

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Connaissance et diachronie dans la rencontre clinique

À partir d'Emmanuel Levinas

Knowledge and diachrony in the clinical encounter. Starting from Emmanuel Levinas

Élisa Nerinckx

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/106>

Référence électronique

Élisa Nerinckx, « Connaissance et diachronie dans la rencontre clinique », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 29 août 2025, consulté le 13 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/106>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Connaissance et diachronie dans la rencontre clinique

À partir d'Emmanuel Levinas

Knowledge and diachrony in the clinical encounter. Starting from Emmanuel Levinas

Élisa Nerinckx

PLAN

- 1.Introduction
- 2.Nosographie et normativité
- 3.Structure diachronique du rapport à l'autre
 - 3.1. Le sujet lévinassien
 - 3.2 La « phénoménalité » du visage
- 4. Vigilance de la conscience : inquiétude et repos provisoire
- Conclusion

TEXTE

1.Introduction

- 1 La situation de rencontre *clinique*¹ est traversée par des antinomies – connaître ou rencontrer, théorie ou pratique, expliquer ou comprendre – dont la réflexion ne peut faire l'économie car elles constituent la matière même de ce qu'il s'agit de penser. L'une de ces tensions consiste à devoir mobiliser des connaissances nosographiques² et psychopathologiques³ *générales* face à une personne dont la *singularité*, par sa radicalité, ne peut s'y réduire.
- 2 Pouvons-nous cependant imaginer le soin psychique sans le recours à ces *connaissances* ? Face à un événement – comme la maladie psychique – que Bernhard Waldenfels qualifie de « pathos »⁴, qui nous tombe dessus et nous submerge, l'une des premières réactions est en effet d'y recourir pour circonscrire ce qui se passe à un objet délimité (diagnostic), au regard d'un passé (histoire) qui explique un présent (symptômes) et permet d'anticiper l'avenir (pronostic). Or, le patient est-il alors encore *rencontré* ou est-il tellement délimité, assimilé par

l'autre, qu'il finit par disparaître ? La rencontre clinique peut en effet être le théâtre d'un véritable champ de bataille, où le patient, dans tout ce qu'il montre de non-appréhendable, menace le clinicien dans sa position de connaissant⁵. Il semble alors inévitable d'ériger des protections, consolidées à coup de théories et d'hypothèses, comme autant d'armes à disposition pour réduire la menace.

- 3 Dans cet article, il s'agira non seulement de questionner la violence inhérente à cette réduction, mais de se mettre sur la piste d'un rapport à l'autre qui, tout en permettant son approche, ne réduit pas sa transcendance, en préserve la nouveauté. Un rapport qui, tranchant sur le seul pouvoir que confère le savoir, offre néanmoins un appui suffisant pour participer d'un *mieux-être*⁶ concret pour le patient.
- 4 Mener ce projet à bien nécessitera d'abord, de revenir aux réflexions pionnières de Ludwig Binswanger qui, dans sa « *daseinsanalyse* »⁷, a amorcé un mouvement capital vers la rencontre du patient dans sa singularité en déplaçant son enjeu de l'explication d'un comportement pathologique à la *compréhension* d'une personne. Néanmoins, en dépit de ses propres mises en garde, ses recherches aboutissent à la formation d'une nosographie phénoménologique⁸ qui conserve un caractère normatif, inhérent au geste de connaissance lui-même. Nous nous pencherons ensuite sur les précieuses analyses d'Emmanuel Levinas qui a su prendre la mesure de la démesure de l'autre, par la « diachronie » qui caractérise l'approche d'autrui comme « infigurable », dont la transcendance *imprévisible* est rétive à toute tentative de connaissance. Nous nous mettrons enfin sur la piste d'un nécessaire compromis, en proposant, toujours à partir des analyses d'Emmanuel Levinas sur la « conscience non-intentionnelle » (ou « vigilance »), un rapport à l'autre qui, tout en s'appuyant sur une connaissance provisoire, reste ouvert à son imprévisibilité – pensée de l'« inquiétude » de la conscience dont le repos doit rester temporaire.

2. Nosographie et normativité

- 5 Un premier infléchissement en direction de la singularité du patient et contre la logique guerrière décrite ci-dessus a été opéré par Ludwig Binswanger qui, dans « De la phénoménologie » (1923), élabore sa position « *daseinsanalytique* » au rythme d'une critique acerbe de ceux que nous nommerons « psychopathologues naturalistes »⁹.

- 6 Le psychopathe naturaliste procède depuis l'extérieur, en abstrayant de l'ensemble vivant « patient » des caractéristiques isolées (par exemple, un « mode de langage bizarre »¹⁰), qu'il associe ensuite à un genre d'expérience psychopathologique (par exemple, la schizophrénie) dont la théorie explique le symptôme isolé de départ. Il classe les expériences psychopathologiques selon des genres qu'il prend ensuite comme grille de lecture d'une nouvelle expérience pathologique – qui devient cas particulier d'un genre. À chaque genre sa théorie explicative, où le symptôme est renvoyé à des causes (biologiques, inconscientes, ...) qui varient au gré du cadre théorique choisi.
- 7 À l'inverse de cette tendance, Binswanger s'empare de la phénoménologie comme d'une méthode qui lui permet, au lieu d'*expliquer* les symptômes du patient par des cadres théoriques pré-donnés, de se donner uniquement pour tâche d'en *comprendre* le sens immanent, vécu en première personne. Le « phénoménologue psychopathe »¹¹, quant à lui, procède donc à l'époché des théories explicatives et n'affirme rien qui ne soit donné dans l'expérience¹².
- 8 Cependant, est-ce que comprendre l'expérience du patient en première personne participe pour lui d'un *mieux-être* ? La réponse à cette question doit être nuancée car Binswanger amorce bien un mouvement capital vers la rencontre du patient dans toute la singularité de son expérience et de son histoire, comme en témoignent ses nombreuses études de cas qui sont à chaque fois l'occasion d'explorer « l'histoire intérieure de la vie » de chaque patient. Mais dans ces études, singularité de l'existence et maladie se confondent, de telle manière que chaque rencontre singulière soit aussi l'occasion de la saisie d'une espèce psychopathologique générale – dans le *Cas Suzanne Urban*, par exemple, l'essence du « délire schizophrénique »¹³.
- 9 Ainsi, de manière paradoxale, et comme le souligne Till Grohmann¹⁴, d'un côté, Binswanger récuse la classification des troubles psychopathologiques en genres et y oppose la compréhension d'une histoire intérieure de vie singulière, et de l'autre, pourtant, il réhabilite le concept d'*essence* et semble alors ne considérer chaque expression psychopathologique singulière que dans la mesure où elle permet de mieux comprendre la dimension générale d'une maladie. Or, cela devient problématique quand ces essences deviennent de nouvelles

grilles de lecture nosographiques, potentiellement rigides, qui empêchent l'accès à la souffrance singulière, en devenant normatives.

- 10 D'un côté, Binswanger révolutionne pourtant le contenu des nosographies en le nourrissant d'un « mode de connaissance [...] immédiat et direct »¹⁵ de l'expérience pathologique qui implique de « se familiariser, se mettre à la place »¹⁶ du patient. De l'autre, cependant, l'expérience singulière est finalement subsumée sous la généralité par un travail phénoménologique progressif allant du fait singulier à l'essence générale, en passant par l'« idéation qui abstrait ».

Le passage de la vue psychologique-phénoménologique des faits à la vue intuitive purement phénoménologique des essences, s'accomplit progressivement ou graduellement. Il montre deux niveaux principaux : le passage d'une existence *réelle* à un être purement essentiel [...] ; le passage du fait individuel à l'essence générale. Les deux passages s'accomplissent par "idéation", par idéisation qui abstrait.¹⁷

- 11 Nous pouvons renvoyer le processus d'« idéation » décrit ici à celui de « variation eidétique » tel qu'explicité par Husserl dans les *Ideen I*¹⁸, sur lequel Binswanger s'appuie¹⁹. La variation, en droit illimitée et dans l'imagination, d'un certain fait individuel, permet de saisir les éléments structuraux nécessaires à ce fait pour être ce qu'il est, c'est-à-dire son « essence ». L'objet idéal – l'essence – se donne alors comme l'identique qui traverse tous les semblables qui, en retour, l'actualisent. Si l'essence est donc ancrée dans la facticité, instanciée par elle, elle manifeste également un caractère incontestablement idéal.
- 12 Or, c'est précisément le statut idéal de l'essence que réhabilite Binswanger qui s'avère problématique, comme le souligne Grohmann²⁰, en devenant une nouvelle norme à l'aune de laquelle envisager tout cas singulier. Parler d'une « essence » de la schizophrénie, par exemple, c'est fournir une mesure, un étalon au praticien et d'une certaine manière, risquer de réduire son champ de vision. Nous tombons alors précisément dans le piège contre lequel Binswanger nous met en garde depuis le départ : n'envisager la personne malade qu'à l'aune de normes théoriques externes.
- 13 Malgré ses précautions, les recherches de Binswanger semblent donc aboutir à la formation d'une nouvelle nosographie, certes phénomé-

nologique, mais qui n'en reste pas moins empreinte d'un caractère normatif, inhérent au geste de connaissance lui-même.

- 14 En effet, nous pouvons rapporter la saisie du singulier à partir du général – d'une expérience psychopathologique singulière à partir d'une essence psychopathologique générale – au « connaître » lui-même, tel que décrit par Emmanuel Levinas dans « La philosophie et l'idée de l'Infini » (1957) :

Connaître, c'est surprendre dans l'individu affronté [...] ce par quoi il n'est pas cet individu-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi, se trahissant déjà, il donne prise à la volonté [...] se saisit et se conçoit, entre dans un concept. La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science.²¹

- 15 La réduction du singulier au général comme « connaissance », qui fait de l'altérité un objet de science, est un trait central de ce que Levinas appelle « philosophie du Même », dont il s'emploie à décrire la dynamique comme pouvoir d'absorption de l'Autre par le Même, c'est-à-dire, dans « Liberté et commandement » (1953), comme violence :

La violence est une façon d'agir sur tout être et toute liberté en l'abordant *de biais* [...] de se saisir de l'être [...] à partir de ce qui n'est pas lui à proprement parler [...] à partir de la généralité, à partir de l'universel, à partir des idées [...]. La violence [...] refuse, en réalité, à l'être toute son individualité, en le saisissant [...] comme cas particulier d'un concept.²²

- 16 Pour Levinas, ce qui caractérise l'action violente est le fait de ne pas regarder « en face » ce à quoi s'applique l'action, mais de seulement l'aborder « de biais », c'est-à-dire par le détour d'un troisième terme (essence, concept ou idée) qui circonscrit le Même et l'Autre dans une « totalité ». Dans notre réflexion, cela impliquerait pour le clinicien de ne saisir le patient que par l'intermédiaire d'une certaine conception de la maladie mentale, une « essence » psychopathologique. Or, si on suit Levinas, ne saisir l'expérience – psychopathologique – d'un individu que comme cas particulier d'une essence – psychopathologique – générale, c'est faire preuve d'une forme de violence.

- 17 Dans le cadre de la rencontre clinique, cette violence revêt de surcroît un caractère normatif, c'est-à-dire que le patient est évalué à partir d'une norme de santé que, systématiquement, il n'atteint pas. Pour Grohmann²³, ce geste est présent dans la quasi-totalité des approches phénoménologiques en psychopathologie. En ce qui concerne Binswanger, en tout cas, Caroline Gros remarque une « attitude ambiguë » par rapport à la normativité, qu'elle situe dans l'oscillation entre « voir le monde du malade tel qu'il est en lui-même et voir le monde du malade tel qu'il diffère du nôtre »²⁴. Jérôme Englebert²⁵ repère quant à lui une « pathographie négative » transversale à l'œuvre du psychiatre, dans sa conception générale de la psychopathologie comme échec de l'existence. Est visée plus particulièrement sa conception du trouble psychique comme « pathologie de la liberté », dérivant l'expérience du malade d'une norme de santé arbitraire, liant en l'occurrence l'existence à l'exercice d'une liberté et donc la maladie, à son échec ou sa défaillance. Pour notre part, nous identifions une forme de violence « déficitaire » chez Binswanger, dans la transposition de la frontière normal-pathologique à l'appartenance ou non à un monde commun (« *koinos kosmos* ») ; la schizophrénie étant associée à une défaillance de la « nostrité », qui implique l'enfermement dans un monde privé infléchi (« *idios kosmos* »)²⁶.
- 18 Mais le constat de cette violence implique-t-il pour autant, pour le thérapeute, de devoir laisser tomber tous les diagnostics et, avec eux, toutes les descriptions psychopathologiques ? Il faut ici se pencher à nouveau sur les conséquences désastreuses qu'une époque aussi radicale pourrait avoir sur le *mieux-être* du patient. Avoir accès à une certaine connaissance du vécu psychopathologique est au contraire l'assurance de pouvoir s'ouvrir à une expérience différente du monde, difficilement accessible sans une certaine compréhension de ce que peut vivre une personne qui souffre, par exemple, de schizophrénie ou de dépression sévère. Nous pouvons d'ailleurs supposer que le recours à cette connaissance participe à donner au patient, comme Binswanger le souligne dans « Analyse existentielle et psychothérapie (II) » (1958), « le sentiment d'être compris »²⁷. Face à une expérience pathologique, véritable « pathos », comment ne pas comprendre en effet qu'un patient se tourne vers un professionnel pour trouver une réponse à la question « Qu'est-ce qui m'arrive ? ».

- 19 Or, c'est précisément ici qu'un positionnement éthique s'impose au clinicien, pour maintenir la guerre – qui n'est jamais très loin – à distance, et éviter un rapport de pouvoir totalisant. Ce positionnement implique de ne pas seulement prendre l'autre « de biais », mais d'être aussi capable de le regarder « en face », en reconduisant, d'une certaine manière, le geste de connaissance – nécessaire au soin – vers ce qui lui échappe. Maintenir, en quelque sorte, le *mouvement* du sens en ne restant fixé sur aucune essence, concept ou idée, mais en faisant « jouer » le pôle de la rencontre et tout ce qu'il implique de singularité radicale dans les structures du savoir.
- 20 Se mettre sur la piste d'un tel positionnement suppose de mettre au jour, au cœur de la rencontre, la phénoménalité propre à cette altérité radicale, dans son potentiel de dérangement du savoir, ainsi que le rapport inédit qu'elle inaugure et qu'Emmanuel Levinas qualifie de « diachronie ».

3. Structure diachronique du rapport à l'autre

- 21 L'un des efforts constants de Levinas a été de dégager la pensée des normes qui président à l'identité du Même. À cet égard, il considère que la phénoménologie husserlienne est coupable, au même titre que toute la philosophie occidentale, de réserver à la connaissance de l'être comme *présence*, le privilège du sens²⁸. Cette critique trouve dans le concept de « diachronie » l'un de ses aboutissements les plus précieux, au point de convergence des réflexions lévinassiennes sur le temps et le rapport à l'autre. Ces dernières recèlent une clé²⁹ de compréhension indispensable à l'intelligence de la « phénoménalité » d'autrui comme « visage » et du « sujet » qui le rencontre. Dans notre réflexion, ce « sujet » et cet « autrui » se rapportent respectivement au clinicien et au patient rencontré.

3.1. Le sujet lévinassien

- 22 La critique de la « philosophie du Même », portée sur la phénoménologie husserlienne, a pour cible principale l'intentionnalité objectivante. Dans les *Ideen I*, il s'agit d'élucider la manière dont les vécus noétiques de conscience – hylé et actes intentionnels – sont liés à

l'apparaître de l'objet transcendant³⁰. L'intentionnalité est alors ce qui assure l'unité et l'identité immanentes présomptives de l'objet, à travers la diversité des esquisses perceptives³¹.

- 23 Or, dans cet ouvrage, comme le souligne Renaud Barbaras³², les vécus noétiques ne sont analysés que dans leur fonction de faire apparaître les objets transcendants, mais pas, pour ainsi dire, pour eux-mêmes. Il y a là, comme dira Levinas, « découverte d'incertitudes compromettant la certitude »³³ à laquelle Husserl remédie en s'évertuant, dans ses *Leçons*, à remonter au fondement de l'apparaître pour interroger la manière dont ces vécus sont eux-mêmes constitués et ce, de manière à assurer la continuité de l'objet immanent, à travers le changement des différentes phases de perception.
- 24 Pour penser cette continuité dans le changement, Husserl découvre, en-deçà de l'intentionnalité objectivante et de l'unité constituée de l'objet, l'« intentionnalité » de « rétention »³⁴ – propre au « flux absolu de la conscience »³⁵, dernier niveau de constitution de la conscience intime du temps. Pour lui en effet, le présent de la perception – « impression originaire » – n'est pas un maintenant ponctuel, mais englobe en lui-même la rétention de la phase qui vient tout juste de s'écouler et la « protention » de la phase qui va arriver. L'impression originaire, à peine « apparaît-elle », qu'elle s'écarte d'elle-même pour sombrer dans le passé, au moment précis où une nouvelle impression la remplace³⁶. Mais dans cet écart, elle n'est pas perdue mais *retenue* par la rétention, qui en modifie la teneur de *présente à passée*³⁷. En introduisant l'altérité – le passé, le passage même du temps – au cœur de l'identité et unité présomptive de l'objet, Husserl réussit ainsi à *assurer* sa continuité à travers le changement.
- 25 L'analyse husserlienne du temps sert donc de fondement à une intentionnalité qui constitue des objets comme *présence*, c'est-à-dire à même de « réduire » l'altérité temporelle à une unité et une identité présomptive. Comme le soulignent Rudolf Bernet et Robert-Marie Legros³⁸, ces analyses engagent une certaine conception du sujet comme *pouvoir* de représentation, associée à une altérité *relative* à une force d'assimilation qui la dépasse et l'absorbe.
- 26 Cependant, au dernier niveau de constitution découvert par Husserl, ce dernier achoppe sur une autre difficulté, qui va fissurer ce sujet de l'intérieur : la régression à l'infini. En effet, si, comme son nom l'in-

dique, le flux absolu est le niveau *absolu* de constitution, il ne peut être constitué à son tour, sans supposer une autre conscience encore plus absolue « derrière » lui, et ce à l'infini. La solution apportée par Husserl est la célèbre hypothèse d'auto-constitution du flux.

- 27 L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards.³⁹
- 28 Pour éviter la régression à l'infini, le flux absolu doit constituer sa propre unité. Ce qui semble impliquer l'idée « choquant[e] (sinon même absurde au début) »⁴⁰ d'une coïncidence en son sein du constituant et du constitué⁴¹. Choquante au point qu'Husserl lui-même s'empresse d'ajouter qu'ils ne peuvent « naturellement » pas coïncider à tous égards, sinon, comme le souligne Françoise Dastur⁴², à empêcher l'émergence même du temps qui n'est que dans la non-coïncidence du constituant et du constitué, du sujet et de l'objet, du soi et du monde.
- 29 Il semble donc que même à ce niveau ultime du flux, une *différence*⁴³ demeure entre constitué et constituant, c'est-à-dire entre l'émergence du temps et son origine. Cette différence est fondamentale pour Levinas et toute son interprétation – explicitée par Szigeti⁴⁴ – consistera en un très riche développement de ce moment de non-coïncidence constitutif pour le temps et, comme nous le verrons, pour la subjectivité levinassienne.
- 30 À l'intérieur du flux, Levinas se concentre sur le moment du passage entre l'impression originaire (source) et la nouvelle impression qui la remplace, c'est-à-dire entre la coïncidence et la dé-coïncidence de l'impression originaire avec elle-même, qu'il appelle « déphasage de l'instant »⁴⁵. Ce passage permet ni plus ni moins que l'écoulement du temps, la temporalisation elle-même⁴⁶. Or, c'est dans ce mouvement, par lequel un passé est senti comme succédant au présent « en même temps » que ce présent est remplacé par un nouveau présent, que, pour Levinas, le « rapport » d'un « soi sentant » à un senti s'établit.
- 31 Le flux absolu se caractérise en effet par son écoulement même qui est « changement continu »⁴⁷ depuis une source d'où « jaillit »⁴⁸ incessamment une nouvelle impression originaire. Comme dirait Bar-

baras, « la conscience ultime [le flux absolu] [...] ne se soutient que d'être remplie par ce qui la déborde »⁴⁹. Or, en débordant, elle *pass*e et ce faisant, d'une certaine manière, se sent elle-même dans le passage. À l'intérieur du flux, Levinas découvre une forme de conscience (soi sentant), rendue possible par le passage du temps lui-même (qui en passant, est senti)⁵⁰ : « [...] la conscience du temps est le temps de la conscience »⁵¹.

- 32 Comme le souligne Szigeti⁵² et y insiste Legros⁵³, à ce niveau pré-objectif et, pour Levinas, sensible, la « conscience » qui se découvre ici est absolument non-intentionnelle et préréflexive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une réflexion sur le temps – comme le souvenir ou l'attente – mais est le temps lui-même. Dans la sensation de l'écoulement, ce qui est senti n'est pas l'objet d'une visée mais est, d'une certaine manière, le soi sentant lui-même⁵⁴. Ainsi, le soi qui se dégage, toujours déjà temporel, est par le passage même du temps, qu'il subit sans l'avoir constitué. Ce sujet particulier est donc non seulement préréflexif, mais est aussi radicalement passif, le « sentir même de la sensation »⁵⁵, avant toute constitution.
- 33 Comme le montre Yasuhiko Murakami, le « sentir » désigne un tout autre rapport que le rapport d'objectivation, propre à l'intentionnalité husserlienne⁵⁶. En effet, il ne s'agit plus, pour le sujet, de se rapporter à l'altérité comme à une *présence* en devenir, relative à son pouvoir de représentation. Mais bien plutôt, de se laisser affecter par une altérité qui, par son avance, le surprend comme toujours déjà en retard sur leur rencontre, qu'il subit comme une affection extérieure.
- 34 En effet, l'écart creusé par Levinas entre coïncidence et dé-coïncidence de l'impression originaire avec elle-même, a deux conséquences essentielles⁵⁷. Si la temporalisation opère à partir du déphasage, cela signifie d'une part, que l'origine du temps est toujours *en avance* par rapport au temps qu'elle constitue et au soi qu'elle rend possible. L'impression originaire est toujours en avance sur son propre déphasage, et ne se donne que dans « l'*après-coup* de la prise de conscience »⁵⁸, c'est-à-dire dans le soi où elle se sent à mesure que le temps passe. D'autre part et en conséquence, le temps constitué et le soi qui habite son passage sont toujours déjà *en retard* sur leur origine, l'impression originaire, qui les précède toujours déjà.

- 35 Ce décalage irréductible du soi sur son origine rend intelligible la structure particulière que Levinas donne à la subjectivité qu'il découvre, comme « Autre-dans-le-Même ».

La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même, [...] L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre.⁵⁹

- 36 En effet, comme nous allons le voir, ces réflexions sur le temps permettent à Levinas d'opérer un rapprochement entre cette « origine », toujours en avance, et l'altérité radicale elle-même⁶⁰ (autrui) qui est non seulement la seule à même de pouvoir ouvrir le temps, mais aussi l'« origine » à la fois « immémoriale » et imprévisible du sujet.

3.2 La « phénoménalité » du visage

- 37 Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas radicalise sa critique de l'intentionnalité husserlienne en procédant à l'épochè de la rétention et de la protention, qui assuraient chez Husserl la continuité de l'objet immanent, malgré le passage du temps. Pour Levinas cependant, cette conception de la temporalité souffre de ce que Jacques Derrida appellera « métaphysique de la présence »⁶¹ : le temps ne s'y temporalise que parce que l'impression originale, remplacée par une nouvelle impression, s'éloigne d'elle-même sans perte, en étant retenue par la rétention à l'intérieur d'un présent « élargi ». En conséquence, dans cette temporalité, rien ne *pass*e ni n'*arrive* vraiment, car tout s'anticipe et se récupère à « l'intérieur » d'une même *présence*.
- 38 Pour Levinas, si Husserl introduit bien l'altérité dans le même, c'est donc pour mieux maintenir, en quelque sorte, le même *malgré* l'altérité. D'un côté, l'impression originale s'écartant d'elle-même pour céder la place à une nouvelle impression, est « tout de suite » récupérée par la rétention⁶². De l'autre, la protention neutralise l'imprévisibilité du présent en l'identifiant avec la réalisation d'une anticipation⁶³. Or, penser le temps dans son mouvement n'est possible, pour Levinas, qu'à partir d'une perte et d'une nouveauté véritable, c'est-à-dire une altérité radicale⁶⁴. En procédant à l'épochè de la rétention et de la protention, il accède à ce « moment » de l'expérience à la fois *irrécupérable* et *inanticipable* par une conscience.

- 39 Par l'épochè de la protention, il accède au « présent vivant »⁶⁵, nouveauté absolument imprévisible ne venant remplir aucune anticipation⁶⁶, tranchant de manière radicale avec la continuité du temps de la conscience, en la devançant toujours déjà⁶⁷. Cette « origine », *en avance* sur le soi qu'elle rend possible, n'est autre, nous l'avons vu, que l'altérité elle-même qui institue le sujet malgré lui, en dehors de toute prévision. L'épochè de la protention nous met ainsi en contact avec la dimension de pure imprévisibilité de l'altérité – qui est aussi celle du patient – en-deçà de toute anticipation par une conscience et plus largement, comme échappant absolument à mon pouvoir⁶⁸.
- 40 L'épochè de la rétention, quant à elle, permet d'atteindre l'« origine » du sujet dans sa dimension immémoriale et infigurable. En effet, l'impression originaire, comme telle, *n'apparaît pas*, ou seulement « après-coup »⁶⁹, dans le soi préréflexif qu'elle rend possible – mais « où » elle ne se donne que comme « trace » d'une rencontre dont il n'est déjà plus le contemporain⁷⁰. De manière analogue, le visage en tant que « non-phénomène »⁷¹, échappe au *présent* de la perception⁷², est irréductible à une manifestation au sens classique du terme – *objet* d'une visée, noème d'une noèse.
- 41 C'est que, dans le face à face avec l'altérité – qui est celle du patient dans notre réflexion –, le sujet lévinassien – le clinicien – n'est pas un terme du rapport qui se poserait en opposition, de présence à présence, dans un rapport de forces commensurables, mais ce rapport lui-même, dont la passivité atteste d'un *sentir* antérieur à tout acte intentionnel.
- 42 Nous pouvons ainsi comprendre la diachronie – Autre-dans-le-Même – en un sens littéral, comme le *rapport* entre des temporalités absolument non-contemporaines, non-synchrones, dont la « traversée », ne réduit pourtant pas l'écart, qui reste incommensurable.
- 43 Ce sujet « diachronique » s'oppose, dans une certaine mesure, au sujet husserlien comme force de redressement de la disparité temporelle en *présence*⁷³, *pouvoir* capable de surmonter l'écart irréductible qui me sépare de l'autre, du patient, dans son altérité radicale.
- 44 En effet, nous comprenons maintenant que si autrui, dans la rencontre clinique, résiste à la prise et à l'anticipation du clinicien, ce n'est pas par la faiblesse de ses pouvoirs, mais parce que sa « phéno-

ménalité », si particulière, invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce. C'est ce rapport que nous aimerions décrire en le ramenant au contexte particulier de la rencontre clinique.

4. Vigilance de la conscience : inquiétude et repos provisoire

- 45 Du rapport diachronique à l'autre, corrélatif de la « phénoménalité » particulière du visage, « S'absolvant de toute essence, de tout genre, [...] [et qui] me concerne par sa singularité exclusive [...]. »⁷⁴, nous pourrions conclure à l'abandon, dans la rencontre clinique, de toutes les nosographies – impliquant, nous l'avons vu, de subsumer le singulier sous une essence psychopathologique générale, potentiellement normative. Pour les raisons déjà évoquées, une telle époque ne semble cependant ni salutaire, ni même possible. Face à un événement tel que la maladie mentale, qui *arrive* et déborde l'entendement, nous ne pouvons-nous départir de quelques balises de sens, au moins provisoires.
- 46 Or, il apparaît que ces analyses, plutôt que de seulement dire l'échec de toute tentative de connaissance, nous mettent plutôt sur la piste d'un rapport inédit où la conscience ne serait plus seulement intentionnelle – Même –, mais – Autre-dans-le-Même, transcendée pour ainsi dire de part en part – resterait vigilante à ce qui la dépasse. Comme interlocuteurs d'un dialogue sans accord possible, sans adéquation, l'Autre et le Même de la subjectivité lévinassienne sont en effet liés par « [l'] ambiguïté extra-ordinaire d'un *ensemble rompu par la différence entre les termes* »⁷⁵. La diachronie de ce rapport dit à la fois l'écart incommensurable entre l'altérité, en avance, et le soi qu'elle institue et le *lien* de ce soi lui-même, en retard, avec une « origine » dont il sent la trace en lui, « après-coup ».
- 47 Levinas retrouve cette structure quand, dans « De la conscience à la veille » (1974), il découvre, au cœur de la vie de la conscience – moteur de cette vie elle-même, « vivacité de la vie »⁷⁶ –, une autre forme de conscience à laquelle il se réfère successivement par « vigilance », « insomnie » et « veille » – en opposition au sommeil de la conscience intentionnelle.

Dans l'identité de l'état de conscience présent à lui-même, dans cette tautologie silencieuse du pré-réflexif, *veille* une différence entre le même et le même jamais en phase, que l'identité n'arrive pas à ensermer : précisément *l'insomnie* [...]. Catégorie irréductible de la différence *au cœur* du Même, qui perce la structure de l'être, en l'animant ou en l'inspirant.⁷⁷

- 48 L'altérité radicale est ici rapportée au soi préréflexif et passif qui se dessine à son contact : conscience non-intentionnelle *au cœur* de la conscience intentionnelle, insomnie s'opposant au sommeil. Car si Levinas, à ce stade du texte, oppose ces deux niveaux de conscience, c'est pour mieux en souligner l'irréductible rapport, prenant pour appui un passage de *De l'existence à l'existant* :

Nous introduisons ainsi dans l'événement impersonnel de *l'il y a* non point la notion de conscience, mais la veille à laquelle la conscience participe tout en s'affirmant comme conscience précisément parce qu'elle ne fait qu'y participer. La conscience est une partie de la veille, c'est-à-dire : elle l'a déjà déchirée. Elle comporte précisément un abri contre cet être auquel, en nous dépersonnalisant, nous atteignons dans l'insomnie [...].⁷⁸

- 49 Dans *De l'existence à l'existant*, la vigilance (ou veille) est l'épreuve de l'« il y a », qui est, à son tour, l'exister brut, absolument indéterminé et anonyme⁷⁹ dont l'exemple canonique est en effet l'insomnie. Sans entrer ici dans les détails, nous pouvons simplement rappeler que c'est à partir de cette expérience du non-sens absolu que peut seulement se penser une « position », un repli dans l'être, qui, comme conscience intentionnelle, assure la possibilité du sens – lié à l'apparaître des choses du monde en pleine lumière, à leur détermination comme étants.

- 50 Nous retrouvons ainsi l'ambiguïté inhérente à la subjectivité lévinasienne, entre écart et lien, séparation et participation. D'un côté, la conscience objectivante n'est que l'abri provisoire face à l'indétermination même, repli de sens face au non-sens, qui est aussi l'absolument imprévisible. Elle n'est qu'en s'affirmant comme partie d'une veille avec laquelle, cependant, elle ne rompt jamais le lien. La veille, en retour, reste « active » et comme « en fonction » au cœur de cette conscience objectivante qui ne cesse d'être en contact avec ce qui la

dépasse. Selon la belle formule de François-David Sebbah, « [La conscience] emporte ce dont elle s'évade, elle en participe toujours. »⁸⁰ Plutôt qu'une alternative entre deux niveaux de conscience, nous en découvrons donc l'irréductible imbrication : *Autre-dans-le-Même*, conscience habitée d'altérité, sens mû par le non-sens.

- 51 Dans la rencontre clinique, il s'agirait de faire jouer cette structure contre toute polarisation qui, à privilégier un rapport plutôt qu'un autre, conditionnerait le « mieux-être » du patient soit à la surdétermination, soit à l'indétermination totale. Nous avons dit la violence inhérente au geste d'une conscience objectivante qui, comme connaissance imbue d'elle-même, assimilerait l'altérité sans reste, jusqu'à la disparition totale. Nous pouvons également imaginer le danger inhérent au manque d'assises théoriques qu'un geste de réduction trop radical pourrait entraîner. Face à l'imprévisibilité de l'autre et à l'indétermination radicale de sa situation, nous nous trouverions alors totalement dépourvu et comme en alerte permanente face à « ce qui pourrait arriver » mais resterait inconnu. Entre ces positions extrêmes, dont l'occurrence concrète culmine heureusement le plus souvent à l'impossible, il s'agirait plutôt de maintenir le *mouvement*, dont nous pouvons apercevoir la dynamique duale : entre inquiétude de la conscience et repos provisoire.
- 52 Levinas rapporte le repos excessif de la conscience à une forme d'« embourgeoisement »⁸¹ où la conscience, comme *présence*, satisfaite de son lieu, finirait par le défendre contre toute extériorité – se rendant alors insensible à ce qu'elle pouvait jusque-là encore assimiler. Cet engourdissement, nous dit Levinas, est la porte ouverte aux idéologies dont les idées, nous l'avons vu, à demeurer trop fixes et inaltérées, risquent de devenir de nouvelles idoles qu'il faut débusquer, jusque dans la pratique clinique. Pour contrer ce qu'il finira par appeler « sommeil dogmatique »⁸², il en appellera à une « raison vivante »⁸³ où la vigilance rend possible un *dérangement* toujours renouvelé du Même par l'Autre.

Le Même dérangé par l'Autre qui l'exalte. [...] Dégrisement toujours encore à dégriser, une veille à la veille d'un réveil nouveau, le Même toujours se réveillant de soi – Raison. Non-repos ou non perdurance dans le Même [...].⁸⁴

- 53 Levinas nous enjoint ainsi de traquer la pétrification de la pensée qui, saturée d'elle-même, ne se laisse plus inquiéter par l'Autre. Dans *Dieu, la Mort et le Temps*, il décrit cette inquiétude en termes temporels, comme « patience » : « attente sans attendu »⁸⁵.
- 54 Nous aimerions ramener ces réflexions à la rencontre clinique, en pensant le rapport au patient comme vigilance passive et préréflexive qui, au cœur d'une conscience objectivante, ouvrirait à la fois un rapport pathique à l'autre et préserverait sa radicalité, c'est-à-dire son imprévisibilité. Nous pouvons, pour ce faire, nous appuyer sur l'« attention innovatrice »⁸⁶ décrite par Waldenfels, c'est-à-dire une attention qui, plutôt que d'« attendre » ce qui n'est pas encore là en l'anticipant, est, comme patience, ce qui se laisse surprendre, précisément, par ce qui ne peut pas être anticipé.
- 55 Dans la rencontre clinique, il ne s'agirait alors plus seulement d'aborder l'autre « de biais »⁸⁷, par une essence psychopathologique plus ou moins normative, en retrouvant le Même, le connu, dans l'abord de l'autre comme singularité radicale. Mais plutôt, de remettre perpétuellement l'essence « sur le métier », en laissant ouverte la brèche de la facticité propre à autrui, dans sa contingence radicale. La phénoménologie psychopathologique, du même coup, échapperait à sa tendance normative, à condition de remettre en jeu ses grilles de lecture face à chaque cas particulier qui, précisément par sa singularité, exerce un pouvoir de dérangement des structures nosographiques. L'essence pathologique, dans ce contexte, n'est alors rien de plus qu'une balise provisoire, moment de saillance de sens, sans cesse repris dans un mouvement de remise en question dont le terme est nécessairement instable, car vivant.
- 56 Mais une balise est néanmoins nécessaire au soin, car face au non-sens absolu, à la maladie comme « pathos », il est indispensable d'aménager un repli, un repos provisoire où l'essence pathologique sert de repère, aussi précaire et temporaire soit-il. Il s'agit alors de pouvoir suffisamment prendre appui sur ces connaissances pour, non pas mieux re-connaître l'essence d'une maladie, mais mieux sentir son expression singulière chez un patient en souffrance. Nous passons alors d'une connaissance englobante, comme pouvoir qui s'exerce, à une forme de *pâtir informé*, comme soin, attention offerte à l'autre.

- 57 Le thérapeute est en effet continuellement ramené, malgré lui, à reprendre la mesure de l'évolution de la souffrance du patient, tel une sentinelle de l'humeur, perméable à « ce qui se passe » pour l'autre et qu'il ne peut anticiper. Assurément, c'est dans un tel contexte que l'expression « *veiller* sur l'autre » prend tout son sens, qui ne peut pas être celui du seul rapport de pouvoir, mais d'une conscience *dérangée* par l'altérité, qui s'expose à la fois à son imprévisibilité absolue et au risque du pâtir pour l'autre.

Conclusion

- 58 Nous avons commencé cette enquête en soulignant l'antinomie inhérente à la rencontre clinique au sein de laquelle la singularité, pourtant irréductible, est inévitablement reconduite à des grilles nosographiques générales. Rappelant les violences inhérentes aux gestes qui visent d'une part, à ne rencontrer l'autre qu'à partir du Même et donc finalement, à le faire disparaître, et d'autre part, à rester, face au « *pathos* » qu'est la maladie mentale, dans l'indétermination totale, nous nous sommes mis sur la piste d'un nouveau rapport à l'autre qui, tout en rendant possible sa rencontre, n'en réduirait pas l'altérité.
- 59 À l'issue de l'exploration de la proposition « *daseinsanalytique* » de Ludwig Binswanger, nous avons retrouvé cette tension entre nécessité d'aborder l'autre à partir de son expérience singulière et retour inévitable, en dépit de ses propres avertissements, de grilles nosographiques dont les « *essences* » psychopathologiques, par leur caractère idéal, réitèrent la violence normative qu'il s'agissait d'éviter.
- 60 À partir de la critique lévinassienne de la « philosophie du Même », nous avons pu comprendre cette violence comme inhérente au geste de *connaissance* lui-même qui, en abordant l'Autre à partir du Même (par l'intermédiaire d'une essence ou idée) le réduit à un objet à la mesure d'un sujet qui l'assimile sans reste. Cette critique s'enracine dans celle de l'intentionnalité husserlienne, qui engage une conception du sujet comme *pouvoir* de représentation, en rapport à un objet dont l'altérité temporelle est subsumée sous l'unité et l'identité d'une présence présomptive.
- 61 Les réflexions lévinassiennes sur le temps et le rapport à l'autre, nous ont ensuite permis d'explorer une autre conception du sujet qui, pre-

nant pour point de départ ce qui échappe à l'intentionnalité objectivante ou la remet en question, rend compte du rapport *diachronique* à l'altérité. Nous avons explicité la structure particulière de ce nouveau rapport – Autre-dans-le-Même – à partir du retard constitutif du sujet sur son origine, et de l'avance irrattrapable de celle-ci. Le sujet lévinassien – incarné par le clinicien dans notre réflexion – ainsi découvert témoignait d'un rapport à l'altérité à la fois préréflexif, antérieur à tout acte intentionnel, et passif, affecté malgré lui. La « phénoménalité » du visage – qui est aussi celui du patient –, corrélative de la diachronie de ce rapport, a alors pu se révéler dans toute sa radicalité, à la fois imprévisible et infigurable.

- 62 Dans la dernière partie de cette contribution, il a enfin été question de faire valoir, contre un rapport seulement intentionnel à l'altérité, le *sentir* qui l'habite et le meut, comme vigilance préréflexive et passive, et ainsi d'inaugurer une phénoménologie clinique qui se laisse déborder par le caractère imprévu et imprévisible de ce qui se montre, tout en prenant appui sur des balises de sens provisoires. Le soin s'apparente alors à une navigation dans l'incertitude, guidé par des repères nécessaires mais précaires, avec comme seul radeau le mouvement de la rencontre lui-même.
- 63 Car ce que nous avons tenté de proposer dans cet article ne s'apparente en aucun cas à une énumération de « bonnes pratiques ». Il a été au contraire question de décrire la dynamique particulière de la rencontre clinique en tirant un enseignement de la « phénoménalité » propre à l'altérité. Il n'y est donc question d'aucune « méthode » positive qui permettrait, par exemple, de se préparer à l'imprévisible – ce qui est par essence impossible –, mais de comprendre que prendre la mesure de la transcendance radicale de l'autre, c'est tendre vers une incertitude nécessaire. Faire avec cette incertitude, plutôt que lutter contre elle, voilà finalement la proposition principale de cet article.
- 64 Pour Emmanuel Levinas en effet, la guerre n'est ni le premier ni le dernier mot de l'aventure intersubjective, mais recouvre une relation d'abord *éthique* à l'autre⁸⁸. De toute évidence, face à l'altérité même, nous ne remporterons pas la bataille, car nous ne luttons pas à armes égales. Disponible à la pointe de l'épée, le visage de l'autre ne me met pas au défi, mais me met en question dans mon humanité. Il ne s'agit donc plus, dans la rencontre du patient, de s'assurer contre tout

risque en revenant à soi après un voyage en terre inconnue, mais de plonger dans l'incertitude en s'appuyant sur quelques balises, de développer une vigilance préréflexive et passive, tant à la souffrance de l'autre, qu'à ce qu'il réserve d'absolument non-anticipable, en un mot, cultiver une pensée « in-quiète » de l'autre plutôt que guerrière.

- 65 De la richesse du rapport diachronique à l'autre, nous n'avons exploré qu'une infime partie, propre au rapport gnoséologique à l'autre, où l'imprévisibilité est la forme privilégiée de l'altérité⁸⁹. De futures recherches devons en explorer plus avant la signification « positive », en dehors du rapport de connaissance, et ses répercussions sur la dynamique thérapeutique inhérente à la rencontre clinique.

NOTES

1 Le terme « clinique » vient du grec κλίνη qui signifie « lit » ; la rencontre clinique est donc celle qui s'opère au chevet du malade, traditionnellement par un médecin. Notre propos s'inscrit plus précisément dans les rencontres cliniques d'ordre psychiatrique et psychopathologique.

2 Une nosographie est une classification et une description de maladies – mentales, dans le cadre de notre article – d'après leurs caractères distinctifs. Par exemple, la CIM (Classification statistique Internationale des Maladies), publiée par l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé).

3 La psychopathologie est l'étude des maladies mentales. Il y a autant de manières d'étudier ces maladies que de cadres théoriques qui s'y attèlent. Selon la répartition proposée par Ludwig Binswanger, par exemple, la psychopathologie d'orientation psychanalytique tente d'expliquer les maladies mentales à partir d'une causalité inconsciente, tandis que la psychopathologie d'orientation phénoménologique vise à comprendre le vécu psychopathologique tel qu'il est vécu en première personne par le malade.

4 Waldenfels Bernhard [2019] *Phénoménologie de l'étranger* (trad. M. Bernard), Hermann, p. 55-56.

5 Pour Donna Haraway, le savoir est toujours « situé », c'est-à-dire associé à un sujet connaissant qui occupe une certaine position, notamment de pouvoir. Voir à ce propos : Haraway Donna [2007] *Manifeste cyborg et autres essais*, Exils, p. 107-142.

6 Ce terme permet d'échapper au double écueil de penser, d'une part, la maladie mentale à partir de la maladie physique, en lui imposant les standards de la « guérison », ainsi que, d'autre part, de fixer – et donc figer pour le patient –, avant la rencontre elle-même, le *telos* de cette guérison selon une vision normative de ce qu'est la « santé » mentale. Il s'agit au contraire, dans notre démarche, de penser un « mieux-être » par rapport à une souffrance, selon une normativité à chaque fois singulière.

7 Courant de pensée fondé par le psychiatre suisse Ludwig Binswanger. Le terme apparaît pour la première fois en 1946, dans un exposé qu'il fait devant la Société suisse de psychiatrie, où il la définit en ces termes : « Par analyse existentielle [*Daseinsanalyse*], [j'entends] l'analyse empirique-phénoménologique, scientifique, de modes et structures d'être-présent factuels. » (Binswanger Ludwig [1970] *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne* (trad. R. Lewinter), Gallimard, p. 86 (souligné par Binswanger)). Voir à ce propos : Cabestan Philippe et Dastur Françoise [2011] *Daseinsanalyse*, Vrin, p. 46.

8 Chez Binswanger, la nosographie est toujours accompagnée d'une psychopathologie, également d'inspiration phénoménologique. Il a notamment contribué à la description et à la compréhension des phénomènes psychopathologiques suivants : la manie et la mélancolie (Binswanger Ludwig [1933] *Über Ideenflucht*, Art. Institut Orell Füssli ; Binswanger Ludwig [1960] *Melancholie und Manie*, Neske.) ; la présomption, la distorsion et le maniérisme (Binswanger Ludwig [1956] *Drei Formen missglückten Daseins*, Niemeyer.) ; la schizophrénie (Binswanger Ludwig [1957] *Schizophrenie*, Neske.) et le délire (Binswanger Ludwig [1965] *Wahn*, Neske.).

9 L'expression n'est pas de Binswanger mais formée à partir de l'« attitude naturaliste » à laquelle il confronte celle du « phénoménologue psychopathologue » (Binswanger Ludwig [1971] *Introduction à l'analyse existentielle* (trad. J. Verdeaux et R. Kuhn), Minuit, p. 102-105) ; cette opposition est transversale à l'article sous les termes « naturaliste » et « phénoménologue ».

10 *Ibid.*, p. 102.

11 *Ibid.*, p. 104.

12 *Ibid.*, p. 91.

13 Binswanger Ludwig [2004] *Le Cas Suzanne Urban* (trad. J. Verdeaux), G. Monfort, p. 13.

- 14 Grohmann Till [2021] « Qu'est-ce que la "maladie" pour la phénoménologie ? Essentialisation et normativité en phénoménologie psychopathologique », *Klësis*, vol. 51, p. 5-6 [<https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-51-psychiatrie-02-grohmann-maladie-phenomenologie-essentialisation-normative-psychopathologique.pdf>].
- 15 Binswanger Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, op. cit., p. 81, p. 82 et p. 107 (trad. modifiée).
- 16 *Ibid.*, p. 104 (trad. modifiée).
- 17 *Ibid.*, p. 115 (trad. modifiée) (souligné par Binswanger).
- 18 Husserl Edmund [1950] *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure* (trad. P. Ricœur), Gallimard, p. 24-25.
- 19 *Ibid.*, p. 110, cité par Binswanger Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, op. cit., p. 96-97.
- 20 Grohmann Till, « Qu'est-ce que la "maladie" pour la phénoménologie ? », op. cit., p. 21.
- 21 Levinas Emmanuel [1974] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 168.
- 22 Levinas Emmanuel [1994] *Liberté et commandement*, Fata Morgana, p. 40 (c'est nous qui soulignons).
- 23 Grohmann Till, « Qu'est-ce que la "maladie" pour la phénoménologie ? », op. cit., p. 1.
- 24 Gros Caroline [2009] *Ludwig Binswanger*, La Transparence, p. 129.
- 25 Englebert Jérôme [2021] « Les pathologies de la liberté (ou la liberté des pathologies) : la balade de Germain », *Klësis*, vol. 51, p. 6-8 [<https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-51-psychiatrie-04-englebert-pathologies-liberte-pathologies-ballade-germain.pdf>].
- 26 Binswanger Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, op. cit., p. 131.
- 27 *Ibid.*, p. 152.
- 28 Levinas Emmanuel [1982] *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, p. 56.
- 29 Notre compréhension de cette dernière doit beaucoup au bel article d'Attila Sziget, sur lequel nous basons notamment les analyses suivantes (Szigeti Attila [2006] « L'autre temps : Levinas et les analyses husserliennes du temps », *Studia Phaenomenologica*, vol. VI, p. 73-96). Voir aussi : Bernet

Rudolf [2000] « L'autre du temps », dans Marion Jean-Luc (dir.) *Positivité et transcendance*, PUF, p. 143-163 ; Murakami Yasuhiko [2002] *Lévinas phénoménologue*, Millon ; Legros Robert-Marie [2002] « L'expérience originaire du temps : Lévinas et Husserl », *Cahiers d'études levinassiennes*, n°1, p.77-97.

30 Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, op. cit., p. 294.

31 *Ibid.*, p. 295-298.

32 Barbaras Renaud [2015] *Introduction à la philosophie de Husserl*, Vrin, p. 181.

33 Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 43.

34 Husserl Edmund [1964] *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. H. Dussort), PUF, p. 46.

35 *Ibid.*, p. 97.

36 *Ibid.*, p. 42-44.

37 *Ibid.*, p. 44-48.

38 Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 152 ; Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 85.

39 Husserl Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 109.

40 *Ibid.*, p. 105.

41 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 79 ; Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 92.

42 Dastur Françoise [2010] « Husserl et la question du temps », dans Jocelyn Benoist et Vincent Gérard (dir.) *Lectures de Husserl*, Ellipses, p. 173.

43 Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 153 et p. 155.

44 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 79-81.

45 Levinas Emmanuel [1974] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, p. 36.

46 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 81 ; Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 43 ; Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 154-155.

47 Husserl Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 98.

- 48 *Ibid.*, p. 131.
- 49 Barbaras Renaud, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 205.
- 50 Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 35-36.
- 51 Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 154.
- 52 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 82.
- 53 Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 91.
- 54 Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 31.
- 55 Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 154.
- 56 Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 28-29.
- 57 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 81 ; Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 92-96.
- 58 Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p.154 (souligné par Levinas).
- 59 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 32.
- 60 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 73-74 ; Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 79-80.
- 61 Derrida Jacques [1967] *La voix et le phénomène*, PUF, p. 67-77.
- 62 Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 43.
- 63 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 87.
- 64 Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 149-150 ; Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 85.
- 65 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 42.
- 66 Murakami Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 47.
- 67 Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 152-153.
- 68 Levinas Emmanuel [1961] *Totalité et infini*, M. Nijhoff, p. 173.
- 69 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 83.
- 70 Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 151 et p. 155.

- 71 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 112.
- 72 Szigeti Attila, « L'autre temps », op. cit., p. 95.
- 73 Legros Robert-Marie, « L'expérience originaire du temps », op. cit., p. 80 et p. 85 ; Bernet Rudolf, « L'autre du temps », op. cit., p. 151.
- 74 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 109.
- 75 *Ibid.*, p. 105 (souligné par Levinas).
- 76 Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 46, p. 56 et p. 57.
- 77 *Ibid.*, p. 50 (souligné par Levinas).
- 78 Levinas Emmanuel [1947] *De l'existence à l'existant*, Fontaine, p. 111, cité par Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 51 (souligné par Levinas).
- 79 Levinas Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 93-94.
- 80 Sebbah François-David [2016] « Il y a et vigilance éthique », *Intellectica*, vol. 2, n°66, p. 61-62 [DOI : 10.3406/intel.2016.1816].
- 81 Levinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 58.
- 82 *Ibid.*, p. 46.
- 83 *Ibid.*, p. 58.
- 84 *Ibid.*, p. 57.
- 85 Levinas Emmanuel [1993] *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, p. 158.
- 86 Waldenfels Bernhard [2010] « Attention suscitée et dirigée », *Alter*, vol. 18, p. 40 [DOI : 10.4000/alter.1527].
- 87 Levinas Emmanuel, *Liberté et commandement*, op. cit., p. 40.
- 88 « La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui ; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre. » (Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p. 174).
- 89 « L'imprévisibilité n'est la forme de l'altérité que relativement à la connaissance. Pour celle-ci, l'autre, c'est essentiellement, ce qui est imprévisible. Mais l'altérité, dans l'éros, n'est pas synonyme de l'imprévisibilité. Ce n'est pas comme un raté de savoir que l'amour est amour. » (Levinas Emmanuel [1982] *Éthique et infini*, Fayard, p. 69 (souligné par Levinas)).

RÉSUMÉS

Français

L'objectif de l'article est de questionner la place de la connaissance (nosographique et psychopathologique) dans la rencontre clinique, au regard de l'approche d'un patient dont la singularité *infigurable* et *imprévisible*, échappe nécessairement au connaître. Si la proposition de Ludwig Binswanger a amorcé un mouvement capital vers la singularité du patient, elle aboutit, en dépit de ses propres mises en garde, à la formation d'une nosographie qui garde un caractère normatif, inhérent au geste de connaissance. Les analyses d'Emmanuel Levinas, prenant la mesure de la radicalité de la « phénoménalité » d'autrui, permettent de penser un rapport « diachronique » inédit, à partir duquel devient pensable une « vigilance » *préréflexive* et *passive* envers le patient qui, tout en s'appuyant sur une connaissance provisoire, ne réduit pas sa transcendance – incessante « in-quiétude » de l'autre, qui, comme « patience », s'expose à son imprévisibilité et au risque du pâtir.

English

The aim of the article is to question the place of knowledge (nosographic and psychopathological) in the clinical encounter, with regard to the approach of a patient whose *unrepresentable* and *unpredictable* singularity necessarily escapes knowledge. Although Ludwig Binswanger's proposal initiated a crucial movement towards the singularity of the patient, it led, despite his own warnings, to the formation of a nosography that retains a normative character, specific to knowledge. Emmanuel Levinas' analyses, taking the measure of the radicality of the "phenomenality" of others, make it possible to conceive an unprecedented "diachronic" relationship, from which a *prereflexive* and *passive* vigilance towards the patient becomes thinkable. This vigilance, while relying on temporary knowledge, does not reduce the transcendence of the other, but is an incessant "restlessness" for the other who, as "patience", exposes itself to their unpredictability and to the risk of suffering.

AUTEUR

Élisa Nerinckx

Doctorante au PHI, centre de recherche en philosophie de l'université libre de Bruxelles. Aspirante au F.R.S.-FNRS, Fonds de la Recherche Scientifique de la Fédération Wallonie-Bruxelles.