



HAL
open science

Sensibilité et corporéité(s)

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. Sensibilité et corporéité(s). Flora Bastiani; Joëlle Hansel. La vie entre éthique et science, Manucius, pp.67-77, 2021. halshs-04322677

HAL Id: halshs-04322677

<https://shs.hal.science/halshs-04322677>

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. (2021). « Sensibilité et corporéité(s) ». Dans F. Bastiani et J. Hansel (dirs.), *La vie entre éthique et science*. Éditions Manucius, collection « Actualité de Levinas », p. 67-77.

Lorsqu'on aborde la notion de corporéité, il peut sembler que deux voies, dans l'approche de l'être humain, soient possibles : une voie physiologique et plastique, et une voie existentielle correspondant au vécu personnel et intime du corps. Cependant ce qui est d'emblée clair, et évident, n'est pas toujours fiable. Et penser la vie et le corps humain ne revient peut-être pas à penser un clivage, mais aussi à trouver l'unité surprenante qui existe entre ces deux voies, aussi différentes soient-elles. Est-ce que ces deux voies décrivent bien un unique objet ?

Au sein de l'expérience, le corps biologique et le corps existentiel n'apparaissent pas toujours se distinguant, pourtant dans certains cas, en particulier celui de la maladie, ils semblent se dissocier. Par exemple, si on pense à la personne qui a eu un cancer et qui souffre d'un lymphœdème, avec un syndrome de « gros bras » ou « grosse jambe », et qui dit « je ne reconnais pas mon corps », on peut traduire « je ne me reconnais pas moi-même à travers ce corps malade ». C'est comme si, avec la maladie, il y avait un avant et un après de la relation avec la corporéité et du vécu de ce qu'est mon corps, de sa mienneté. Probablement l'avant repose sur la dimension fonctionnelle : un corps avec lequel je pouvais structurer mon image assez spontanément, sans ressentir de décalage entre mon sentiment d'appartenance et le comportement de mon corps. Et l'après se réfère à un corps qui, tout en étant toujours « mon » corps, agit de manière étrange, et dont je me sens éloignée. Je prends un exemple qui peut parler à tous, mais il y en aurait de nombreux, dans le ressenti de nos possibilités physiques qui changent, soit brutalement, soit petit à petit.

Dans les articles de Yasuhiko Murakami, on trouve plusieurs exemples de ce type sur l'affaiblissement du corps constaté à partir de critères d'évaluation personnels, qui ne sont pas

des critères médicaux, mais qui s'attachent au vécu. Je pense à la description qu'il fait de cet homme hospitalisé qui allait chaque jour chercher une bouteille au distributeur et qui s'est un jour rendu compte qu'elle était trop lourde pour lui⁴¹. La question, très générale, que je tends ici à poser est : qu'est-ce qui constitue, dans un cas pareil, le choc de la maladie ou de l'étrangeté du corps ? C'est-à-dire que, dans le changement corporel apporté par la maladie, on peut trouver l'impensable horizon de la mort et de la souffrance, mais il semblerait que l'on puisse aussi trouver la trahison d'une partie de moi qui paraissait implicitement acquise car naturellement comprise et assimilée en tant que mienne : mon corps. Peut-être que je ne m'étais pas formulé que je serai toujours la même, avec les mêmes possibilités, mais sans le formuler ni le questionner je l'avais probablement cru.

Sentir brutalement que mon corps n'est plus le même, qu'il est étranger, qu'il se comporte de manière inattendue, peut susciter le sentiment d'être comme à la marge de la dimension et du fonctionnement biologique de ce corps, comme si je devenais la spectatrice de ce qui autrefois était identique à moi-même. Qu'est-ce qui se découvre à travers cet effet de dissociation ? Dans ce cas, on pourrait concevoir deux hypothèses : soit la mienneté du corps a été rompue par la maladie (ou du moins par l'advenue d'un comportement qui paraît autonome de mon corps) ; soit c'est plus tôt que je faisais erreur, en prenant comme évident le fait que mon corps est d'abord tel que j'y ai accès, que je le vis et me le représente. La relation personnelle que j'entretiens avec ma corporéité, en connaissant un tournant dans le vécu de la maladie, nous révèle probablement quelque chose sur son fondement. Pour le dire autrement, soit le point de départ de ma corporéité se trouve dans ma réception de ma corporéité, comme image de mon propre corps – qu'elle soit sur le mode de l'adhésion ou du rejet ; soit cette existence corporelle précède ma conscience et mon aperception et ce sont ma conscience et mon aperception qui, en se prenant pour point de départ, se trompaient.

La différence entre ces deux versions marque un écart important : en effet s'il est possible d'opposer à ce « je ne reconnais pas mon corps » un doute sur le sens initial de cette reconnaissance, une réflexion sur ce qui était à l'origine du sentiment d'appartenance, cela pourrait constituer une ouverture intéressante pour penser la signification d'un vécu traumatique de l'inadéquation (qui peut dès lors apparaître comme un vécu soit de l'arrachement, soit de l'effondrement de la fiction du moi⁴²).

J'aborderai cette question avec l'appui des textes d'Emmanuel Levinas. Il aurait été sans doute possible d'insister sur l'idée de la nudité du visage, propre à *Totalité et infini*, qui se trouve au-delà de la dimension plastique et qui expose une ouverture vers l'altérité, en sorte que l'inscription corporelle est débordée par la relation humaine. Toutefois, je m'appuierai plutôt sur la page 123 d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dans cette page, une phrase en particulier a retenu mon attention :

Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue

⁴¹ Yasuhiko Murakami, « L'endroit à partir duquel quelqu'un m'appelle. Dialogue avec une infirmière spécialisée en soins palliatifs » in M. Saint-Jean et F. Bastiani (dir.) *Soin et fin de vie. Pour une éthique de l'accompagnement*, Paris, Seli Arslan, 2014, p. 58.

⁴² Voir à ce propos F. Bastiani « État critique et survie » in *Avec et sans Jean-Daniel Causse. Crise et événement au regard de l'inconscient*, L'Isle sur la Sorgue, Éditions des Rues et des Bois, 2019, pp. 51-63.

plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps⁴³.

Cette page 123 se trouve dans un passage intitulé « Vulnérabilité et contact », dans le chapitre 3 d'*Autrement qu'être*, « sensibilité et proximité ». Dans les pages qui précèdent, E. Levinas écrivait :

Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la de-stitution 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*⁴⁴.

La place de l'incarnation apparaît centrale ici pour comprendre l'éthique proposée par Levinas. Dans les textes qui précèdent *Autrement qu'être*, on aurait pu penser qu'il y avait un passage nécessaire par le corps, mais qu'il n'était pas porteur d'une signification en soi ; que le corps ne signifiait peut-être que par la médiation qu'il permettait avec autrui, comme si, en tant qu'ancrage dans la lourdeur ontologique, il devenait le lieu d'un retournement permettant d'établir un lien avec l'autre ; et que son rôle pourrait se limiter à celui d'une sorte d'interface faisant se trouver le moi et l'autre par le soi. Pourtant, dans cet extrait d'*Autrement qu'être*, le statut de moyen est nuancé par la notion de « dé-position » : ainsi quelque chose du Soi subjugué le Moi. Dans ce sens, le « malgré-soi » de l'éthique se logerait dans l'incarnation : autrement dit la corporéité serait en elle-même ouvreuse d'une relation non voulue, non désirée, non recherchée, une relation à l'autre sur le mode du don. Mais on peut se demander ce qui permet à Levinas d'associer aussi étroitement la « vie corporelle » et le don « malgré soi » – c'est-à-dire comment la corporéité peut être habitée par l'autrement qu'être sans venir à le faire basculer dans l'être. En évoquant l'« incarnation comme possibilité même d'offrande », Levinas semble tendre à entendre l'offrande en tant que signification habitant ou menant la corporéité vers l'éthique. En effet, si le don constitue un élan vers l'autre, on comprend bien qu'il ne peut jamais avoir lieu sans qu'il n'y ait rien à donner et qu'il s'inscrit donc forcément à partir de la dimension ontologique. Mais alors on pourrait se demander si, dans l'éthique le corps serait livré à l'autre, tout comme Shylock qui, dans *Le marchand de Venise*, réclame une livre de chair à son débiteur (en remboursement de ses fonds, mais surtout comme la contrepartie de ses humiliations)⁴⁵ : dans ce cas, la chair est à l'inverse objet d'un commerce ontologique, qui échappe à la relation à l'autre comme « se vouant », objet d'un contrat. Rien n'a lieu hors de la symbolique de la matérialité, et donc de l'incarnation. Pourtant l'incarnation se prête aussi à la voie décrite par Levinas, où la chair est traversée par un sens qui la dépend de sa seule fonction ontologique : chez Levinas, l'autre ne réclame pas la chair elle-même, ou sa valeur symbolique, mais sa modalité autrement qu'être éveille la chair à sa propre signification dans la proximité de l'altérité.

Le sens de cette incarnation ne consiste pas dans l'incrustation d'une conscience dans un lieu matériel. Levinas nous propose de penser la « vie corporelle » comme l'endroit même de l'éthique, c'est-à-dire du commencement. Si l'on se souvient que l'éthique est le

⁴³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Réédition. Paris, Le livre de poche, collection biblio essais n°4121, 2001, p. 123. L'auteur souligne.

⁴⁴ *Ibid.* p. 86.

⁴⁵ William Shakespeare (trad. Jean Gillibert) *Le Marchand De Venise*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

commencement d'avant tout commencement⁴⁶, parce qu'elle apparaît comme le « nœud » relationnel ; et que l'on considère que, dans ce commencement, il y a l'ouverture d'une individuation corporelle au sein d'un milieu de l'autre – ouverture d'une intériorité qui se distingue au sein de l'extériorité ; alors on peut voir que le corps n'est pas un effet secondaire de la nécessité d'une conscience à s'incarner, mais la nécessité d'une individuation qu'on pourrait dire non-autonome.

Pourquoi non-autonome ? Parce qu'elle ne se fonde pas en elle-même mais prend appui sur l'autre, voire n'advient qu'en tant que possibilité du don. En énonçant « je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps »⁴⁷, Levinas aborde une sorte de préalable à l'incarnation, qui peut s'entendre comme le préalable permettant le sens de la « vie corporelle ». L'autre apporte les conditions de l'individuation du sujet, à travers la corporéité, avant même qu'il ne soit un moi, avant même qu'il n'y ait une conscience subjective. Le retournement du Moi en Soi, lorsque Levinas nous en parlait dans ces premiers textes⁴⁸, concernait à chaque fois la saisie par une extériorité menaçante – la nausée, la maladie, la douleur, la mort. Cette prise n'aboutissait pas à une signification du rapport à l'extériorité, mais à une exploration de l'expérience subjective de la soumission. Mais enfin, dans *Autrement qu'être*, en parlant de « l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme », dans ce moment où la conscience est attrapée par la manifestation de l'autre, Levinas pose la corporéité comme la voie de toute proximité : l'endroit où je peux donner mais aussi souffrir, autrement dit l'endroit s'ouvre une faille dans laquelle la présence de l'autre peut s'engouffrer et me toucher de manière extra-ontologique. Le corps apparaît comme l'endroit d'un passage ou d'une rencontre, où l'autrement qu'être retentit dans le geste du dévouement. Ainsi considérée, la corporéité n'apparaît plus à proprement parler comme mienne, mais se présente comme une matérialité marquée dans sa forme par l'exposition autrement qu'être. Le problème n'est donc plus à ce point de savoir si mon corps m'appartient mais plutôt à quoi il m'engage.

Dans ce même passage d'*Autrement qu'être*, il semblerait que pour Levinas, le sensible précède la conscience et le langage, puisqu'il note ceci dans les deux pages suivantes :

C'est parce que la subjectivité est sensibilité [...] et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme *Dit* dans le système du synchronisme – dans le système linguistique – 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 peau⁴⁹.

Puis il ajoute :

S'en tenir à la signification du Dit [...] c'est s'en tenir au sujet-conscience, c'est-à-dire, en fin de compte, au sujet conscience de soi et origine – arché – à laquelle aboutit la philosophie occidentale⁵⁰.

La possibilité d'indépendance du sujet, de sa corporéité, et de sa conscience de sa subjectivité

⁴⁶ Voir à ce propos le lien entre le mot « éthique » et le mot « *bereshit* » (premier mot de la Bible, habituellement traduit comme « commencement ») dans la troisième partie de l'entretien d'Emmanuel Levinas avec France Guwy [URL : <https://www.youtube.com/watch?v=5brS9DsnFMI&t=47s>].

⁴⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁸ Voir *De l'évasion*. Réédition. Paris, Le livre de poche, 1998 ; et *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige Grands Textes, 2004.

⁴⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁰ *Ibid.* p. 125.

et de son corps propre, ne semblent donc pas centrales. On retient plutôt, avec Levinas, l'idée d'une subjectivité qui se constitue comme sensibilité avant même de s'ouvrir comme conscience, c'est-à-dire avant même le redoublement du sensible dans l'intelligible, le langage, la conscience de soi. Avant toute représentation du corps, il y aurait d'abord une incarnation portant en son sein le « nouage aux autres ». Il me semble qu'on est loin ici des formules comme « le moi est irrémisiblement soi » qui apparaissent dans *Le temps et l'autre*, pas à cause du fond, qui lui reste identique, mais à cause du ton qui a évolué. Être irrémisiblement soi dans *Autrement qu'être* n'a plus le sens d'une condamnation, mais, à la place, celui d'une ouverture structurelle aux autres. La vulnérabilité à l'intrigue éthique est devenue en quelque sorte irrémismissible parce qu'elle structure l'expérience de l'hétérogène.

Or l'aboutissement de la philosophie occidentale à l'*arché* que constitue la conscience de soi n'est pas suffisante pour Levinas parce qu'elle ne décrit pas la place du moi devant l'autre. Mais elle répète seulement le mouvement d'hypostase qui place le sujet au départ de lui-même, dans une autonomie oublieuse de l'autre. Que signifie la mise en évidence par Levinas d'une conscience qui ne serait que secondaire alors qu'elle se voit primaire, qu'elle se pose comme *arché*, comme principielle ? L'*arché*, le fondement, se trouve précisément dans la constitution d'un moi et d'une identité mémorable, et cette remarque renvoie au rapport à ce qui est mien, à ce qui est même que moi-même, donc une critique du rapport à la limite entre le même et l'autre, et à l'appropriation du même par le moi. Ne plus reconnaître comme mien mon corps malade, c'est ne pas admettre que mon corps finalement ne m'appartient pas, parce qu'il n'est pas façonné par moi, mais il m'est en quelque sorte donné, et donné d'abord dans l'implication intrinsèque de l'altérité. Là où l'*arché* m'indiquerait une rupture, considérant que la conscience fait l'unité du corps, Levinas propose l'alternative d'une corporéité qui compose mon engagement dans l'intrigue éthique pré-ontologique avant toute pensée du même.

Chez Levinas, le lecteur n'a pas à faire à un sujet-conscience mais, dans le cas qui nous intéresse, à un sujet-sensibilité qui est au cœur de l'éthique. C'est-à-dire que la vulnérabilité structure son expérience de l'altérité en la formalisant dans la chair, elle-même « vouée », objet du don. L'image des « entrailles dans une peau » explicite bien cette habitation de la sensibilité en tant que nouement aux autres, avant même l'individuation par la forme-peau, en sorte que la sensibilité apparaît comme une modalité de l'éthique qui imprègne la corporéité. Le corps permet donc une individuation avec la formation d'une forme, mais cette formation n'a rien d'une rupture vis-à-vis du fond qui produit le nœud de l'éthique dont la subjectivité est originaire.

D'un autre côté, l'articulation du moi dans sa relation avec le monde conçu est largement décrite par Levinas, notamment sous le thème de la jouissance : c'est-à-dire d'un rapport dans lequel le moi est en mesure de dominer les objets qui l'entourent et de les prélever sur l'autre (qui à ce moment-là est un autre relatif, et pas un grand Autre) pour pouvoir se les approprier ou les consommer – d'une manière générale, pour pouvoir en jouir. En d'autres termes, l'expérience individuelle de notre propre existence constitue effectivement la base de ce qu'est le monde pour nous. L'être humain se trouve ainsi situé en tant qu'existant dans un monde par les relations thématiques qu'il entretient avec les objets de ce monde. Ceci implique une coexistence entre mon monde et moi, une articulation dans laquelle les deux termes naissent ensemble. Et avec l'intervention d'un décalage de mon corps par rapport à ce que j'en attendais

(encore une fois que ce que j'en attends soit bon ou mauvais), c'est comme si je découvrais à mon corps un fonctionnement autonome, un fonctionnement hors moi, hors de mon monde et hors de ma norme. L'*arché* ne peut pas recouvrir ce dysfonctionnement puisqu'il y a là une rupture du projet et du possible comme horizon de l'expérience. Et on remarque que, si l'*arché* ne tient plus, la relation à la corporéité oblige à la question de l'appartenance et de l'identification.

Pourtant si l'on s'intéresse aux sciences, on sait que le corps n'agit que marginalement sous l'influence de la conscience, au regard des nombreux processus biologiques s'opérant hors conscience. Mais il y a une grande différence entre savoir cela et l'éprouver. La maladie peut donc me révéler, en me le faisant éprouver, que mon corps ne m'obéit pas. Mais qu'est-ce que cette révélation dit de moi ? Que moi, je croyais en un corps mien, adéquat à ma perception. Par exemple, je n'ai jamais reconnu mon corps à travers l'imagerie médicale, et je n'ai jamais pensé que les résultats d'une analyse de sang me décrivaient moi. Mon rapport à mon corps s'est concentré dans une image perceptible de mon corps, une image construite et associée à des représentations complexes ; mais j'ai par-là supposé une continuité de cette image. Et cette image est associée à une conscience de ce corps et de moi-même, indissociées : je pense être et apparaître à partir de mon corps d'une manière particulière pour moi et pour les autres ; une manière qui reflète qui je suis. Toute l'ambiguïté de la double identification à une manière d'apparaître et à une manière d'exister se retrouve dans cette situation où la maladie me distancie de l'apparaître.

La maladie, comme d'autres circonstances, met au jour une variabilité et une imprévisibilité de la corporéité. Cette variabilité ne signe pas seulement l'imprévu dans mon corps, mais aussi l'imprévu dans le fait même d'exister. Elle fait entrer dans mon horizon à la fois l'incohérence de l'image de mon corps et de la conscience de moi. Pour le dire autrement, c'est comme si je découvrais, à l'occasion d'un changement inattendu dans mon corps qu'il n'est pas moi, et d'une certaine manière que je ne suis pas moi non plus. Lorsque je ne reconnais pas mon corps, je peux aussi dire que je ne me reconnais pas moi-même. La fiction du moi repose sur la conscience que j'ai de mon corps et du monde, conjointement. Cette fiction est produite dans la perception et apparaît dans les processus de synthèse. Autrement dit je me crois être moi-même, mais dès que je m'identifie, je dois chercher à m'identifier à quelque chose de stable, de pérenne. Or l'identification comme conscience de moi et comme conscience de mon corps peut être fissurée par l'infidélité de mon corps comme de ma conscience. L'analyse de Levinas remonte à la source de cette fissure, en mettant en évidence ce qui l'a toujours précédé.

En effet, à travers les différents extraits que j'ai cités, Levinas nous accompagne vers une observation de la corporéité qui ne prend pas son départ dans le moi ou dans la conscience, mais qui est façonnée par la relation aux autres. Et la clef de voûte de cette observation, répété de différentes manières au fil du texte, se trouve dans la sensibilité. Dans le premier passage, le sensible est accolé aux mots « maternité, vulnérabilité, appréhension ». Ce qui nous permet d'envisager que lorsque Levinas parle de sensible, il évoque précisément la situation inaugurale d'un sujet d'avant le moi – avant le devenir moi de la conscience subjective. Il décrit une relation aux autres qui précède ma relation à moi-même, par la voie de la conscience. Alors que l'*arché* de la conscience se trouve précisément dans la constitution d'un moi et d'une identité mémorable, la sensibilité, étroitement liée à la vulnérabilité, établit anarchiquement le lien

aux autres comme l'origine même de la possibilité d'une chair mienne. D'une certaine manière, on peut comprendre que pour Levinas, l'advenue de la corporéité repose avant tout sur l'entrelacement intime de ma subjectivation et de l'altérité qui me porte. Le devenir-moi de la subjectivité est précédé par l'autrement qu'être depuis sa sensibilité, avant même que celle-ci ne puisse s'exprimer corporellement.

Ainsi, on comprend qu'avec Levinas, ce n'est pas ma conscience qui fait mon corps mais la sensibilité, en tant que modalité de l'éthique, apporte une corporéité d'abord là comme issue de l'autre, nouage irrémédiable à l'autre, en tant que présence auprès de l'autre. La différence entre la matérialité du corps et le schéma corporel, autrement dit entre le corps biologique et la conscience du corps propre, à laquelle je me référais en introduction, paraît somme toute secondaire par rapport à l'intrigue originaire de la présence corporelle en tant que traduction de la sensibilité auprès d'autrui, par rapport à cette présence qui porte avec elle la vulnérabilité et la responsabilité. Il y a peut-être deux manières d'observer un clivage dans l'expérience du corps : la vie physiologique et la vie subjective ; et une autre distinction, la vie avant la maladie et la vie après la maladie. Il apparaît tout de suite que ces distinctions sont étroitement liées à la corporéité, dans laquelle ces modalités vitales s'expriment : le corps observable et plastique ou le corps comme lieu de la personne, ouverture vers plus que de l'observable ; et le corps de la croyance en la mienneté, pris comme une évidence, qui devient un corps autre (ou non-mien) lorsqu'il fait émerger une dissonance dans le rapport subjectif – ce corps que je ne reconnais plus.

Mais finalement, s'il faut distinguer deux corps, ce ne sont pas les deux corps supposés au départ (éthique et scientifique) mais plutôt l'incarnation donnée, qui intrique mon existence dans le maillage de l'altérité, et d'un autre côté, le corps tel qu'il m'apparaît et que je crois être mien. La différence ne se situe donc plus sur le fil de la conscience ou de la perception, mais bien sur celui de l'engagement qui fait advenir l'incarnation : pour moi ou pour l'autre, dominé par la perspective ontologique ou saisi par l'éthique ; un corps qui ne m'appartient pas ou un corps que je m'approprie ou que je cherche à m'approprier – en termes lévinassiens, le corps de l'athéisme⁵¹ et le corps déjà voué à l'autre de l'éthique. Si je suis en mesure de dire que je ne le reconnais plus, voire que je suis choquée par ce défaut de reconnaissance, n'est-ce pas parce que, au cours de ma subjectivation, j'ai oublié que la construction du moi n'est qu'une construction, et qu'avant de croire en avoir possession, l'existence m'est donnée, qu'il ne m'appartient pas de me tirer du néant de la même manière que le Baron de Münchhausen se sort des sables mouvants en se tirant lui-même par les cheveux⁵².

Lire Levinas permet de poser la question de l'humanité différemment. Notamment en ne rejetant rien de ce que les sciences et la philosophie de la conscience nous apportent, mais en leur donnant une nouvelle situation : par ses analyses sur l'éthique, la perspective de ce qui donne un sens à l'humain lui-même est impliquée dans la dimension du l'un-pour-l'autre. Cette dimension proprement éthique et anarchique, livre une version de la corporéité comme impression de l'altérité sur le sujet, et quasiment trace immémoriale de l'importance de l'autre dans mon existence. Le corps noué avant toute conscience aux autres, place l'éthique dans la

⁵¹ Voir à ce propos E. Levinas, *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée. Paris, Vrin, 2004.

⁵² Terry Gilliam, *Les aventures du Baron de Münchhausen*, 1989.

sensibilité de la chair, habitant la matière, et ouvre à la fois à la signification de la conscience et à la « signification physico-chimico-physiologique »⁵³, car la corporéité n'est pas seulement relationnelle, mais elle est tissée par l'altérité elle-même. En sorte que même si je l'oublie parfois – ou même souvent – mon corps ne m'appartient qu'en omettant que sa chair elle-même est d'un tissu d'abord social.

En considérant la corporéité avant tout comme la mise en œuvre de la sensibilité comme modalité de l'éthique, Levinas parvient à déjouer le clivage qui ressort de toutes les situations que j'ai évoquées. Parce que l'intrigue éthique ne se noue pas dans la sphère ontologique, elle peut l'irriguer pour en ouvrir le sens sans pour autant s'y fonder. La subjectivité éthique, celle des « entrailles dans une peau », que l'expérience critique de la maladie peut contribuer à faire émerger parce qu'elle rapproche d'un effondrement des constructions ontologico-centrées, ne se prête pas à la question de l'appartenance. Elle est au contraire ce qui, en traversant la vie corporelle, retourne le moi en soi c'est-à-dire rappelle que la possibilité du don fait signifier toute mienneté depuis l'autre et pas depuis moi, depuis l'éthique et pas depuis l'ontologie.

⁵³ E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 123.