



HAL
open science

La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie ?

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie?. Flora Bastiani; Svetlana Sholokhova. Rencontrer l'imprévisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines, Le cercle herméneutique, pp.142-152, 2013. halshs-04322705

HAL Id: halshs-04322705

<https://shs.hal.science/halshs-04322705>

Submitted on 18 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. (2013). « La dernière éthique de Levinas cède-t-elle à la folie ? ». Dans F. Bastiani et Sholokhova, S. (dirs.), *Rencontrer l'imprévisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines*. Le Cercle herméneutique, p. 145-152.

La philosophie de Levinas consiste dans une interrogation constante sur les limites : qu'il s'agisse de l'inadéquation de la conscience, de l'illimité de la dette, ou de la loi qui dessine le contour de l'éthique en signifiant l'endroit de la transgression. Pourtant chez ce philosophe dont l'argumentation progresse vers une radicalisation, pour former non un système mais bien une description de l'ouverture, le rapport à la folie paraît parfois ambigu. On peut penser à cet entretien de 1986 avec France Guwy où Levinas déclare en souriant, lorsqu'elle lui demande si son éthique ne relèverait pas du masochisme, « toutes les maladies ne sont pas bonnes à soigner »¹⁸².

C'est surtout l'apparition du thème de la persécution qui sera au centre de cette étude : il survient dans la description de la pratique de l'éthique, comme l'extrémité de la conscience du juste. *Autrement qu'être* fait intervenir la persécution comme l'idée de responsabilité poussée jusqu'au bout de la conscience du sujet. Cette conscience éthique, celle de la pauvreté et de la fragilité d'autrui, est le fruit de l'inspiration par l'autre. Le terme de persécution apparaît dès la page 31 d'*Autrement qu'être*, étroitement lié à la passivité « plus passive que tout passivité » : « traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage » écrit-il.

Et dans un paragraphe de la page 176 de l'édition de poche, Levinas évoque les *Lamentations* : « Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte » puis il poursuit : « dans la souffrance subie demander cette souffrance (...), ce n'est pas tirer de la souffrance une vertu magique quelconque de rachat, mais dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage

¹⁸² « L'asymétrie du visage » (Interview d'Emmanuel LEVINAS par France GUWY pour la télévision néerlandaise - 1986) in *Cités* n°26, Paris, PUF, 2006, p. 121.

subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui ». Aussi j'essaierai ici de réfléchir à la signification de ce paragraphe.

Il suscite plusieurs interrogations à propos de la signification de la persécution : comme France Guwy, on peut d'abord penser à une conception masochiste, mais à l'évidence un plaisir dans la souffrance irait à l'encontre de l'ouverture passive de la réception. Pas de « vertu magique », donc pas de bénéfice en échange de la souffrance. Il resterait un intéressement. Ricœur a dénoncé le « scandale » de l'idée d'une responsabilité pour le persécuteur et quelqu'un comme Raphaël Lellouche a renchéri il y a peu en proposant une lecture de Levinas où se trouvaient comparés l'appel éthique et l'analyse que dresse Lacan du délire de persécution (notamment à partir du cas du président Schreber)¹⁸³. Et il faut reconnaître que l'usage d'un vocabulaire recourant au champ de la psychose paranoïaque pourrait être à l'origine d'une certaine équivoque, nécessitant un approfondissement.

Dans le paragraphe que je viens de citer, même si le masochisme est écarté, quelque chose reste néanmoins ambigu dans l'idée de « demander cette souffrance » : c'est qu'elle n'est pas d'emblée demandée, mais il semblerait que le sujet, une fois traumatisé, une fois qu'il a reçu le coup de la part de l'autre, devienne demandeur. Comment cela serait-il possible ? Plus encore comment devenir responsable pour le persécuteur ? Et après tout cela que reste-t-il à expier ? Quelle différence y a-t-il entre la souffrance directe du traumatisme, la demande de cette souffrance et enfin l'expiation ?

À vrai dire, en quelques lignes, on a l'impression de voir le sujet sombrer dans la folie. S'embourbant dans un état traumatique, la crispation sur le ressenti de persécution, de souffrance et le vocabulaire pourraient dans une première lecture nous faire penser que Levinas proclame un idéal de conscience frappé de psychose.

Du traumatisme à la persécution

La différence majeure qui distingue l'accusation de la persécution est que cette dernière émane de la conscience elle-même. Elle est intérieure alors que l'accusation offre encore la possibilité d'un faire face au visage.

La persécution est la résonance de l'accusation à l'intérieur de la conscience en sorte que la responsabilité ne s'introduit dans la conscience pas seulement comme l'intériorisation de l'interdit du meurtre, de la loi, donc intériorisation de la culpabilité que recèle la pensée du pouvoir ou comme l'écrit Levinas, le « pouvoir de pouvoir » mais la persécution décrite dans *Autrement qu'être* fait état d'une poursuite de l'accusation de la tentation du meurtre persistant dans la conscience. C'est ce que Levinas écrit, toujours à la page 176 : « La persécution ne vient pas s'ajouter à la subjectivité du sujet et à sa vulnérabilité ; elle est le mouvement même de la récurrence ». Il faut remarquer que Levinas ne parle pas de persistance mais bien de récurrence, comme s'il y avait là une répétition du choc traumatique plutôt qu'un prolongement de la souffrance.

¹⁸³ LELLOUCHE Raphaël, *Difficile Liberté : peut-on ne pas être levinassien ?*, Tel-Aviv, Editions de l'Eclat, 2006, pp. 138-139. Disponible dans son intégralité sur google books.

Et cela non comme le souvenir de la loi, « tu ne tueras pas », mais dans la forme vive de la tentation, « tu peux tuer ». Il faut que la tentation continue de darder la conscience, pas seulement pour lui résister, mais aussi pour la traumatiser. Les termes même de Levinas nous disent qu'il faut demeurer dans le traumatisme vivant de l'idée de la violence dont je suis capable sur l'autre afin que ma position inconfortable puisse s'approcher de celle de la justice pour l'autre homme.

L'idée de la persécution – c'est-à-dire l'accusation de sa propre conscience qui constamment s'accuse d'être accusée – semble être le gage de la justice pour l'autre homme. Pour autant que le sentiment de la proximité de la possibilité de la violence continue à torturer la conscience, alors celle-ci pourrait s'approcher de la justice éthique.

Mais le traumatisme peut-il se maintenir sans dégrader la vie du sujet ? Alors on manquerait l'une des premières exigences de l'éthique lévinassienne : celle d'un moi qui ne se trouve pas écrasé par la démesure de l'autre. La conservation du traumatisme ouvert, à vif, ne provoquerait-elle pas un retournement de l'éthique contre son propre projet ? On pourrait reprocher à Levinas de mener sa philosophie à sa perte par sa radicalisation. C'est-à-dire qu'à force de tendre à une pensée d'ouverture, l'excès de tension aboutirait à un écrasement des termes. En effet en devenant une obsession, l'appel entendu lors du traumatisme ne semble plus ouverture mais prison de la conscience.

Folie

Si la persécution est intenable comme telle, c'est qu'elle fait sombrer le moi dans la folie. Mais la philosophie de Levinas se maintient précisément à la limite de la folie : là où l'autonomie du moi est déjà mise en question mais où la relation avec autrui continue de maintenir l'unité du moi. Car la différence entre la folie et le cas de conscience extrême que Levinas propose tient à la condition du moi qui soit maintient son unité, soit se morcelle pour céder à un appel qui n'est plus inspiration mais aspiration.

Le terme de persécution renvoie particulièrement à la psychose paranoïaque. A partir de cette pathologie psychiatrique où la persécution relève bel et bien de la folie, on peut se demander quel rapport la radicalisation de l'éthique lévinassienne entretient avec la folie.

C'est sur ce point que Raphaël Lelouche propose une lecture à la lumière (si l'on peut dire) de Lacan : « Le sentiment d'« être soi », l'unicité de mon auto-affection est éprouvée par l'accusation du doigt persécuteur qui me singularise entre tous (Lacan le décrit dans le délire paranoïaque) : Moi, c'est l'Accusé ! » écrit-il¹⁸⁴. Lacan et Levinas contemporains n'ont jamais dialogué à ce propos ni semble-t-il à aucun autre. Mais cette lecture propose surtout de diagnostiquer le cas Levinas à partir des observations formulées par Lacan à l'occasion d'études d'autres cas. Je tiens souligner qu'un tel diagnostic n'a jamais été l'œuvre de Lacan, lequel se serait bien gardé de dresser quelque analyse que ce soit en la prenant par ce bout. Laisant cette méprise sur la démarche lacanienne, intéressons-nous à celle qui paraît regarder Levinas, et la compréhension de son éthique comme l'expression d'un délire paranoïaque.

¹⁸⁴ LELLOUCHE R., *Difficile Levinas : peut-on ne pas être lévinassien ?* p. 69.

Le seuil de la folie est la résistance du moi dans une structure qui répond. L'éthique se perd dans le délire du paranoïaque, qui en perdant l'unité de sa personne parce qu'il est constitué par une structure plutôt que par sa subjectivité, voit se désagréger sa capacité à répondre à autrui. Faire face à l'autre consiste seulement pour le psychotique à se battre contre l'imprévisible pour maintenir l'unité d'une construction rigide où tout devient prévisible (car la rigidité est pour lui le gage de sa propre unité). Se battant alors contre des fantômes ou des moulins, c'est-à-dire contre quelque chose qui émane de soi-même, la psychose paranoïaque entraîne le moi dans une dissémination du sentiment éthique, qui ne trouve plus le sens de l'autre tant ses traits sont à leur tour dégradés par l'absence de réponse. On assiste donc à des actes de violence que le paranoïaque se figure comme des réponses à des attaques. L'intervention de l'autre, en tant qu'il est imprévisible, et risque donc de mettre le désordre dans la construction ordonnée que le psychotique maintient pour se maintenir lui-même dans l'existence, est perçue comme une menace. Et donc comme si un combat se livrait, cette violence se détourne complètement de sa cible. Les actes de violence se trompent, arrachant à autrui ses traits d'humanité par l'extrême brutalité de son ignorance. L'aveuglement du paranoïaque, tel l'*Ajax* de Sophocle, détruit la valeur éthique en rompant l'altérité pour parer à la dispersion propre du moi (activité tendue par le souci pour ma santé). Sous l'effet du sentiment de persécution, le maintien de l'unité du psychotique l'oblige à mutiler l'altérité elle-même : l'imprévisible ne peut pas avoir de place, il faut donc qu'il soit saisi d'une manière ou d'une autre.

Chez Maldiney, on rencontre l'analyse de la structure circulaire de la plainte chez le mélancolique. La psychose a cette manière de perdre l'unité thématique pour ne garder qu'une unité de structure, qui rassemble le moi en unité. Ainsi la plainte du mélancolique, le fantasme de l'érotomane ou la persécution du paranoïaque interviennent comme des structures redondantes qui tentent continuellement de ressaisir une unité du moi, sur laquelle plane la menace de la dispersion. Mais à partir de cette structure l'existence du psychotique se vide de signification (au sens lévinassien) : il n'y a plus d'avenir ou d'ouverture.

Quant au sujet lévinassien, il se fonde moins par sa structure de persécuté que par la signification de sa persécution : celle-ci est éminemment éthique. Car là où le paranoïaque se voit assailli et se croit victime de l'autre, violentant pour se défendre de la menace de l'autre, la persécution décrite par Levinas évoque l'inverse : moi bourreau, moi meurtrier, moi coupable. Le persécuté lévinassien n'est jamais une victime, mais obligé à la dette devant l'Autre. Alors que le paranoïaque ne se voit que victime, et qui plus est injustement persécuté par son environnement (par tout ce qui peut relever de l'imprévu et troubler l'ordre). Il y a donc sur ce point une divergence majeure entre la pathologie psychiatrique et le type de persécution décrit par Levinas : le sentiment de culpabilité n'existe que dans l'éthique. Et c'est bien lui qui doit prémunir de la violence, dans l'anticipation de la possibilité de la violence. Au « c'est moi l'Accusé » du psychotique pourrait répondre un « c'est moi le Coupable » de Levinas.

Quant à penser que cette culpabilité s'étend jusqu'à la culpabilité pour le persécuteur, cela ne semble pas si scandaleux étant donné cette compréhension des termes : car l'éthique lévinassienne repose sur la victimisation d'autrui comme Levinas le rappelle lui-même : « Si vous dites : « je suis responsable de lui, mais lui aussi est responsable à mon égard », dans ce

cas vous transformez votre responsabilité initiale en commerce, en échange, en égalité »¹⁸⁵. Alors la responsabilité pour le persécuteur ne peut pas être transposée aux situations historiques, mais il s'agit, selon ma lecture, d'une responsabilité qui, dans la relation éthique (relation au visage d'autrui), est le fait même de dépasser le cadre de l'échange pour prendre en charge autrui. Et cette prise en charge de l'autre homme, qui est en même temps mon accusateur, se prolonge dans la persécution que la conscience fait résonner en elle. Mais le mot de persécuteur, lorsqu'il décrit autrui, renvoie à celui qui dicte la loi morale. Son interdit est persécution en cela qu'il m'accuse déjà d'avoir la faculté de le transgresser.

L'expiation par le rituel

« Dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui » écrit Levinas. Plusieurs moments paraissent ici se distinguer : souffrance traumatisante, traumatisme de la persécution et expiation. Ces phases s'enchaînent dans un mouvement qui conduit vers l'autre, par la voie d'une transformation du sentiment de culpabilité, qui s'intériorise dans la persécution et finalement s'extériorise dans l'expiation.

Selon ma lecture de ces lignes, si Levinas peut maintenir ouverte la relation avec l'autre sur le mode de la persécution et sans sombrer dans le délire psychotique, c'est parce que le moi qu'il décrit trouve un moyen de répondre dans l'expiation, c'est-à-dire dans l'inscription de la persécution dans le monde matériel et quotidien.

L'extrême tentation qui habite la conscience éthique trouve dans la quotidienneté du rituel du don à l'autre, dans sa dédicace sacrificielle de la vie quotidienne, c'est-à-dire aussi dans un ancrage profond dans la vie matérielle un point d'arrimage qui l'empêche de se disperser. Ainsi la dispersion des humains devient moins grave dans l'éthique que la dispersion du sens de l'humanité entraîné par la psychose (marquant le début de la violence). Et dans le maintien de la relation à un autrui-visage, il semble que l'au-delà du visage se place dans la perspective du pouvoir dédié à l'autre.

Dans une première lecture, le moi pourrait paraître arraché à lui-même par la venue de l'autre, mais il me semble à l'inverse que l'autre donne le moi à lui-même. Il lui permet une sorte de prise sur lui-même. Cette prise est celle du don qui est à la fois habitation de soi par l'autre dans la persécution et réponse inspirée du rituel qui perpétue la dédicace. En d'autres termes, on pourrait parler d'une sublimation du traumatisme imposé par la venue de l'autre. Comme si après avoir longuement ressassé l'impossibilité d'assimiler l'altérité, le moi devenait capable de faire autre chose de sa conscience. Et cette autre chose, fait écho selon moi à l'œuvre, perspective déjà présente dans l'*Humanisme de l'autre homme*.

Le persécuté de Levinas a cela de particulier que le traumatisme transformé en dette trouve dans le don à l'autre une manière exutoire qui, ne se satisfaisant jamais, le hisse dans sa conscience vers l'aspiration à la justice. La justice éthique et le rituel qui est en fait un rendre-à-l'autre-ce-que-je-lui-fois constitue l'issue du traumatisme : l'éveil de la conscience se

¹⁸⁵ « L'asymétrie du visage » in *Cités* n°26, p. 121.

maintient là dans une dynamique du rendre qui, malgré son inconfort devient vivable : par son devenir-œuvre la vie du persécuté éthique ne s'écrase pas sous sa culpabilité. Au contraire, elle se détend, se déploie dans l'espace de son devenir propre.

Alors que le traumatisme se retourne sur l'instant de la rupture ne laissant plus la durée s'écouler, la mise en œuvre du rendre-à-l'autre-sa-place sublime le traumatisme : il le fait signifier et le rend fertile. Ainsi l'ouverture de l'éthique s'accomplit, non pas dans un geste emblématique, mais dans l'inscription de l'autre au cœur du moi (persécution) qui retentit dans le cours de sa vie (expiation).

L'histoire que raconte Levinas dans *Autrement qu'être* est celle d'une caresse qui, grâce à la tentation de la violence, après le choc de son pouvoir sur l'autre, devient infiniment plus douce. La main de l'homme obéit à sa conscience : égocentrique elle prend, éthique elle donne son pouvoir de don lui-même. La réception de l'appel, autrement dit de la loi, au lieu de priver le moi de ressources en le morcelant, ou en le réduisant, immisce la signification de l'Infini dans les actes du moi prétendument dispersés.

Sans résolution, la persécution pose la question de la vie face à autrui et face à la conscience de son propre pouvoir sur la vie d'autrui. La relation à la loi, à la droiture de l'autre, fait tressaillir la conscience. Il semble que deux possibilités existent : la folie et l'éthique. Lorsque l'altérité désaxe la conscience, elle intervient dans une imprévisibilité telle qu'elle constitue un événement tel que le décrit Maldiney : bouleversement originaire qui détermine le sens et la structure de l'existence¹⁸⁶. A l'instant où surgit cet improbable qu'est l'autre, le moi se trouve face à la menace de n'être rien. Il n'y a plus rien que l'ouverture à partir de laquelle soit le sujet crée quelque chose de nouveau, se recréant à travers l'élan (éthique) soit il se retire à l'événement (comme dans le cas du meurtre qui est refus catégorique de la proximité visage). Autrement dit à partir du traumatisme, soit le moi est capable de s'inscrire dans un ordre du monde, soit il se met à ressasser pour éviter de se dépendre de l'ordre qu'il avait lui-même érigé. La folie rompt le lien : elle est dialogue sans fin avec un passé qui ne se laisse pas intégrer dans le cours de la vie. La folie n'habite pas la conscience, elle la foudroie et l'assèche. Elle la prend comme la mort prend le vivant, avec cette même violence.

Alors que l'éthique implique la conscience dans le geste quotidien du don, devenu expiation. Expier consiste dans le se-vouer, dans l'apologie, non pas exceptionnelle mais à travers la quotidienneté du rituel. Alors seulement l'exister du moi porte une signification qui le maintient dans les limites et non le hors limites qui est la transgression de la folie.

¹⁸⁶ Voir à ce propos la conférence de Henri Maldiney et Jacques Schotte pour le Centre D'études Pathoanalytiques (CEP) Louvain-La-Neuve de 1998. Consultable en 15 vidéos en ligne : <http://www.myspace.com/video/pathoanalyse/henri-maldiney-jacques-schotte-01-15/50604184>