la volonté du moi, la nouvelle direction prise par son existence ne relève pas d'un choix. Dans l'ouvert, le rien s'impose en tant qu'absence possible : aucune route n'est plus tracée et selon l'image donnée par Jean Oury¹³³, le moi doit frayer un chemin nouveau, au sens où il n'existe pas en tant que chemin tant qu'il n'est pas foulé.

Cette assignation à la création d'une voie, à la fois imprévisible et singulière, pourrait se traduire en termes lévinassiens par l'appel à répondre de l'autre au sein même du monde « de l'autre » où toutes les dimensions sont affectées par la situation de se trouver *en terre inconnue*. Rupture du prévisible, opacité d'un brouillard, « une lumière s'approche, tenue par quelqu'un »¹³⁴ : est-ce un homme ? vient-il à ma rencontre ou va-t-il se détourner ? Je ne sais rien de ce qui vient ou de ce vers quoi je marche (à l'inverse de la tragédie), donc le sujet est assigné à la création de sa propre voie en fonction de l'événement.

Si la mutation du moi sous l'effet de l'ouvert ne peut être évitée – plus rien ne sera jamais comme avant – elle n'équivaut pas nécessairement à une construction positive. Penser l'événement de l'extériorité, c'est rompre avec les pensées du système. Le bouleversement du sujet n'entraîne pas un résultat prévisible puisque l'événement ne fait pas partie d'un champ des possibles. Ainsi l'observateur peut décrire des prises de position subjectives aussi éloignées que le processus de résilience, le déni, ou la régression vers ce qui a précédé l'événement. Cette dernière station, relevant de la psychose, est celle que décrit Maldiney : « Le plus remarquable dans la psychose est la fermeture à l'événement. Un jour un événement a lieu qui n'a jamais été assumé et qui, non dépassé, obstrue tout l'horizon d'un homme »¹³⁵. En effet la crise

¹³³ J. Oury, « Suite de la conversation avec Henri Maldiney, Salomon Resnik et Pierre Delion », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 36, « Comprendre la psychose », Érès, Toulouse, 2001, p. 5.

¹³⁴ « Il fait nuit. Je reviens d'une longue course en montagne. Et soudain, là-bas, une lueur significative. » Expérience relatée par Maldiney, dans l'article « Comprendre », *Regard parole espace*, op. cit., pp. 45-46.

¹³⁵ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 230.

psychotique se présente selon Maldiney comme un échec de l'adaptation du moi à l'existence avec l'événement. Comme si la volonté d'exister était elle-même mise en échec par un défaut de la structure du moi, incapable de faire face à l'événement, et donc condamné par lui à revivre la boucle pré-événementielle. Aussi, alors qu'elle ne peut se reconstruire après le passage de la tornade impliquée par l'ouvert, la conscience du psychotique reste *en ruine*¹³⁶. Et c'est à partir de ces ruines disparates que les symptômes tendent à trouver une unité. La nostalgie radicale de ce qui a précédé l'événement pourrait s'exprimer en termes lévinassiens par le regret de l'intrusion de l'altérité dans le train-train de l'existence intérieure (la nostalgie du sans-autre). Mais un regret si puissant qu'il se traduit par un effort désespéré pour reconstituer la conscience telle qu'elle n'aurait pas été touchée par l'événement – une conscience impassible. Alors le délire intervient pour colmater toutes les fêlures de la conscience, dans chaque endroit où la réalité ne correspond plus à ce qui devrait figurer dans le tableau nostalgique.

C'est par exemple Norman Bates empaillant sa propre mère pour maintenir sa présence intacte : la vie continue certes, mais pas en intégrant les nouvelles données impliquées par l'événement du décès de sa mère. On voit bien là que le nouveau monde conçu pour retenir l'ancien, évite d'intégrer la nouveauté de l'événement. La construction délirante occupe la place laissée vide par le retrait de l'extériorité : pour le moi défaillant, le mystère est intolérable et la visibilité logique s'impose à travers une interprétation tordue du monde. Levinas évoque l'entrée dans l'éthique comme la manière pour l'humain de voir sa vie « désaxée » par l'autre, mais il s'agit plutôt de réorienter son cours grâce au sens reçu de la « droiture du visage ».

Tandis que la folie ne laisse pas entrer l'autre dans l'horizon du sujet : elle le refuse allant jusqu'à effacer les traces de toute altérité. Le délire d'interprétation en donne un aperçu très clair : chaque élément, du plus anodin au plus important, trouve place dans une conception du monde en tant que preuve d'un dessein central et malfaisant accompli à l'encontre du sujet. En sorte que le monde ainsi thématiqué est vidé de tout mystère afin de rendre compte de son orientation en fonction du sujet. Le déchiffrement du monde opéré selon un ordre logique, révèle au sujet qui en est l'auteur l'ensemble des variations de son environnement constitué en système signifiant.

Dès lors la trajectoire destinale du moi se maintient par le forçage continu de l'environnement à prendre sens dans sa boucle interprétative. Le mouvement égocentré de ce type de construction n'écarte pas seulement tout contact avec l'autre : il n'envisage même pas que l'objet puisse avoir sa propre altérité. Il n'y a pas là de posture de déni, mais à l'inverse de l'ouverture à l'autre qui se présente chez Levinas comme une conversion à l'éthique, le moi est ici soumis à un mouvement qu'on pourrait appeler *réversion* : au sens d'un retour à l'état premier (*back mutation*). Ce mouvement de retour n'est donc pas figuré, mais vécu : le psychotique s'y trouve non par une stratégie volontaire mais de manière immédiate et sincère. À partir de là, l'écart entre le monde vécu et le monde réel nourrit la construction délirante.

¹³⁶ Dans la conférence qu'il prononça à l'École normale supérieure Ulm, le 19 novembre 2011, Yasuhiko Murakami opère ce rapprochement : « Tout comme le monde n'est possible que comme genèse à partir des ruines ("le monde cassé" *De l'existence à l'existant*, 25), le sens n'est possible que comme renversement du non-sens qui précède. Sur la base du rapport au cadavre, l'*Urstiftung* du rapport à autrui se produit comme la résurrection des morts ». La brisure du moi, en ruine, ne peut prendre sens et devenir une que dans l'optique de la relation à l'autre, l'éveil à l'événement qui crée un dépassement qui mobilise le moi en unité-unicité.

Ce processus qui va à l'encontre de toute possibilité de rapport à l'autre n'est pas même défensif : parce qu'il ne s'élabore pas à partir de l'événement comme obstacle. L'événement est subi dans la violence d'un éclatement de la sphère intérieure, et toute l'énergie qui est déployée par le sujet vise à aller à rebours de cet éclatement d'une certaine manière en lui donnant raison. La juxtaposition d'explications et de sensations parce qu'elle s'appuie sur la nécessité de maintenir l'existence subjective comme une unité n'est pas conditionnée par le réel mais par la lutte du sujet pour ne pas disparaître sous le poids de l'événement.

3. La liberté

Le rapprochement entre le traumatisme lévinassien et la crise maldineysienne implique une même considération pour la souffrance du sujet et pour la manière par laquelle plusieurs mondes se constituent à partir des moments de ruptures : chez Levinas, le monde économique se distingue du monde éthique ; chez Maldiney, l'ancien et le nouveau monde ; et dans le cheminement vers le nouveau monde, la possibilité d'une transpassibilité qui s'appuie sur l'événement pour réélaborer une subjectivité adaptée et celle d'un monde subjectif larguant les amarres du réel en fonction de sa nécessité.

Pour autant Levinas, de la même manière que Maldiney, a été attentif à la mutation de la forme subjective *sous l'effet de l'extériorité*. Et si la description majoritaire dans son oeuvre s'intéresse aux difficultés posées par la conversion à la cause de l'autre, il n'a pas ignoré que cette voie n'est pas la seule. Dès la première section de *Totalité et infini*, Levinas insiste souvent sur l'impossibilité de contenir l'événement dans un système¹³⁷ : et il souligne que l'instant du basculement vers l'éthique – entrée dans un dialogue asymétrique avec l'autre – n'est pas sans alternative. C'est là une grande difficulté pour le lecteur que de sentir ce que signifie que l'entrée dans l'éthique n'est pas un choix, et que cependant elle relève d'une liberté.

Levinas souligne que « la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme – fût-il égoïsme du salut – ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du Moi. L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place »¹³⁸ : en assignant le sujet à la réponse, autrui lui fait le don de sa propre liberté de répondre puisque c'est à partir de sa manière singulière – son unicité – qu'il peut répondre.

D'après la mise en relation avec les analyses phénoménologiques de Maldiney, le sens de cette liberté pourrait être compris comme ce qui précisément relève de la personne. L'événement traumatise une conscience singulière. Or cette singularité participe de sa propre passibilité. Car ce n'est pas l'extériorité seule qui fait événement, mais l'événement intervient comme une relation directe entre le moi singulier et l'extériorité. Le contenu de l'événement peut être atroce ou merveilleux, il n'engage pas moins la mise en péril du sujet qui se trouve sans abri dans l'ouvert, et qui est tenu de tracer son nouveau chemin.

Dire que l'événement est pour le psychotique « non assumé », paraît être l'inverse de la prise de responsabilité chez Levinas où la venue de l'autre est précisément *assumée* au-delà de la

¹³⁷ « C'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est l'idée – que se produit ce dépassement des limites » (E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 12).

¹³⁸ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., pp. 53-54.

propre capacité de responsabilité du moi : non assumé ou assumé ne décrit donc ni un choix volontaire ni la position qui serait donnée par l'extériorité, mais bien la manière pour le moi de maintenir sa présence singulière dans le monde. Manière qui peut varier de l'une à l'autre de ses positions : le sujet oubliant sa responsabilité ou la retrouvant ne peut pas tenir pour définitivement réglé son rapport à sa propre situation et le fait de l'assumer ou non. Au point de crise, le monde n'est pas un horizon possible mais ce qui s'ouvre d'instant en instant, le passage inédit frayé à mesure qu'il est foulé, sans qu'il ne bascule dans le domaine du possible. Le chemin n'est que par l'exercice du cheminement, se faisant chemin à chaque pas, dont le sujet est *l'ouvreur*.

La liberté consiste donc dans cette participation à l'ouverture, l'accueil de l'événement en tant qu'implication dans la voie induite par la confrontation. Dire que le sujet est libre dans l'acte non consenti de sa réponse signifie que l'entière structure personnelle, unique et responsable se révèle en tant que telle parce qu'elle est capable de mutation contre son gré. D'une certaine manière, il semble que la liberté surgisse par la contrainte imposée par l'événement : obligation de se présenter sans fard, dans la nudité de sa conscience, le sujet fait lui-même l'épreuve de son identité. S'apprenant elle-même, la conscience est libérée du définitif d'un système.

L'échec de la psychose pourrait ainsi s'entendre comme un défaut de liberté où la rigidité du système, plutôt que de se trouver destituée de son primat, se voit radicalisée. La pathologie psychotique conduit le sujet à ériger le système en apologie du même pour se protéger de l'autre.

Le rapprochement entre Maldiney et Levinas semble éclairant car leurs descriptions peuvent d'une certaine manière se compléter : en donnant à l'exercice de la propre singularité une liberté qui n'est pas libre-exercice mais acceptation d'une variété de perspectives singulières, ces deux philosophes offrent une phénoménologie tournée vers l'humain. Mot qui ne s'entend pas comme un générique unifiant, mais qui s'impose à l'encontre d'une marginalisation du pathologique. Au lieu de poser des catégories de l'humain et les schémas qui en découlent (processus de diagnostic-forclusion, aussi réducteur dans le cas du psychotique que dans celui du mauvais élève par exemple), leur démarche commune consiste à entendre l'expression personnelle comme le témoignage d'une modalité de la relation avec l'autre. Pour autant, l'approche par la dimension pathique n'exclue pas, et même invite, la considération pour la forme particulière de la dimension personnelle¹³⁹. Cette forme en formation apparue dans la crise, sous le coup du traumatisme, se révèle comme la signature du sujet, la marque de sa relation unique à l'autre. L'attention se porte donc, avec Levinas comme avec Maldiney, sur ce que l'existence subjective a d'unique, une unicité dont le mode de structuration se dévoile à l'épreuve de l'événement.

¹³⁹ Jean Oury souligne ceci : « Et si on parle à quelqu'un comme si c'était un autre, par exemple si je rencontre un petit gosse de trois ans en lui parlant comme à ma grand-mère, le petit gosse va penser : "Qu'est-ce que c'est que cet imbécile ! Quand je rencontre un schizophrène en lui parlant comme s'il était maniaque, je risque d'être agressé, à juste titre ! Le diagnostic, ce n'est pas une étiquette, ça fait partie de la rencontre » (« Suite de la conversation avec Henri Maldiney, Salomon Resnik et Pierre Delion », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, art. cit., pp. 47-54). Dans cette perspective, il ne s'agit pas de réduire l'autre mais de respecter sa différence.