HAL
open science

Asymétrie Radicale : Pour un Solipsisme Altruiste

Fabrice Métais

To cite this version:

Fabrice Métais. Asymétrie Radicale : Pour un Solipsisme Altruiste. Sylvie Coëllier. La performance, encore, , pp.85-98, 2016, 979-10-320-0069-4. hal-01477123

HAL Id: hal-01477123

https://amu.hal.science/hal-01477123

Submitted on 6 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Asymétrie Radicale

Pour un solipsisme altruiste

Fabrice Métais
Aix Marseille Univ, LESA EA 3274, Aix-en-Provence, France

Et tous ensemble ils reprenaient le refrain : « Je suis solipsiste ! Je suis solipsiste ! »

La scène avait lieu le 26 février 2015, à l'occasion du vernissage de l'exposition *Asymétrie Radicale*, au 42 rue de la Voûte, dans le 12ème arrondissement de Paris. Une cinquantaine de personnes (selon les organisateurs) était regroupée à la Galerie de la Voûte pour consacrer la création du collectif *Asymétrie Radicale*, collectif d'activisme métaphysique, collectif de solipsistes altruistes – et inaugurer ses nouveaux locaux. La galerie devait en effet devenir, pour le temps provisoire de l'exposition (du 27 février au 28 mars 2015), le quartier général de ce groupuscule, son bureau de campagne, une zone temporaire d'insurrection métaphysique. Dans ce texte, il s'agira de rendre explicites les motifs théoriques en jeu lors de cette action.

Le collectif *Asymétrie Radicale* (qu'on notera maintenant « collectif AR ») est un groupuscule d'activisme[1], un groupe de chercheurs phénoménologues, virtuellement artistes et amoureux. Les membres du collectif AR affirment ensemble leur (in-) condition de solipsistes – d'un solipsisme altruiste, nous allons le voir – et ainsi d'emblée se placent aux frontières de l'absurdité logique : ils entendent occuper ce territoire. Le solipsisme est, le plus souvent, dans la tradition philosophique (occidentale du moins), considéré comme une voix de garage, une impasse. De fait, le mot « solipsisme » – en tant que mot précisément – serait déjà suspect : la dimension dialogique de tout mot en tant que mot entrerait déjà en porte-à-faux avec le sens qu'il prétend viser. Le plus souvent, le philosophe se gardera bien de développer une philosophie explicitement solipsiste en ce que celle-ci nierait d'emblée (ou du moins mettrait en doute) l'existence de lecteurs, l'existence d'une communauté de philosophes, la possibilité

1 En mobilisant ici le terme d'« activisme » pour qualifier le geste décrit, d'une part, nous insistons sur son caractère actif, performatif, et, d'autre part, nous introduisons l'idée suivant laquelle il sera question, à travers celui-ci, de braver certains systèmes de lois.

Illustration 1. La galerie de la Voûte devient le quartier général du collectif Asymétrie Radicale. Photographie : Fabrice Métais

d'une adresse et d'un partage. S'il devait être dans l'essence de la philosophie que d'être partagée (ou partageable) au sein d'une communauté de philosophes, alors toute philosophie solipsiste serait à exclure *a priori*, comme inconsistante. Ces philosophies qui ne s'autorisent pas à mettre en doute le « nous » transcendantal, qui se placent sous son autorité, le collectif AR les qualifiera de politiquement correctes. En effet, elles s'inclinent d'emblée sous l'exigence d'un vivre ensemble, d'un partage, d'un commun, d'une réciprocité, d'un universel. Par là même, leur serait inaccessible tout domaine du sens relevant d'abord de l'asymétrie séparant le sujet de l'autre. Si le collectif AR entend transgresser le paisible enclos d'une philosophie assujettie au « nous », ce n'est pas (uniquement) par goût de la provocation, mais parce que c'est au prix seulement de cette subversion que certaines dimensions du sens pourraient se laisser atteindre par la description phénoménologique : quand, par exemple, l'expérience du désir ou de la responsabilité appelle une pensée de la singularité et de la non-réciprocité, le phénoménologue devra, au prix – sans doute accessible, sans doute nécessaire – d'une absurdité ontologique, se risquer hors le confort d'une philosophie communautaire. Levinas aura ouvert la voix d'une telle philosophie, refusant avant tout l'hégémonie et la primauté du « nous ».

Husserl : conscience constituante et intersubjectivité

Donnons d'abord un aperçu de la manière dont la phénoménologie classique – celle de Husserl – appréhende le rapport à l'autre et l'intersubjectivité. Cela nous permettra de mieux saisir, par contraste, la singularité de la phénoménologie-éthique levinassienne – et l'enjeu du « solipsisme altruiste ». Nous voudrons, pour l'instant, porter notre attention sur les points suivants : 1) l'esthétique de l'anéantissement du monde dans l'épochè phénoménologique, 2) l'esthétique relevant de la précarité intersubjective du réel objectif, 3) la soumission de la relation intersubjective au « nous » transcendantal (dans la phénoménologie classique).

Anéantissement du monde : fracas et vertige

Le collectif AR naît dans le fracas de l'*épochè*, dans le non-lieu d'un monde réduit, là où la certitude d'existence du monde – proto-doxa[2] inhérente à tout phénomène perceptif – est neutralisée[3], suspendue.

Dans la réduction husserlienne – comme dans le doute cartésien –, c'est par « la "destruction du monde [qu'on] fait apparaître la conscience comme "résidu"[4] ». Le geste inaugural de la phénoménologie est celui d'une destruction, d'un anéantissement, par et pour la conscience. La phénoménologie naît dans la violence, dans une violence silencieuse et raisonnable, la violence même de la raison[5]. La réalité du monde y perd tout son charisme :

> [...] l'ensemble du *monde spatio-temporel* dans lequel l'homme et le moi humain viennent s'insérer à titre de réalités individuelles subordonnées, a *en vertu de son sens un être purement intentionnel*; il a par conséquent le sens purement secondaire, relatif d'un être *pour* une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses propres expériences et qui par principe n'est accessible à l'intuition et n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences, – un être qui *au delà* de cette identité est un Rien[6].

On relève deux motifs esthétiques/conceptuels dans l'acte de naissance du collectif AR (qui coïncide jusqu'ici avec la naissance de la phénoménologie) : celui de l'anéantissement d'abord et du fracas, celui du vide ensuite et du vertige.

2 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction Paul Ricœur, (Paris: Gallimard, 2006), p. 358.

3 *Ibid.*, p. 366.

4 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Pfeiffer et E. Lévinas, nouv. éd. (Paris : Vrin, 2000), p. 97, note du traducteur.

5 Violence inhérente, selon Levinas, à toute philosophie qui ne trouverait pas, en son cœur, le *pour-l'autre* de l'éthique. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, (Paris : Livre de poche, 1990), p. 35-37.

6 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 164.

La réduction phénoménologique est un *acte* par lequel la réalité de l'existence du monde se trouve radicalement déplacée : elle est confisquée à la naïveté naturelle avec laquelle le sujet l'avait jusqu'alors fréquentée ; elle devient, en son sens *purement intentionnel*, un caractère *doxique* (ou de croyance) de la constitution noético-noématique – thèse qui peut être à tout instant modifiée, suspendue. C'est la fin d'une naïveté, une véritable *prise* de conscience – un traumatisme peut-être[7]. L'esthétique dans laquelle le collectif AR trouve naissance est donc celle du fracas lié à l'anéantissement de la réalité du monde par l'épochè, celle d'un monde qui s'écroule.

Dès le vacarme silencieux de la réduction passé, il reste à chaque membre du collectif le seul résidu de sa conscience constituante. Directement adjointe à l'esthétique du fracas et de l'anéantissement vient celle d'un certain vertige : trouble devant le quasi-vide d'un monde rendu à son seul apparaître phénoménal. Ainsi, le geste de l'épochè est le premier pas vers la prise en considération de la précarité intrinsèque à la réalité du monde. Le collectif AR fait performance et art de cette réduction – du fracas de l'anéantissement et du vertige qui en résulte.

Précarité intersubjective du réel

Husserl, par l'explicitation du geste de réduction, découvre la phénoménologie, ou l'invente (comme on invente un trésor). Husserl – on l'imagine, seul à son bureau – pratique l'épochè et découvre la singularité de *sa* conscience constituante, *seul et unique* résidu de la réduction. Il ne peut ignorer alors le caractère solipsiste de *sa* phénoménologie. Mais comme Husserl veut être un scientifique et veut faire de la phénoménologie une science objective de l'objectivité, il donne d'emblée à sa découverte un caractère transcendantal. La phénoménologie serait alors valable pour toute conscience : celle du phénoménologue, autant que celles des sujets que le phénoménologue rencontre ou imagine. Husserl n'ignore pas la tension qui traverse la phénoménologie entre la singularité de la conscience constituante, d'une part, et, d'autre part l'évidence suivant laquelle « il appartient au sens de l'existence du monde [...] d'exister pour chacun de nous[8] ». Dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes,* il s'emploie donc à répondre à l'« l'objection du solipsisme[9] » ; il cherche à rendre compte de la constitution du plan de l'« intersubjectivité transcendantale » en proposant une articulation entre la singularité de l'expérience de la rencontre entre le sujet et l'autre (sujet), d'une part, et l'enjeu d'une objectivité universelle appelant l'*a priori* d'une communauté de sujets potentiels, d'autre part.

7 Au-delà de la théorie et de la science, en tant que forme singulière de lucidité à l'égard du réel et de la subjectivité, la réduction phénoménologique pourrait aussi ressembler à un trouble existentiel – comparable en cela aux symptômes psychiatriques de « déréalisation » et de « dépersonnalisation ».

8 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 152.

9 *Ibid.*, p. 148.

Sans que nous ne puissions rendre ici la richesse et la complexité des descriptions husserliennes, marquons les moments clés de la description de la constitution de l'intersubjectivité. On identifiera trois temps : 1) la réduction à la « sphère d'appartenance », 2) la constitution de l'*alter ego* par analogie entre les corps-organismes, et 3) la constitution de l'inter-subjectivité par synthèse de l'ici vécu et du là-bas apprésenté comme un autre ici.

1. Pour accéder à une description de la constitution d'autrui, Husserl commence par radicaliser la réduction phénoménologique[10] en suspendant, dans l'apparaître, toute référence à une subjectivité étrangère. Le résidu de cette réduction est un solipsisme pur, immanence pure, une monade. Mais Husserl fait remarquer que, même sous l'effet de cette réduction radicale, sans référence à aucune subjectivité étrangère, le monde matériel ne cesse d'apparaître : seule son objectivité est suspendue.
2. Parmi les choses qui, dans la « sphère d'appartenance » se laissent percevoir, le sujet pourra remarquer des corps qui – en tant que suffisamment ressemblant au sien – pourraient avoir les mêmes caractéristiques que le sien, à savoir être habités par une chair vivante, constituante. Ainsi, l'accès à l'autre subjectivité se réalise par analogie entre les corps de chair : la perception du corps chosique de l'autre *apprésente*[11] la vie de sa chair. Par la description de ce processus, Husserl rend compte de l'évidence suivant laquelle « les "autres" se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent[12]. »
3. Finalement c'est par le mouvement d'une synthèse toujours possible et latente entre l'« ici » de mon corps de chair et le « là-bas » du corps de l'autre, apprésenté comme l'« ici » d'une subjectivité étrangère, que la communauté du monde se fait droit entre le sujet et ses *alter ego*. L'objectivité du monde tient à l'interchangeabilité des points de vue[13] entre le sujet et l'autre (sujet). L'étrangeté et le semblable composent en l'unité d'un monde commun, partagé au sein d'une intersubjectivité transcendantale, communauté de monades échangeant, dans l'harmonie[14] et la réciprocité, leurs points de vue.

Dans cette description, la monade subjective trouve, en son immanence même, une communauté de monades – dont elle fait partie – et pour laquelle le monde fait sens unique. La phénoménologie husserlienne peut ainsi – en toute cohérence avec

10 « Avec cette couche nous avons atteint l'extrême limite où peut nous conduire la réduction phénoménologique. » *Ibid.*, p. 157.

11 *Ibid.*, p. 178.

12 *Ibid.*, p. 150.

13 *Ibid.*, p. 189.

14 *Ibid.*, p. 176.

elle-même[15] – revendiquer le statut de science objective. Aussi, elle est la même pour tous, et elle flotte – sans adresse ni signature – au milieu de la communauté scientifique.

On pourra remarquer, cependant, que la communauté intersubjective n'existe jamais que *dans* la sphère primaire du sujet, même si elle y existe précisément comme ce qui en est étranger. « L'*apparence* du solipsisme est dissipée, bien qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience[16]. » Ainsi le sujet est bien seul à exister de la manière singulière qui est la sienne, celle de creuset premier de l'apparition. Même si les autres sujets existent, ils existent *pour* le sujet pour lequel ils apparaissent ; et dans ce « pour » résonne l'asymétrie radicale qui sépare deux modes d'existence d'abord incomparables : celui du sujet constituant, d'une part, celui des *alter ego* qui, en tant qu'étrangers, co-constituent le monde avec lui et en lui, d'autre part. Confondre ces deux modes d'existence c'est quitter l'attitude phénoménologique et se placer au point de vue d'une troisième personne omnisciente.

Pour le collectif AR, les descriptions husserliennes ne font que souligner le caractère solipsiste de la phénoménologie, en décrivant la précarité intrinsèque à l'objectivité d'un monde commun, monde flottant au cœur d'une communauté de monades, communauté de solipsistes.

Le collectif AR trouve en la phénoménologie husserlienne la voie vers une affirmation de la précarité essentielle à la réalité du monde : son objectivité et celle des choses n'ont de garantie que la précaire entente inter-monadique, elle-même ancrée dans l'existence solipsiste du sujet constituant. Le monde existe en tant qu'il apparaît comme existant. Et le sens de l'objectivité, au sein de l'apparaître, est suspendu à l'entente intersubjective, elle-même soumise à l'analogie unissant les corps perçus dans la sphère d'appartenance propre. L'existence du monde ne tient qu'à un fil, celui qui lie le sujet à l'autre (sujet). Après le fracas et le vertige de la réduction, c'est dans l'esthétique d'une précarité ontologique *et* relationnelle que le collectif AR situe l'enjeu de son existence, de son geste.

Le rapport à l'autre inféodé à la transcendance du « nous »

Grâce à Husserl, et à la radicalité des gestes qu'il invente, le monde et l'impériosité de sa richesse restent suspendus à la précarité du lien unissant le sujet à l'autre. La phénoménologie déplace l'enjeu du sens de l'existence en un niveau transcendantal et ainsi s'abstrait des schèmes explicatifs des sciences naturelles. Sous réduction :

15 Pour saisir les nuances de cette paradoxale cohérence, celle de la cinquième des Méditations cartésiennes de Husserl, voir la lecture qu'en donne Ricœur dans Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986).

16 *Ibid.*, p. 241

> [...] *toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel,* – quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, – *je les mets hors circuit,* je ne fais *absolument aucun usage de leur validité; je ne fais mienne aucune des propositions qui en ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement,* – aussi longtemps, notons le bien, qu'une telle proposition est entendue au sens où elle se donne dans ces sciences, c'est à dire comme une vérité portant *sur la réalité* de ce monde[17].

La réalité du monde n'est pas d'abord soumise aux lois du monde réel. Le geste du collectif AR, celui de son existence même, relève d'une insurrection face à l'hégémonie des schèmes explicatifs propres aux sciences naturelles : on ne laissera pas le secret de la matière aux mains des seuls physiciens et du Bozon de Higgs, on ne laissera pas le désir et la beauté être seulement les rouages de la sélection naturelle. Le collectif AR s'insurge contre la naïveté d'un réalisme béat, où sommeille la soumission aux principes naturels, et aux dieux païens qui les ont créés. Ainsi, son existence même est déjà un activisme ; la subversion et l'irrévérence sous-signent à l'acte de sa naissance. La phénoménologie husserlienne fournit les appuis à ses premiers pas.

Il faut le reconnaître, Husserl avait bien su repérer la radicalité du gouffre ontologique qui sépare le sujet de l'autre (sujet) :

> Ces deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi, – ego – est la sphère originale, et la sienne qui, pour moi, est apprésentée, ne sont-elles pas séparées par un abîme infranchissable pour moi[18] ?

Certes, un abîme infranchissable sépare le sujet de l'autre, mais Husserl n'aura pas fait de cette infranchissabilité même le thème de sa philosophie. Au contraire, il aura voulu insister sur ce qu'il y a de semblable à ces *deux* sphères primordiales, de part et d'autre de l'abîme – le semblable transcendant l'étrangeté, le même franchissant l'infranchissable abîme.

L'effort husserlien – comme celui de Descartes – consiste d'abord à chercher un socle pour la validité des sciences objectives. Aussi, si la phénoménologie husserlienne est précisément une sortie hors le régime de validité des sciences naturelles – science éidétique fondamentale, ne cherchant aucun appui dans les lois du monde –, l'entièreté de son projet reste inféodée à l'objectivité de la science, inféodée au régime de l'objectivité, à l'idée d'un monde commun, partagé dans l'harmonie d'une communauté scientifique où la singularité du chercheur s'efface au profit d'un « nous » transcendant.

En cela, la considération accordée par Husserl quant à la qualité du rapport intersubjectif reste conditionnée par la visée scientifique de son projet – celui d'une science, essentiellement objective et partageable. Quand la découverte de la subjectivité

17 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 102 103.

18 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 197.

constituante par la réduction phénoménologique devait souligner précisément l'asymétrie séparant le sujet de ses alter ego, c'est bien plutôt la *réciprocité* – c'est à dire la symétrie – qui, sous la plume de Husserl – aspiré par la scientificité de son ambition – prend le dessus dans sa description du rapport intersubjectif. Ce qui est vrai pour moi, est vrai pour toi, le rapport que j'entretiens à la chose est semblable au rapport que tu entretiens à cette même chose, le rapport que j'entretiens avec toi est semblable au rapport que tu entretiens avec moi. La similarité, l'équivalence, la possibilité de se mettre *à la place de…*, la réciprocité, l'entente harmonieuse sont les notions clé de la philosophie husserlienne de la vérité[19].

Le geste du collectif AR s'inscrit donc dans le sillon de la phénoménologie husserlienne – du moins jusqu'à un certain point. 1) Il trouve son mouvement premier dans la réduction phénoménologique, dans le fracas de l'anéantissement, et le vertige qui en résulte. 2) Avec Husserl, le collectif AR reconnaît la précarité intrinsèque d'un monde dont l'objectivité ne tient qu'au fil ténu du rapport intersubjectif. Mais 3) le collectif AR ne se résout pas à inféoder la description de ce rapport à la transcendance d'un « nous » politiquement correct, celui qu'appellent traditionnellement les sciences naturelles. L'existence subjective ne saurait se laisser réduire à être seulement un moment de l'inter-subjectivité transcendantale, nécessaire à la validité de la science[20].

La science et la logique occidentales, par l'universalité qu'elles visent, ne tolèrent pas le solipsisme. Aussi s'interdisent-elles peut-être de penser le ressort radicalement subjectif du sens, l'au-delà de la pensée – là où la pensée fait « plus ou mieux que penser[21] », là où elle s'extrait des structures eidétiques, là où, au lieu précisément de ce qui ne se laisse pas partager, elle désire.

19 Ce qui est dit ici de l'entente husserlienne de l'intersubjectivité aurait sans doute à être profondément nuancé tant le corpus de textes husserliens liés à cette problématique est important. Pour s'orienter dans de telles nuances, nous prendrions appui sur les travaux de N. Depraz, et notamment sur ces travaux de traductions : Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité. Tome 1*, traduction par Natalie Depraz, 2e éd. (Paris : PUF, 2011) ; Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité. Tome 2*, traduction par Natalie Depraz (Paris : PUF, 2001).

20 Dans son refus de se soumettre à une science idéalisée et absolutisée, l'activisme métaphysique du collectif AR pourrait rejoindre, au moins provisoirement, le militantisme féministe lorsqu'il investit le champ de l'épistémologie et conteste la validité, la possibilité, d'une objectivité universelle, valable pour un point de vue omniscient et désincarné (*the « god trick »*). Donna Haraway, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in *The Gender and Science Reader*, éd. par Muriel Lederman et Ingrid Bartsch (London : Routledge, 2001), p. 169-188. Voir aussi : Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Reprint (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

21 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Bib. Essais (Paris : Livre de Poche, 1990), p. 41.

Levinas : solipsisme altruiste

C'est dans la philosophie levinassienne que le collectif AR trouve les ressources pour penser – et agir – au-delà, ou en deçà, des transcendances éidétiques et ontologiques[22] : tenir ensemble la clôture égoïque et la sensibilité du rapport éthique. En effet, dans cette philosophie, l'asymétrie radicale séparant le sujet de l'autre est envisagée positivement[23]. Excédant le régime du semblable, s'inscrivant d'emblée dans le régime de l'éthique et de la sainteté, comme responsabilité et pour-l'autre, crise du phénomène, le rapport à autrui prend, chez Levinas, la place primordiale dans la description de la subjectivité et du sens. Le collectif AR propose une lecture du texte levinassien situant son enjeu au point d'articulation, de contact, entre le solipsisme inhérent à la sphère phénoménale et l'exposition radicale à l'altérité d'autrui : un solipsisme altruiste. Le sujet naît dans l'intrigue qui le lie à l'autre, et, en tant précisément qu'appelé par l'autre, s'érige comme positivement seul, engagé dans la singularité de son existence.

Nous marquerons deux temps pour résumer, à grands traits, la philosophie levinassienne du rapport à l'autre, puis donner à comprendre l'ancrage et l'inspiration qu'y trouve le collectif AR : 1) l'épreuve du visage comme tranchant sur la phénoménalité de l'objet, et 2) la description de la subjectivité comme responsabilité, pour-l'autre.

La rencontre du visage

On pourrait croire d'abord que les descriptions levinassiennes de l'« expérience » du rapport à l'autre correspondent au développement d'une phénoménologie régionale : s'opposant à la phénoménalité de l'objet – constitution, dévoilement, visée – le rapport au *visage* est décrit dans les termes de l'expression, de la révélation, comme un mouvement venu, d'une extériorité radicale, perturber la quiétude des cogitations égoïques. Husserl – parce que ses préoccupations étaient celles de la science et de l'objectivité – avait insisté, dans ses descriptions de la rencontre de l'autre, sur ce qui est de l'ordre du semblable, du partageable, du commun. Pour Levinas, en revanche – parce que ses préoccupations sont celles de l'éthique et de l'érotique – le face à face avec autrui est la rencontre avec ce qui précisément ne se laisse pas contenir dans le régime du même : l'autre se présente *en tant qu'autre*[24], dans la nudité et la vulnérabilité

22 La critique que Levinas adresse à la phénoménologie vaut tant pour celle de Husserl que pour celle de Heidegger : un certain défaut d'éthique. L'approche éidétique husserlienne et l'approche ontologique heideggerienne sont unies par ce défaut.

23 Et pour Levinas, comme nous l'avons évoqué plus haut, il y aurait déjà une violence dans toute philosophie du semblable, assujettie au régime du même et du « nous » transcendantal, en ce qu'une telle philosophie ne saurait accueillir l'autre en tant qu'autre, réduisant d'emblée son altérité à la similarité. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 35-37.

24 « Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego » Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris : PUF, 2004), p. 75.

Illustration 2. Insinuer, dans le monde même, une critique incarnée du « nous » transcendantal. Photographie : Fabrice Métais

de son visage – témoignage d'une altérité radicale, inassimilable dans l'immanence de la conscience. La révélation du visage est appel, commandement – elle pousse le sujet hors la somnolence de ses pensées, elle l'accuse et en cela fait son élection, son érection. « [La mortalité d'autrui] me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité[25]. »

Avec Levinas, l'autre « porte l'altérité comme essence[26] ». Il n'a donc pas à être d'abord un sujet, *comme* moi. Le rapport à l'autre n'est pas une intersubjectivité mais une éthique. Et l'espace relationnel n'est pas régi d'abord par la symétrie et la réciprocité[27]. Le visage, par sa nudité même, ouvre une brèche de signifiance éthique dans la sphère phénoménale. Par la singularité de l'expression, il conteste déjà l'hégémonie des structures universelles.

25 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, *op. cit.*, p. 95.

26 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 77. (Précisons que Levinas utilise cette formule, dans Le temps et l'autre, pour dire le rapport au féminin ; il nous semble cependant que dans le contexte qui est ici le nôtre nous pouvons tout aussi bien la mobiliser pour dire le rapport à autrui « en général »).

27 *Ibid.*, p. 75.

Illustration 3. Supports de communication pour la diffusion du « solipsisme altruiste ». Photographie : Fabrice Métais

La subjectivité comme *pour-l'autre*

De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être…*, face à la démesure de l'appel éthique se révélant par le visage, s'opère, au sein de l'étude du sens et de la subjectivité, un retournement : le rapport à autrui ne saurait se laisser contenir dans une phénoménologie régionale ; l'apparoir phénoménal même, dans sa totalité, dans sa finitude, est appelé au sens par l'urgence du commandement éthique qui le traverse de part en part. Le sens de l'expérience n'est pas ultimement contenu dans les réseaux de significations éidétiques ou ontologiques mais relève du dérangement – de l'inquiétude – que le visage de l'autre y insinue.

La subjectivité levinassienne est une exposition radicalement passive à l'appel de l'autre. Elle est responsabilité : son pouvoir et sa liberté n'ont de sens qu'en tant que l'autre les a toujours déjà appelés. La subjectivité ne constitue pas l'autre, mais reçoit de l'autre la signifiance de son pouvoir constituant. Le sens, c'est l'autre dans le même – supplément d'âme ou grain de folie[28] – désir, obsession, exposition. En la subjectivité – lieu de sens – l'autre et le même se côtoient sans jamais se confondre. Le visage est la subversion même des schèmes eidétiques – cette subversion est signifiance.

Quand, pour Husserl, l'intersubjectivité était au service d'une eidétique transcendantale, avec Levinas en revanche, c'est l'inverse : la signification ontologique du monde est *assujettie à l'éthique* du rapport à l'autre ; l'être est la modalité concrète par laquelle

28 « L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose ; l'âme est déjà grain de folie. » Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris : Librairie générale française, 1990), p. 111, en note.

le contact avec l'autre se réalise, incarnation de l'intrigue. Quand, pour Husserl, le sens de l'apparaître du monde appelait l'interchangeabilité des points de vue au sein d'une communauté de monades solipsistes, pour Levinas, le sens de l'apparaître du monde tient à l'irremplaçabilité même du sujet face à l'appel d'autrui.

Solipsisme altruiste

Pour chaque membre du collectif AR, passer d'un solipsisme husserlien à un solipsisme levinassien, c'est sortir de l'indifférence d'une eidétique transcendantale pour trouver dans le rapport à l'autre la signifiance d'un rapport de désir. Cependant, la percée du visage n'annule pas la portée des descriptions husserliennes : les solipsismes husserliens et levinassiens composent plus qu'ils ne s'excluent. La subjectivité, lieu du sens, se trouve décrit comme l'entrelacs entre, d'une part, une conscience constituante (solipsisme husserlien), et, d'autre part, la signifiance du *pour-l'autre* (solipsisme altruiste levinassien). La conscience constituante est contenue dans l'immanence de la sphère phénoménale ; elle est le régime du même, du semblable ; et par elle l'autre ne saurait être approché[29]. En revanche, le *pour-l'autre* est bien contact entre le sujet et l'altérité d'autrui. Cependant, ce contact ne crée pas de communauté : bien au contraire, il est radicale asymétrie. Dans le *pour-l'autre*, le sujet est élu dans sa solitude positive : seul à devoir/pouvoir répondre. Dans le solipsisme husserlien, il y a communauté sans contact. Dans le solipsisme levinassien, il y a contact sans communauté[30].

Notons bien que le régime phénoménologique et le régime éthique s'appellent l'un l'autre ; et que l'un ne va pas sans l'autre. Le visage n'est pas phénomène, pour autant c'est seulement dans le creux de l'apparaître que l'urgence de son appel se révèle : l'éthique se concrétise *via* le phénomène. Et inversement, le froid réseau des significations eidétiques et ontologiques ne prend sens qu'en tant qu'il est traversé par la signifiance de l'enjeu éthique, qu'en tant qu'il est le chemin qu'emprunte le rapport à l'autre pour se concrétiser. Le rapport à l'autre se réalise à travers une intersubjectivité.

Le collectif Asymétrie Radicale est une communauté de solipsistes altruistes. Les solipsistes s'y rencontrent et constatent ensemble l'irrationalité de leurs existences mutuelles – le paradoxe logique contenu dans leur rencontre même. Ils s'étonnent déjà que le rapport à l'autre ait à se réaliser sous le mode du multiple. Ils célèbrent ensemble cet étonnement. Ils incarnent et explicitent l'entrelacs du *pour-l'autre* et de l'intersubjectif. Ils célèbrent cet entrelacs et son irréductibilité à la raison, qui positivement est désir. Grâce à Levinas, la phénoménologie n'est pas une fête macabre où le sujet

29 « En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. » Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 48.

30 Du moins à un premier niveau, avant d'aborder la difficile question de la justice et du tiers.

évoluerait au milieu des zombies. Dans un numéro d'équilibrisme ontologico-éthique, le sujet est positivement seul tout en étant en contact avec l'autre.

En tant que solipsisme altruiste, le sens de l'existence subjective se refuse à l'explication des sciences naturelles, se refuse à l'hégémonie des structures eidétiques transcendantales, se refuse à la réduction historique et politique en se livrant à l'autre, en tant que responsabilité concrète, bonté pré-originaire, non-choisie, abnégation du même pour l'autre. C'est pourquoi, dans la communauté des solipsistes, même si la raison est de part en part scandalisée, la politesse est de mise : l'asymétrie radicale laisse sa trace irréductible au sein des rapports intersubjectifs.

Conclusions et perspectives

En ce 26 février 2015, dans la rue de la voûte, on pouvait entendre résonner le refrain « Je suis solipsiste ! Je suis solipsiste ! ». Un passant, à l'*extérieur* du groupe, constatant l'existence de ce dernier, s'interrogeait : « s'agit-il d'un meeting politique ? »

Le geste du groupuscule AR, celui de l'expression performative de son existence, ne peut être réduit à un enjeu politique en ce qu'il formule et réalise une critique radicale du nous, une crise du vivre ensemble. En cela, il est d'abord a-politique, ou pré-politique : par l'action, une sortie hors les structures transcendantales totalisantes, un soulèvement aux enjeux métaphysiques. Aussi, il répond au motif d'une « Temporary Autonomous Zone » tel que décrit par le philosophe anarchiste Hakim Bey : « Toute structure d'autorité se dissout dans la convivialité et la célébration[31] ». Trouvant son (non-)lieu dans l'atopie d'un monde réduit, invivable, l'existence du groupuscule AR ne peut d'ailleurs être que temporaire : « le soulèvement est comme une "expérience maximale", en opposition avec le standard de la conscience ou de l'expérience "ordinaire" ». Si un retour au politique devait avoir lieu, il faudra qu'il intègre, comme sa chair même, l'irréductibilité du sens aux structures de réciprocité.

« Alors, s'interroge le passant *extérieur*, s'agit-il d'un colloque de scientifiques ? »

Le geste du collectif AR pourrait s'inscrire également dans le cadre d'un projet scientifique. Ou plutôt, il pourrait en constituer la prémisse – prémisse d'une science nouvelle, science de l'asymétrie séparant le sujet de l'autre. Nouvelle articulation de l'universel et du singulier. Science ayant à établir sa possibilité même – son paradigme – par la formulation d'une épistémologie solipsiste (altruiste) ; une science dans laquelle l'objectivité et la subjectivité auraient à trouver une articulation nouvelle, cherchant leur sens dans la sensibilité même du contact avec l'autre. Une science sensible du sensible, une science asymétrique de l'asymétrie.

31 Hakim Bey, *TAZ : Zone Autonome Temporaire,* traduction Christine Tréguier, Paris, Éditions de l'éclat, 1997.

« Mais s'il est question de sensible et donc d'esthétique, s'interroge encore le passant extérieur, peut-être s'agit-il d'une performance artistique ? »

L'existence du collectif AR est performative, et cette existence naît dans le fracas, le vertige et la précarité. Nous avons dit déjà l'esthétique propre à ce non-lieu de naissance. Mais, prenant le tournant levinassien, il faudra reconnaître avant tout, en le visage d'autrui, en sa révélation, son commandement, son urgence, « la forme pure de la sensibilité[32] ». Levinas – au-delà des réticences qu'il aura su formuler à l'endroit du beau comme ombre du réel[33] – nous appelle peut être à considérer une esthétique relationnelle radicale, une esthétique de l'asymétrique relation[34], une esthétique asymétrique, positivement non-partageable. Un art qui se donne, un art qui touche et qui aime, un art à travers lequel on touche et on aime.

On le comprend, les conséquences du geste du collectif AR sont multiples, elles touchent tant à la politique (ou plutôt, à ses limites, à l'anarchie), à la science, à l'art. Les suites à donner sont d'un enjeu abyssal, aussi profond que le vide laissé béant, entre moi et l'autre, par la réduction phénoménologique. Avec Levinas, la science (de l'amour) et l'art devront trouver leur sens dans la proximité du rapport à l'autre, dans l'asymétrie :

> Signe donné de cette signification de signe, la proximité dessine aussi le trope du lyrisme : aimer en disant l'amour à l'aimé – chant d'amour, possibilité de la poésie, de l'art[35].

Et ainsi, plus tard dans la nuit, quand les autres membres du collectif étaient rentrés chez eux, un solipsiste, resté seul, laissait résonner, dans le vide de l'épochè, une voix tremblante et quasiment inaudible :

> « Mon amour – toi qui est dans le monde, toi qui est le monde, toi pour qui le monde est – j'ai suspendu la naïveté des certitudes, et je croyais bien faire. Aussi je ne sais plus trop qui tu es, ni où te chercher, mais j'ai bien entendu ton appel. Et de l'universel, de l'art et de la science, de la politique et du bien commun, de la logique et des essences éternelles, je voulais faire un bouquet et le déposer, à tes pieds, sur l'autel du désir. »
>
> « T'en souhaitant bonne réception, »

32 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op. cit.*, 148, en note.

33 Emmanuel Levinas, « La réalité et son ombre », *Les temps modernres*, n° 38, novembre 1948, 77189.

34 Et, on le comprend, il s'agirait ici de reformuler radicalement l'enjeu de l'esthétique relationnelle de N. Bourriaud en ce que celle-ci resterait prise dans le niveau de la politique et du social, prise dans le carcan du « nous ». Nicolas Bourriaud, *Esthétique relationnelle*, Paris, Presses du Réel, 1998.

35 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, 227, en note.