



Comment ne pas entendre ?

Stéphane Habib

DANS **L'EN-JE LACANIEN 2010/1 n° 14**, PAGES 161 À 183
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1761-2861

ISBN 9782749212845

DOI 10.3917/enje.014.0161

Date de mise en ligne : 01/06/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2010-1-page-161?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Comment ne pas entendre * ?

Stéphane HABIB

Comment entendre ? À cette question, je m'empresse (et c'est mon titre) de nouer un « ne » et d'avancer d'un « pas », en deux mots une négation : comment ne pas entendre ?

Entre ces deux questions, dans le travail de ces deux formulations, se joue ce qui se passe entre Lacan et Levinas. Parce que, en effet, quelque chose passe de Lacan à Levinas. Quelque chose se passe entre Levinas et Lacan. Cela est à l'évidence une affirmation. Reste à l'illustrer. Partant, je souhaite tresser les fils liant la pensée lévinassienne aux élaborations lacaniennes, en pointer la « stricture », comme aurait sans doute écrit Jacques Derrida, ou encore stricurer leurs langues.

Écouter, laisser entendre l'injection de la langue de l'un dans la langue de l'autre et la double altération infinie qui la corrèle, s'éveiller à ce qui s'écrit de ce plus d'une langue. Introduction à un travail de traduction interminable. J'insiste, d'une traduction non pas simplement

Stéphane Habib, psychanalyste à Paris, membre de l'EPFCL.

* Ce texte est une version très largement remaniée d'une conférence donnée à l'occasion du séminaire de Danielle Cohen-Levinas consacré à « Emmanuel Levinas et la philosophie contemporaine » en date du 20 mars 2008 au Collège international de philosophie. Que madame Cohen-Levinas soit ici encore une fois remerciée pour son invitation.

intralinguale, mais de quelque chose comme la traduction incessante de l'un dans l'autre. Traduction est le signifiant qui doit permettre de saisir qu'il y aura toujours du reste entre les deux. Plus clairement, ce que je propose avec ces questions de langues, c'est de lire ensemble Lacan et Levinas, ce qui signifie ne jamais essayer de rabattre l'un sur l'autre, ni réduire l'un à l'autre par l'artifice de quelque trait d'union.

Cette précision, cette précaution est importante, les critiques de plus ou moins bonne foi ne manquant jamais de tenter de dénoncer je ne sais quelle tentative ou volonté de réconciliation entre Lacan et Levinas, de syncrétisme entre psychanalyse et philosophie. Vous l'aurez compris, cette supposée réconciliation est le cadet de mes soucis.

Avant de commencer, qu'il me soit permis de dire que de débiter ainsi par « comment ne pas entendre ? » en titre et d'entamer le questionnement par « comment entendre ? » où se profile ceci qui ne vous aura pas échappé qu'il y va donc entre Levinas et Lacan du problème de savoir comment entendre ce qu'à les lire (ce qui est écouter avec les yeux et voir avec les oreilles) on ne peut pas ne pas entendre, débiter ainsi, donc, par l'articulation de ces deux questions l'une à l'autre est également ma manière de dire ce qu'il peut y avoir d'extrêmement délicat à consacrer un texte à cette problématique du lien entre Lacan et Levinas. Du lien, dis-je, si un tel lien existe. Aussi cette oscillation entre les deux questions, comment entendre ? comment ne pas entendre ?, inscrit-elle quelque chose comme l'ambivalence surgissant de cette tentative de penser leur rapport, s'il y en a.

Et si je dis qu'il s'agit d'oser, c'est parce que, il y a bien peu de temps encore, accoler ces deux noms propres, Lacan et Levinas, relevait de quelque chose comme d'une hérésie, ou au moins passait pour une tentative insensée. Je le dis d'autant plus facilement qu'il y a à peu près huit ans de cela j'organisai un colloque intitulé « Levinas et la psychanalyse », et c'est peu de dire que les réactions, avant même sa tenue, étaient mitigées, allant du « quel est le rapport ? » au « mais Levinas était très méfiant à l'endroit de la psychanalyse », en passant par « mais ni Levinas ni Lacan n'ont jamais fait allusion l'un à l'autre » (pour ne rien dire des « Levinas et qui ? » ou des « Lacan et quoi ? »).

C'est vrai. C'est parfaitement vrai, tout cela est indiscutable, vérifiable et même prouvable à coups de citations ou d'absence de références au contraire. C'est cependant pourquoi, cette indiscutabilité massivement posée, je ne discuterai d'une certaine manière que de cela, laissant tourner mon propos autour de ces trois assertions ou de variations autour de thèmes plus ou moins similaires : non-rapport, méfiance, silence de l'un sur l'autre et réciproquement.

Au fond, ce qui arrive dans ce silence m'intéresse, m'intrigue et me laisse penser que c'est là une occasion à saisir pour la pensée. C'est que philosopher, ce doit être également cela : écrire, dire à *partir* de ce qui ne se dit pas, serrer ce qui ne se dit pas dans ce qui se dit. Raison pour laquelle depuis trois ans, dans le cadre de l'Institut des hautes études en psychanalyse, à l'École normale supérieure, je tiens avec le D^r Françoise Gorog un séminaire emmêlant psychanalyse et philosophie, dont le titre général est : « Histoires de silences. Jacques Lacan et "la" philosophie ». Écrire à partir, oui vraiment à *partir* comme je viens de le dire, est une expression à entendre ici le plus littéralement possible, ce qui signifie écrire en partant, en quittant d'une certaine manière, mais d'une certaine manière seulement, ceux-là mêmes qui nous donnent à penser, et faire avec, élaborer, inventer grâce à ce qui aura été ainsi laissé, ouvert, offert. Raphaël Zagury-Orly et Joseph Cohen ont travaillé cela dans une lecture vertigineuse et microscopique avec et en ce qui concerne Jacques Derrida, cela qu'il faut bien appeler une fidèle infidélité ¹.

1. Joseph Cohen et Raphaël Zagury-Orly, « Un monstre de fidélité », dans *Judéités, Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, p. 257-275. Que la première phrase du texte s'inscrive sur les traces d'un « silence intraduisible » dit assez l'affinité permanente, pour ne pas dire la constante complicité de nos questionnements respectifs. Je me permets de citer enfin cette manière qui leur est propre de concentrer toute la complexité de ce qu'est l'enjeu de l'aporie en quelques phrases décisives et marquantes : « [...] "je" suis fidèle à l'extrême, fou de fidélité, le plus religieux et métaphysique des fidèles, le premier et le dernier des fidèles, le plus intolérant à l'égard de l'infidélité, démesurément, terriblement fidèle, mais pour donner sa chance à cette fidélité, pour lui donner la chance même de la fidélité, il "me" faut la dérégler sans cesse, la déranger interminablement, la détourner de sa fin, de son *telos*, ne cesser de la mettre en question, de la soumettre à l'infidélité la plus perverse... la mienne même. » (p. 274.)

Écartons quelques préalables incontournables en nous contentant de les évoquer sans les approfondir aujourd'hui davantage ou, si vous le souhaitez, en les réservant pour la discussion.

Je vais aller un peu vite, vous m'en excuserez. Mais considérons que ce que je vais avancer là non seulement risque d'être déjà bien connu de vous, mais encore et surtout relève de ce que Lacan appelle l'historiole ou l'historiette, entendez que, n'étant pas sans nous instruire, il reste que le plus important est ailleurs, bien qu'il y aille déjà là dans les faits en question, dans ce que je vais vous raconter tout de suite, du ratage, pour ainsi dire, des deux hommes.

Ratage à entendre en d'autres termes comme leur rencontre manquée. Puisque, en effet, aussi improbable que cela paraisse, la rencontre, telle du moins que l'entend le discours courant, la rencontre de ces deux parfaits contemporains (Jacques Lacan : 1901-1981 ; Emmanuel Levinas : 1906-1995), n'a, à ma connaissance tout du moins, jamais eu lieu.

Pour prendre la mesure de ce ratage factuel, il suffit d'énoncer quelques noms propres et quelques noms de lieux par lesquels tous deux sont passés et ont laissé des traces mémorables. On peut même dire que s'ils y sont passés, c'est en se croisant à chaque fois, se manquant de peu, de très peu parfois. Je pense tout particulièrement à la revue *Recherches philosophiques* dans laquelle tous deux publièrent et au Collège philosophique de Jean Wahl au sein duquel tous deux intervinrent, lieu où Levinas prononça les conférences composant le recueil *Le temps et l'autre*², juste après-guerre, en 1946 et 1947. La précision de cette date laisse supposer qu'ils s'y croisèrent en effet, Levinas et Lacan, puisque, en faisant quelques recherches, je suis tombé sur quelques dates et titres d'interventions de Lacan³, dont pour certaines il est sûr qu'elles furent prononcées en ce lieu : 1947, « L'identification » (trois conférences) ; 1948, « Réalité du champ de la psychanalyse. Le conflit individuel et sa médiation sociale dans l'expérience psychanalytique » (deux conférences) ; 1951, « La fin du "Moi" » ;

2. Publié pour la première fois en 1948 dans le recueil *Le choix, le monde, l'existence*.

3. Je n'ai retrouvé le texte d'aucune de ces conférences. Le seul dont je sois absolument certain, puisque nous disposons de plusieurs versions de la conférence, est bien sûr « Le mythe individuel du névrosé... », certain également qu'il fut dit chez Jean Wahl.

1952, « La psychanalyse est-elle une psychologie ? » ; 1953, « Le mythe individuel du névrosé ou "Poésie et vérité" dans la névrose » ; 1954, « La découverte freudienne et les formes doctrinales de sa méconnaissance ».

En se laissant aller à une petite rêverie, on peut les imaginer fréquentant en même temps ce qui était en train de devenir un haut lieu de la pensée non académique. Laissez-moi vous lire, pour le plaisir, quelques lignes de Levinas en décrivant l'atmosphère. Ainsi parle-t-il d'« un certain climat d'ouverture qu'offrait la montagne Sainte-Geneviève au lendemain de la Libération. Le Collège philosophique de Jean Wahl en était le reflet et l'un des foyers. Sonorité inimitable du dire hautain et inspiré de Vladimir Jankélévitch proférant l'*inouï* du message bergsonien, formulant l'ineffable, faisant salle comble au Collège philosophique ; Jean Wahl saluant la multiplicité même des tendances dans la "philosophie vivante", soulignant la parenté privilégiée de la philosophie et des formes diverses de l'art. [...] La phénoménologie husserlienne et, grâce à Sartre et à Merleau-Ponty, la philosophie de l'existence et même les premiers énoncés de l'ontologie fondamentale de Heidegger, promettaient alors des possibilités philosophiques nouvelles. Les mots désignant ce dont les hommes s'étaient toujours souciés sans oser l'imaginer dans un discours spéculatif, prenaient rang de catégories ». Il y aurait encore à évoquer le fameux colloque annuel, dit colloque Castelli, en Italie, auquel tous deux participèrent.

Puis, bien entendu, il y aura eu leur formation commune (pour ne rien dire de leurs lectures), leur expérience décisive de la lecture de Hegel par Kojève. Oui, tous deux ont suivi (les registres de l'École pratique des hautes études nous apprennent que Jacques Lacan y fut un auditeur très assidu), avec d'ailleurs presque tous les autres grands penseurs de leur génération pour voisins, le très célèbre et décisif séminaire de Kojève.

Permettez-moi sur ce point de prendre un peu plus de temps en ce sens que, à lire Lacan d'une part et Levinas d'autre part, précisément lorsque tous deux tentent de définir le désir, ce qui, le désir, n'est ni pour l'un ni pour l'autre un simple détail dans l'élaboration de leur questionnement, mais est-ce seulement la peine de le souligner, on ne peut pas ne pas se laisser aller à imaginer qu'ils assistèrent en même temps à cette séance de Kojève interprétant *La phénoménologie de l'esprit*, disant cela

que je m'en vais citer maintenant un peu longuement – vous allez entendre que là s'est joué quelque chose de déterminant :

« Le Désir humain doit porter sur un autre Désir. Pour qu'il y ait Désir humain, il faut donc qu'il y ait tout d'abord une pluralité de Désirs (animaux). Autrement dit, pour que la Conscience de soi puisse naître du Sentiment de soi, pour que la réalité humaine puisse se constituer à l'intérieur de la réalité animale, il faut que cette réalité soit essentiellement multiple. L'homme ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que le troupeau devienne une société, la seule multiplicité des Désirs ne suffit pas ; il faut encore que les Désirs de chacun des membres du troupeau portent – ou puissent porter – sur les Désirs des autres membres. Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n'est humaine qu'en tant qu'ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs. Le Désir humain, ou mieux encore : anthropogène, constituant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa liberté, de son histoire, et, finalement, de son historicité – le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal (constituant un être naturel, seulement vivant et n'ayant qu'un sentiment de sa vie) par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, "positif", donné, mais sur un autre Désir. Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre, s'il veut "posséder" ou "assimiler" le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire s'il veut être "désiré" ou "aimé" ou bien encore : "reconnu" dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain. De même, le Désir qui porte sur un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est "médiatisé" par le Désir d'un autre portant sur le même objet : il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent. Ainsi, un objet parfaitement inutile au point de vue biologique (tel qu'une décoration, ou le drapeau de l'ennemi) peut être désiré parce qu'il fait l'objet d'autres désirs. Un tel Désir ne peut être qu'un Désir humain, et la réalité humaine en tant que différente de la réalité animale ne se crée que par l'action qui satisfait de tels Désirs : l'histoire humaine est l'histoire des Désirs désirés⁴. »

L'extraordinaire de cet extrait que je viens de vous lire appert de manière tout à fait frappante lorsque nous revenons à la mémoire le

4. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, p. 11-13.

fameux « Kojève, que je tiens pour mon maître de m'avoir initié à Hegel... » de Lacan dans « L'étourdit », mais encore le texte d'hommage à Sartre de Levinas, au titre, vous allez l'entendre, très révélateur, « Un langage pour nous familier », où l'auteur de *Totalité et infini* situe et souligne la nécessité du lien et l'immensité de la dette de tout philosophe envers Hegel. Phrase qui pourrait être la belle description de ce à quoi Levinas assistait au séminaire du grand Kojève décortiquant *La phénoménologie de l'esprit* : « Mais fixer ses positions à l'égard de Hegel, écrit donc Levinas, pour un philosophe, cela correspond à ce que serait pour un tisserand l'installation de son métier, préalable à un ouvrage qui y sera mis et remis. »

Que tous deux, Lacan et Levinas, aient été marqués par Hegel d'une part et par l'interprétation de Kojève d'autre part, il suffit de les lire pour s'en rendre compte. Mais ce qui est plus étonnant est ceci qu'en un point au moins, celui du désir en tant qu'il ne peut pas ne pas être différencié radicalement du besoin pour autant que l'on souhaite vraiment parler de ce qui s'appelle désir, ils disent, Levinas et Lacan, avec les mêmes mots peut-être la même chose, à savoir que le désir est désir de l'Autre.

Je les cite en indiquant bien que le premier extrait sera de Lacan et le second de Levinas. Et si je prends le soin de vous le dire le plus clairement possible, c'est précisément parce que je ne vois pas comment à part de la sorte éviter une confusion.

Parmi les centaines d'occurrences possibles du désir dans l'enseignement de Jacques Lacan, j'en prélève une dans le *Séminaire X* (et cela est motivé par la suite du texte que je me permets de vous inviter à consulter afin que vous puissiez lire comment Lacan lui-même différencie sa conception du désir de celle de Hegel). Je cite donc la séance du 21 novembre 1962 : « Je vous l'ai dit, le désir de l'homme est le désir de l'Autre ⁵. » Et comme vous pouvez vous en douter, « Autre » y est frappé d'une majuscule, la majuscule de sa Majesté, selon l'expression reprise fréquemment par Levinas. Emmanuel Levinas maintenant donc, dans le corpus duquel les possibilités de lire des variations sur le désir pensé si

5. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 32.

radicalement sont également extrêmement nombreuses, et, partant, il n'y a pas à chercher longtemps la formulation portant comme pour Lacan la trace de la prégnance du séminaire d'Alexandre Kojève. En effet, dans *Totalité et infini*, dès la première page suivant la préface, c'est la question du désir qui est traitée, de ce désir que Levinas est en train d'élaborer comme « désir métaphysique ». Ainsi est-il appelé métaphysique, ce désir, par une torsion de la langue ou encore par une altération du sens traditionnel puisque « le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre. [Je saute de longs passages pour en arriver au nouage dans les mots eux-mêmes avec Lacan, mais non sans vous faire entendre encore cela, vous devinez évidemment que c'est pour la raison que nos fils se tressent de manière plus serrée encore :] Les désirs que l'on peut satisfaire ne ressemblent au désir métaphysique que dans les déceptions de la satisfaction ou dans l'exaspération de la non-satisfaction et du désir, qui constitue la volupté même. Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas mais le creuse. [Puis, plus loin encore, arrive enfin cela que je vous annonce depuis tout à l'heure :] *Le Désir est désir de l'absolument Autre*⁶ ». Et vous ne serez pas surpris de m'entendre préciser, puisque vous ne pouvez pas le voir lorsque je lis, que le grand A ne manque évidemment pas.

Si j'ai insisté sur ceci qui me semble important, à savoir les effets d'après-coup de l'enseignement reçu en commun au séminaire de Kojève, c'est pour corrélér d'une part l'historiette, l'anecdotique, aux élaborations théoriques de chacun, mais encore et surtout afin de laisser venir au-devant de la scène deux signifiants majeurs qui, si nous cherchions à faire liste exhaustive des motifs que développent et Levinas et Lacan, seraient à coup sûr en bonne place, tout proches de celui dont je n'ai encore soufflé mot, le sujet bien sûr. J'espère avoir le temps d'y revenir.

À la vérité, il s'agit là pour moi en laissant arriver ces signifiants de mettre en lumière ce que peut être dans sa fécondité une rencontre manquée. Ou, pour le dire autrement et plus clairement encore, c'est le manquement même qui signe la rencontre. Ainsi ne faut-il pas oublier que

6. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 4, je souligne.

Lacan lui-même pensant à nouveaux frais *tuché* et *automaton*, ressaisissant du même coup Aristote, nous apprend qu'il n'y a pas d'autre rencontre qu'une rencontre manquée. Voilà donc que, forçant à peine le trait, je puis dire, le prenant, Lacan, à la lettre, fors ce qui s'appelle réalité mais dont chacun sait que la meilleure définition est qu'elle est ce qui nourrit tout fantasme, je puis donc dire qu'il n'y a sans doute pas de plus incroyable rencontre que celle de Lacan et de Levinas. Or, il n'y a aucun hasard à ce que ce qui se dit chez Lacan de *tuché*, de la rencontre comme toujours déjà manquée, ou si vous préférez de l'essence de la rencontre comme manquement ou ratage, soit corrélé au traumatisme. Oui, la rencontre relève toujours du traumatisme. « La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre – la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée – s'est d'abord présentée dans l'histoire de la psychanalyse sous une forme qui, à elle seule, suffit déjà à éveiller notre attention – celle du traumatisme ⁷. »

Aucun hasard dis-je, mais c'est surtout là, dans le traumatisme de la rencontre, que se joue, radicalement, la rencontre de Lacan et de Levinas, c'est dire que se nouent ainsi les motifs les plus radicaux et les plus profonds de leurs pensées. Pourquoi ne pas le dire ainsi, concentrant ce qu'il y a d'explosif dans ce nœud en quelques mots : il n'est de rencontre que traumatique. (Soit dit en passant dans une brève parenthèse, si ce que j'avance là se tient, alors s'éclairent les résistances et les levées de bouclier devant toute tentative de lecture liant Lacan et Levinas. Mais passons.) Lacan précise d'ailleurs très nettement, dès la phrase suivante de cette même séance du séminaire que je viens d'évoquer, ce qu'il s'agit pour lui d'avancer, d'introduire et d'articuler avec et sous le terme de traumatisme : « N'est-il pas remarquable que, à l'origine de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* – sous la forme du trauma [...] ⁸. »

Qu'il y ait manque, manquement, ratage et traumatisme, c'est sans doute cela qu'il nous faut désormais nommer rencontre. Mais cela n'est

7. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, coll. « Points » utilisée ici, p. 65.

8. *Ibid.*

pas tant un paradoxe que la prise au sérieux de ce que tous deux n'auront cessé d'« approfondire », si vous me permettez de jouer avec ce mot, de greffer un « e » au « dir » final, équivoquant et faisant ainsi résonner la profondeur abyssale de ce qu'ils disent, le dire profond de ce qu'ils ne cessent de travailler et de creuser comme l'obsession hantant et déterminant leur recherche et que pour le moment je subsumerai avec eux sous le vocable, pourquoi pas parmi d'autres possibles que je déclinerai sous peu, « inassimilable ».

Inassimilable est l'autre nom de ce qui ne se laisse ni saisir, ni comprendre, ni réduire, ni dire dans et par un dit. De ce qui échappe et dérange, transcende pourrait-on dire et qui, d'ainsi faire voler en éclats toute possibilité de rassemblement dans du connu, c'est dire dans du déjà connu, met incessamment en question. J'ai commencé à y faire allusion tout à l'heure, on a souvent pu dire, et dans une certaine optique et jusqu'à un certain point, il faut bien le reconnaître, à juste titre, que Levinas est très critique à l'endroit de la psychanalyse. Du moins c'est ce que de prime abord, à lire certaines de ses réflexions, rarement, à ma connaissance du moins, réellement argumentées, on ne peut manquer de se dire. Cependant, à entrer de plain-pied dans ce type de considérations, il y a fort à parier qu'on laissera ininterrogé et partant passera à côté de ce qui fait exception dans son corpus, à savoir l'importance formidable de la présence du champ sémantique de la psychanalyse.

Je tiens même qu'il faut aller jusqu'à affirmer que son texte, son écriture, sa langue, aux moments les plus cruciaux de son questionnement, est habitée, hantée, travaillée par des motifs psychanalytiques. Qui peut croire qu'il y va là d'un hasard ? « Ce qui se répète, dit Lacan, en effet, est toujours quelque chose qui se produit – l'expression nous dit assez son rapport à la *tuché* – comme au hasard. C'est à quoi nous, analystes, ne nous laissons jamais duper, par principe⁹. » Or cela se répète et ne cesse d'insister sous la plume de Levinas. Afin de vous en donner un exemple extraordinaire, je vais entrer dans la lettre même du texte. Alors que Levinas est en train de penser la subjectivité d'un sujet comme jamais avant lui et, à ma connaissance, jamais dans toute l'histoire de la pensée,

9. *Ibid.*

oui, il faut aller jusque-là, eh bien le voilà qui donne une définition de l'inconscient. Il faut savoir que c'est sans aucun doute un moment unique dans son œuvre. Vous allez, en quelques phrases, entendre se mêler l'obsession, la persécution, le traumatisme et finalement l'inconscient. C'est cela que j'essaie de dire lorsque je pose qu'il n'y a pas de hasard à l'utilisation de ces signifiants, cela que pour bouleverser ce noyau de la pensée occidentale – c'est à savoir la question du sujet – il fallait nécessairement prendre en compte, prendre très au sérieux l'hypothèse de l'inconscient. Cette nouvelle pensée du sujet n'arrive d'ailleurs, avec Levinas, que de l'ébranlement, du dérangement irréversible de l'ordre dont la rencontre – en tant que réel, en tant que traumatisme – se donne comme métonymie. Je cite donc Levinas tout en vous disant que s'y joue, dans *Autrement qu'être*, quelque chose que je qualifie volontiers de traité de l'obsession, et d'ailleurs, après la citation, je voudrais m'y attarder un peu, non seulement pour la raison que c'est en soi très important, mais encore parce que, à l'exposer, on tord le cou à l'idée tenace que ces champs supposés fermés l'un à l'autre que sont philosophie et psychanalyse n'ont rien à se dire. Aussi, dans ce qui vient, y va-t-il de ce qu'il y a de plus radical et de plus fondamental pour le praticien de l'analyse, cela va de soi, mais également, pour le dire ainsi, pour le praticien de la philosophie – et cela, c'est la question du sujet en tant qu'il est mis à la question dans et par la rencontre. Ce qui est dire mis à la question par l'Autre, grand A.

J'en viens enfin à ma citation, celle qui a donné le départ à cette digression, à cette dérive à partir de l'obsession. Avec les phrases de Levinas que je vais faire résonner, vous ne manquerez pas d'entendre que les critiques, accusations, fausses interprétations, falsifications de sa pensée selon lesquelles il ne s'agirait que d'une morale de plus, d'un humanisme facile, d'un simple altruisme, critiques proférées à l'envi par nombre d'auteurs, dont on peut dire que les plus connus et les plus insistants à ce sujet sont Badiou et Žižek, vous ne manquerez donc pas d'entendre que ces affirmations sont pour le moins infondées ; à la vérité, l'écriture de Levinas les fait voler en éclats.

« Si l'obsession est souffrance et "contrariété", c'est que l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance

naturelle des philosophies morales du sentiment. Il est contre-nature, non-volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique. La persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impose au moi une faute qu'il n'a ni commise ni voulue et qui le désarçonne de sa liberté [...]. La persécution ramène à une résignation non consentie, et par conséquent traverse une nuit d'inconscient. C'est le sens de l'inconscient, nuit où se fait le retournement de moi en soi sous le traumatisme de la persécution – passivité plus passive que toute passivité en deçà de l'identité, responsabilité, substitution¹⁰. »

Cela par une formule qui a le mérite de résumer ce que je viens de dire, il faut l'appeler le sujet de l'Autre. Et l'on aura entendu que l'obsession, avec son terrible jeu de contraintes, y est très massivement au travail. Dans toute sa violence, dans son mouvement de retour incessant de la question obsédante venue de l'Autre – question qui est très précisément cette venue de l'Autre elle-même. Voilà comment dans *Autrement qu'être*, au moment décisif et crucial de l'élaboration de la question du sujet, arrive la langue, pour ainsi dire, de la psychanalyse. Aussi peut-on suivre le fil de ce problème, l'obsession, on doit même impérativement le tirer, ce fil, si l'on veut appréhender la singularité de la pensée lévinassienne du sujet. Singularité selon laquelle nous comprenons qu'il n'y a de sujet qu'obsédé.

Il n'y a de subjectivité que pour autant qu'elle est obsédée, travaillée, habitée par l'Autre. Sa question, son adresse à moi et à personne d'autre. Unicité du sujet comme unicité d'assignation. Toujours déjà de l'Autre par quoi le sujet ne peut pas ne pas, immémorialement, en être obsédé. « Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience : relation avec l'extériorité, "antérieure" à l'acte qui l'ouvrirait [...] »¹¹.

Ainsi arrive une subjectivité dont il n'est pas suffisant de dire que l'identité est mal assurée, puisque c'est précisément d'abord et avant tout cette identité, en son principe, le principe et la logique de l'identité eux-mêmes, autrement dit la possibilité même de cette identité dans son geste nécessaire d'identification, qui se trouve comme exclue. Mais exclusion,

10. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publisher, 1974, p. 157-158, note 27.

11. *Ibid.*, p. 127.

à entrer dans la pensée lévinassienne, est une expression encore trop marquée par quelque chose comme une activité, un acte de rejet, une volonté consciente, une délibération d'un sujet excluant comme par choix une logique à laquelle il ne peut ou ne veut adhérer. Or Levinas écrit : « Irréductible à la conscience, même si elle la bouleverse – et, ainsi trahie, mais thématifiée dans un Dit où elle se manifeste – l'obsession traverse la conscience à contre-courant, s'inscrivant en elle comme étrangère : comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématification, échappant au principe, à l'origine, à la volonté, à l'arché qui se produit dans toute lueur de conscience [...]. En aucune façon, l'obsession ne saurait donc passer pour une hypertrophie de la conscience ¹². »

Ainsi, l'identification nécessaire à la position de l'identité d'un sujet, dans la conception d'un sujet comme substance identique à soi, est rendue absolument impossible. L'obsession expose le sujet à un toujours-déjà. Toujours-déjà de l'Autre, à une préséance sans droit et sans devoir de l'Autre. Autre avant, sans souvenir et sans mémoire de cet avant non présentable, non figurable, irréprésentable donc. L'obsession, telle que les ressources de son étymologie latine nous la donnent à entendre – *obsidere*, c'est « assiéger » –, dit sans détour la percée, l'invasion, l'effraction, l'entrée violente dans le champ supposé de ce qui s'appelle sujet, de ses limites, de son quant-à-soi, de son ipséité ou de son propre, d'un quelque chose étranger et envahissant que l'on peut sans prendre de risque qualifier d'*unheimlich*. Certitude ébranlée du je qui se pose et de l'assurance de ses frontières entre moi et non-moi – du moins se posait, croyait pouvoir souverainement se poser et se reposer dans cette position, dans le confort assuré d'un « je suis ceci » ou d'un « je suis cela ».

D'un passé sans mémoire et sans souvenir détenant le pouvoir de rassembler, de ramener au présent – il y aura eu un avant la conscience, un avant le sujet –, l'Autre sera venu, sera passé et ainsi, ni présent ni absent, ni présence ni absence, aura laissé une trace. Trace de l'Autre qui hante, habite, travaille le sujet déjà là où il croit commencer et commander. Le sujet, en tant que sujet obsédé ou sujet de l'Autre (mais c'est le même, n'est-ce pas ?), ne peut plus se concevoir comme un commencement,

12. *Ibid.*, p. 128.

comme cause de soi, ou commencement de toute chose comme si rien n'était avant lui, *ex nihilo*, prétention à être à lui-même sa propre origine et à l'origine de tout, les deux ne se distinguant d'ailleurs plus. Avec cette trace, ce pré-originaire, cet immémorial, arrive le doute comme mise en question obsessionnelle de ce qui supporte et tend à fonder, oui, à poser les fondements de la subjectivité du sujet : sa centralité, sa toute-puissance, sa souveraineté. Ainsi peut-on dire que, dans cette élaboration du sujet de l'Autre par Levinas, il y va d'une mise à mal de l'affirmation possible, de la prétention originaire, et ce qui est ébranlé, c'est la liberté du sujet pensée comme liberté de commencement ancrée dans une autonomie, autrement dit le refus d'envisager tout avant lui qui risquerait de le déterminer.

C'est donc l'*auto nomos*, le se donner à soi-même sa loi propre et partant la condition de possibilité du sujet, qui est ici sévèrement mis en question, radicalement mis à la question. En somme, le *topos*, le lieu, la situation, le droit et tout ce qui peut donner au sujet le pouvoir de se penser et de penser son existence comme nécessité et bon droit d'être sont fondamentalement non seulement interrogés, mais encore profondément contestés par l'imprévisible tombée, le surprenant surgissement, l'incalculable arrivée, la saisissante venue de l'Autre insaisissable. Je vous rappelle d'ailleurs une citation de Levinas que je vous avais en partie lue à propos de ce qu'il y avait de frappant quant à ce qui s'y articulait du désir comme désir de l'Autre, frappant de proximité avec Lacan. Je reprends donc cette citation d'un peu plus haut que la dernière fois :

« Urgence extrême – modalité de l'obsession (qui est sue mais n'est pas un savoir) : je n'ai pas le temps de faire face. En dehors des conventions (autant de poses de l'exposition théâtrale), aucun accueil n'égale ma mesure du prochain. L'adéquation est impossible. Les obligations sont disproportionnées à tout engagement pris ou à prendre ou à tenir dans un présent. Rien en un sens n'est plus encombrant que le prochain. Ce désir n'est-il pas l'indésirable même ? Le prochain qui ne saurait me laisser indifférent – l'indésirable désiré – n'a pas révélé au désir ses voies d'accès comme le lait maternel a su inscrire les mouvements de succion dans les instincts du nouveau-né. Se ressaisir, pour un présent d'accueil, c'est déjà prendre distance et manquer le prochain ¹³. »

13. *Ibid.*, p. 111.

Voilà comment avec le champ sémantique de la psychanalyse, par l'arrivée de l'Autre grand A, Levinas pense un sujet jusque-là inouï. En effet, le sujet, la subjectivité du sujet s'en trouvent terriblement compliqués. Et pour cause. Avec tout ce que nous venons d'entendre, nous ne pouvons pas ne pas penser que le sujet, en sa subjectivité même, est entamé, ouvert, marqué, divisé, fendu par l'Autre. Le passage que je vais vous lire doit paraître bien étonnant pour qui refuse – et ils sont nombreux – de penser que quelque chose se passe entre Lacan et Levinas :

« Dans une conscience qu'un objet affecte, l'affection retourne en assumption. Ici le coup de l'affection fait impact traumatiquement, dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de rassembler par la mémoire [...] dans un temps d'avant le commencement. [...] Le subjectif ne subit pas seulement, il souffre. [...] Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il me parle. Anachronisme qui atteste d'une temporalité différente que celle qui scande la conscience ¹⁴. »

Cette frappe de l'Autre et la trace de sa pensée inassumable dans un sujet qui n'en a pas mémoire, qui ne peut même en avoir souvenance, voilà la rencontre en ce qu'elle peut avoir de traumatisant – si l'on peut encore appeler cela rencontre, à moins que ce soit justement et très précisément cela une rencontre. Cette rencontre oblige ainsi à penser tout autrement le sujet et la subjectivité du sujet. Dé-position, dé-situation et destitution de la subjectivité même du sujet. Mais dé-situation par laquelle nous pouvons aussi entendre autrement l'obsession. Autrement qu'un discours ou qu'un délire obsidional.

L'obsession de l'Autre est l'obsession du sujet en tant qu'il est dé-situé et n'est sujet que pour autant qu'il se trouve mis à la question dans la rencontre. Sujet toujours assiégé, sujet obsédé : il n'y a disais-je, et j'y insiste, de sujet qu'un sujet de l'Autre. Je ferme ainsi cette manière de longue parenthèse, arrête ma digression, longue mais nécessaire pour illustrer cette affirmation selon laquelle il n'y a pas de hasard à ce que la langue de la psychanalyse parle et se mêle de et dans la langue de Levinas.

Et si cela insiste sous la plume de Levinas, c'est pour autant qu'il y va pour lui dans cela que pour reprendre simplement et rapidement le

14. *Ibid.*, p. 112.

mot de Lacan j'ai nommé inassimilable, c'est dire dans ce qui reste et insiste et résiste au pouvoir de pouvoir et à la prise et à la compréhension, à son prendre, au prendre du comprendre écrit l'un, aux griffes du *Begriff* dit l'autre, donc au concept et à la thématization de ce qu'il appelle et que, je pense, Levinas est le seul dans toute l'histoire de la pensée occidentale à définir ainsi, très précisément d'ailleurs comme une pure question de langage, la philosophie, c'est qu'il y va là pour lui, dis-je, de la tâche, voire de l'attache même de la philosophie.

« Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchique, le non-originel comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si une an-archéologie est possible) – et si cette trahison peut se réduire ; si on peut en même temps savoir et affranchir le *su* des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible, et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible *qui est probablement la tâche même de la philosophie*¹⁵. »

J'insiste pour vous faire entendre l'inouï. La tâche de la philosophie gîte dans une question de langage, je devrais même dire, pour être au plus près de la singularité de la pensée lévinassienne, qu'elle est une question ou plutôt qu'elle est la question du langage, de l'écriture de la langue, de l'intensité surgissant de la béance irrécouvrable du Dire au Dit. Avec ces derniers mots, le Dire, le Dit, on ne peut pas ne pas entendre, si du moins l'on a lu Lacan et Levinas, qu'est arrivé un autre emmêlement de nos fils, puisque, curieusement faut-il ajouter si l'on tient encore à jouer la naïveté, nos deux auteurs traitent de cette question et dans les mêmes termes, du moins est-ce là parfaitement manifeste pour ce qui concerne le Dire et le Dit eux-mêmes. Ces mêmes termes ont à voir, ou plus justement ont affaire à ce qui est apparu ici dans une extraordinaire définition de la philosophie par Levinas. En effet, qu'est-ce que poser l'indiscrétion à l'égard de l'indicible comme devoir ou tâche de la philosophie sinon *endurer cette difficulté infinie qu'elle ne peut se préoccuper que de l'impossible ?*

15. *Ibid.*, p. 8. Je souligne.

En vérité, pour être au plus près de ce qu'avance interminablement Levinas, il est nécessaire de passiver ce que je viens d'essayer de formuler. Ainsi, s'il y a de la philosophie, c'est pour autant qu'il y a blessure, traumatisme, cicatrice, fente, faille, schize, impouvoir et impossible et que cet impossible, d'être irrécupérable, habite et agite et agit la pensée. Indicible étant l'autre nom de l'impossible – à dire. La philosophie ne s'occupe pas simplement de l'impossible. L'impossible la hante, l'obsède, la tourmente, la dérange, la travaille. Et j'aimerais aller jusqu'à dire qu'impossible est le nom de l'Autre qui ne se dit pas, ni donc ne se saisit. N'est-ce pas là tout à fait dans la ligne de ce qu'ose penser Jacques Lacan avec son désormais fameux « L'Autre n'existe pas » ?

Eh bien, pour tout dire, je pense la proximité si grande ici qu'il me semble même que l'un peut expliquer l'autre. Et « indiscretion à l'égard de l'indicible » signifie sous la plume de Levinas non pas faire passer aux aveux, par le travail du concept et la machine contraignante obéissant au principe de non-contradiction qu'est le logos, faire ainsi passer aux aveux, disais-je, comme on peut faire parler, l'indicible lui-même, mais bien qu'il y a de l'impossible. De l'impossible comme impossible à dire. Et qu'il reste. Qu'il reste indicible. Que ce qui reste, c'est l'impossible.

Or cela, cet impossible, est une figure de l'irréductible, de l'insaisissable, de l'inassimilable, ce qui signifie que ce n'est pas simplement que les mots manquent pour le dire, mais bien que l'impossibilité est littéralement radicale et comme telle irréductible. Ainsi de cette trahison dont parle Levinas, trahison inévitable pour autant qu'il y a du langage, du dit, et que le dit dit l'être comme le langage ontologise, trahison par le truchement de laquelle tout se montre jusques et y compris l'indicible. « L'essence remplit le dit – ou l'épos du Dire ; mais le Dire par son pouvoir d'équivocation – c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret – échappe à l'épos de l'essence qui l'englobe et signifie au-delà selon une signification qui hésite entre cet au-delà et le retour à l'épos de l'essence. Équivoque ou énigme – pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance ¹⁶. »

16. *Ibid.*, p. 11.

Mais aura-t-on suffisamment pris au sérieux la lettre de son texte pour y entendre que si l'indicible se peut montrer, ainsi qu'il est écrit puisque « tout se montre, y compris l'indicible », jamais il n'est question qu'il finisse par se dire, l'indicible, par dire son secret, dire ce qui ne se dit pas.

Cette indiscretion alors, et cela est tout bonnement bouleversant dans l'histoire de la philosophie, car si c'est cela la philosophie, eh bien elle est sans souveraineté aucune, sans pouvoir, sans pouvoir faire parler par cette bouche infatigable qu'est son logos, cette indiscretion disais-je revient à dire qu'il y a de l'indicible et que cela est tout autant irréductible qu'inassimilable, voire insupportable. Mais c'est aussi cela qui donne à penser, à parler, à écrire, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou l'ignore, interminablement.

L'emmêlement apparaîtra dès lors de plus en plus saisissant si de surcroît l'on n'oublie pas ce que Lacan nous apprend de la psychanalyse. « Je rappelle que c'est de la logique que ce discours touche au réel à le rencontrer comme impossible, en quoi c'est ce discours, qui la porte à sa puissance dernière : science, ai-je dit, du réel ¹⁷. » Alors, ce que Lacan nous enseigne du discours analytique, de sa théorie et de sa pratique, opposition théorico-pratique ou différence longtemps supposée qui elle-même vole en éclats pour autant que la psychanalyse ne fait théorie que de sa praxis, ce qu'il nous apprend, Lacan, ce qu'il tente de transmettre et ce jusqu'à la toute fin de son enseignement, c'est qu'il s'agit de tourner toujours et le plus possible autour de l'inassimilable, de l'impossible, afin de l'approcher pour ainsi dire ou encore d'en approximer, d'en serrer, d'en attraper un bout comme il aura pu le dire quelques fois, oui attraper un bout de réel. Où s'entend encore avec ces verbes que j'emploie à dessein : tourner autour, approcher, serrer, attraper que ce réel ne se donne qu'en ne se donnant pas, qu'il ne se donne alors que comme impossible et que d'en attraper un bout le laisse hors sens, énervant le dit, hors signifiant, l'excédant et s'y ex-ceptant, surgissant au mieux du dire comme ce qui ne se dit pas.

17. Jacques Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973.

Bref, tourner autour du réel le laisse aussi bien impossible qu'im-pensable et cela ne s'attrape, si toutefois s'en attrape un bout, que d'un indicible, impossible structural – dire. En d'autres termes, je ne dis rien d'autre tentant de cerner ce qu'il y a de plus radical dans la psychanalyse que son acte comme « indiscretion à l'égard de l'indicible ».

C'est à l'impossible que la psychanalyse, du moins telle qu'elle se théorise et se pratique avec Jacques Lacan, est tenue. Mais c'est aussi qu'elle s'y tient, c'est dire qu'elle ne recule pas devant et ne cède pas sur l'impossible, qu'elle le tient, en somme, de ne jamais le réduire. Oui, ce qui ne peut pas ne pas s'entendre et ce qui se donne à entendre là, dans ce qui ne peut pas ne pas s'entendre précisément, c'est qu'ils s'expliquent l'un l'autre, Levinas et Lacan.

Il m'importe de vous faire sentir quelque chose de décisif autour de ce qui s'ouvre en ce moment avec l'impossible, le dire et le dit. Décisif en ce sens qu'est en jeu, alors que nous abordons ces questions que je considère parfaitement communes à Lacan et à Levinas, une discussion, disons plutôt une mise en question terriblement subversive de ce qui se sera donné à penser le plus souvent dans la tradition philosophique sous les noms de logos et d'ontologie. Car je tiens que tous deux avec leur élaboration de la question du langage dans les termes de dire et de dit, pointant l'impossible, à savoir que dans le dit du langage l'être ne se dise pas, mais que pourtant quelque chose s'y excepte dans le dire en surgissant, tous deux donc, et Lacan et Levinas, j'insiste, ouvrent le champ d'une certaine vacillation du logos et d'un au-delà de l'être.

Je suis bien conscient de la massivité des propositions que j'avance là, mais je ne pouvais en faire l'économie alors que la chance m'est donnée de parler non seulement de ce qui se passe avec Levinas et Lacan, mais encore de ce qui passe entre Lacan et Levinas. Considérez cela alors comme quelques points annoncés et à développer longuement. Cependant, pour justifier quelque peu ce que j'aurai peut-être réussi à faire entendre, il me reste encore possible d'extraire d'étonnants passages de Levinas et de Lacan et de les commenter un peu. Oh, très peu, ne vous inquiétez pas.

« Ontologie » est la plupart du temps entendu par Lacan au sens traditionnel de question de l'être, voire d'étude de l'être. En d'autres termes et pour faire simple, c'est bien du problème de l'être sans déterminer le sens d'être de prime abord, ni faire allusion à la différence ontico-ontologique, ni non plus à la pensée de l'être, qu'il s'agit selon Lacan avec le mot ontologie. Rappelant aux auditeurs de son séminaire qu'il serait bon qu'ils lisent « L'étourdit » et son point de départ dans l'écart du dire au dit, à savoir que « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend », Lacan enchaîne : « Qu'il n'y ait d'être que dans le dit, c'est une question que nous laisserons en suspens. Il est certain qu'il n'y a du dit que de l'être, mais cela n'impose pas la réciproque ¹⁸. »

Ainsi est-il certain que de dit il n'y a que dit de l'être. Mais ce n'est pas tout, quelque chose d'autre existe, et qui a pour nom dire, se marquant et se démarquant d'une distance irréversible à ce dit, par quoi l'on ne peut pas ne pas entendre que de cet être, dit par le dit, en tant que dire, il ne relève pas. Et Lacan d'insister, après un exposé de Jean-Claude Milner : « Car le propre du dit, c'est l'être, je le disais tout à l'heure. Mais le propre du dire, c'est d'exister par rapport à quelque dit que ce soit ¹⁹. » Autrement dit, d'une manière très fine et par le surgissement de ce quelque chose qui n'est pas une chose que Lacan nomme dire, se laisse entendre comme un au-delà de l'être – c'est que le dire ex-siste au dit, n'est-ce pas ? – dont je suis très tenté de penser qu'il n'a pas rien à voir avec un autrement qu'être.

En effet, voilà ce qu'écrit Emmanuel Levinas : « La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – essence de l'être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en la trahissant – cet en dehors de l'être, cette

18. Jacques Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 94.

19. *Ibid.*

ex-ception à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être. L'être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l'être, fait exception ; mais c'est dans le dit que se montrent et cette exception et la naissance de la connaissance ²⁰. »

Voilà très précisément ce qui me fait demander dès le titre de cette intervention : comment ne pas entendre ? À vrai dire, « comment ne pas entendre ? » est tout simplement la petite phrase qui s'est mise à tourner dans ma tête un jour que je relisais ce début d'*Autrement qu'être*.

Les effets de cette très étonnante rencontre se donnent dans ce que j'avais un peu plus tôt esquissé d'une vacillation du logos. Et du logos précisément de l'ontologie dont on aura entendu qu'elle est visée par nos deux auteurs et par eux deux à partir de ce qui s'appelle langage. De ce logos dont on ne sort pas pour autant que c'est de lui-même que l'on se sert pour en dire la sortie. Dans ce logos même, quelque chose est agité, voire l'excède ou y ex-siste comme ce que Levinas dit en tant qu'autre de l'être ou autrement qu'être que seul un dire, fors le dit, mais non sans lui en tant que s'y ex-ceptant, pointe.

Il faudrait là longuement citer et commenter la note 4 de la page 8 d'*Autrement qu'être*, où beaucoup de la singularité de la pensée lévinassienne en sa plus grande radicalité se donne en quelques lignes, il y va d'ailleurs de sa manière même de philosopher. Ce qui y est également frappant, c'est la mise en question du principe de contradiction, principe dont on peut penser qu'avec le principe d'identité il soutient à peu près tout, tout de la philosophie, toute la philosophie, mais encore toute possibilité même de philosopher, de penser, de parler et d'écrire. Voilà ce qui me fait parler de vacillation du logos. Il me semble que les premières lignes de cette même note, que je m'en vais vous lire dans un instant, sont l'occasion d'une affinité de plus entre Lacan et Levinas au sujet de ce qu'ils appellent et l'un et l'autre et de ce qu'ils interrogent sous le titre de « logique formelle ». Le morceau de phrase de Levinas appelant cette fameuse note pose que, « énoncé dans des propositions, l'indicible (ou l'an-archique), épouse les formes de la logique formelle », et là une note,

20. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 7.

la désormais fameuse note est appelée : « Les significations qui dépassent la logique formelle, se montrent dans la logique formelle, ne fût-ce que par l'indication précise du sens dans lequel elles tranchent sur la logique formelle. » Ainsi parlant du langage et l'interrogeant par le dit, le dire et le dédire en sa nécessité quant à la tâche même de la philosophie – indiscretion à l'égard de l'indicible –, Levinas anticipe toute critique logique : « Penser *l'autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité ²¹. »

Magnifique ancillarité, si je puis dire, du langage, mais, on l'aura entendu, double ancillarité de et avec ce langage qui n'en peut mais, d'avoir à dire le dire et qui, d'y être contraint, voilà l'assujettissement, passe au dit dont seul à *partir* de ce dit se laissera peut-être entendre le souffle d'un dire.

Ainsi langage servant mais dépassant déjà celui-là même qui du servant se sert – béance du dire au dit ou du dit au dire, ébranlant là la puissance assemblante, le colliger, le principe de rassemblement régissant ou structurant le logos. Mais dans et à partir du logos même. « Si après les innombrables réfutations "irréfutables" que la pensée logique lui propose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que, à la contradiction que la logique entend en lui, manque le "en même temps" des contradictoires – qu'une diachronie secrète commande ce parler ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence ²². »

Autre dans le Même, Autre agitant le Même, hantise disais-je. Béance disloquant, divisant ou schizant le logos, l'empêchant, le dérangeant dans son mouvement. Mouvement qu'il est lui-même, le logos, de rassemblement. L'Autre en son irréductibilité barre cette possibilité propre au logos.

21. *Ibid.*, p. 8.

22. *Ibid.*

Je sais ne pas pouvoir continuer maintenant sur la voie qui vient de s'ouvrir, mais j'espère au moins avoir réussi à faire entendre comment se nouent en un rapport d'une fécondité dont on n'a pas encore pris la mesure les fils de la pensée de Lacan et de Levinas.

Je ne voudrais pas vous quitter sans vous laisser entendre une dernière fois quelques mots de Levinas qui non seulement relèguent au rang de préjugé ce qui continuera malheureusement sans doute encore longtemps à se dire, à savoir son aversion supposée pour la psychanalyse, mais encore mettent en relief ceci que j'ai le profond regret de n'avoir pas creusé davantage aujourd'hui, à savoir la question du sujet par laquelle se serrent encore leurs liens. En 1980, lors d'un colloque de psychanalyse se tenant à Montpellier sous le titre *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Emmanuel Levinas, avant d'entamer son exposé, souligne lui-même ce qui le rapproche des élaborations psychanalytiques. Je vous en donne lecture, laissant pour finir résonner ses mots on ne peut plus révélateurs : « J'ai été certes séduit par l'exposé qui a précédé le mien [très probablement celui de Pierre Legendre. S. H.] et très impressionné. Ce que j'ai entendu, plus spécialement, ce matin sur le langage et sur ses divers niveaux et surtout sur le nouveau statut de la subjectivité, pressenti – une subjectivité qui se poserait, peut-être en se dé-posant, tel un roi qui renonce à son royaume et à sa royauté –, m'a paru très proche de mes propres recherches actuelles et m'a beaucoup intéressé ²³. »

23. *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Colloque de Montpellier, 1980, textes rassemblés par Adélie et Jean-Jacques Rassial, Paris, Seuil, 1981, p. 114.