

Généralité du sentir et sentir de l'altérité. Levinas et Merleau-Ponty

ABSTRACT — “Every perception, writes Merleau-Ponty in the *Phenomenology of Perception*, takes place in an atmosphere of generality and is presented to us anonymously”. In the first part of this article I examine how this generality arose historically in Merleau-Ponty’s later work and in Levinas’ work. The “corporeal generality” of the *Phenomenology of Perception* becomes the general corporeity of the flesh in *The Visible and the Invisible*, conceived both as a generic and an elemental identity. Levinas uses this elemental meaning of identity to define sensibility as “enjoyment” (*jouissance*) in *Totality and Infinity*. Now, if every perception is the perception of a general identity, how are we to perceive the otherness of the other? In the second part, I examine the possibility of perceiving the other on the basis of Merleau-Ponty’s and Levinas’ conceptions of sensibility. How can otherness be experienced at the level of the generality of the flesh? There is a break that supposes a continuity. In *Autrement qu’être*, the irruption of the other is only possible at the level of the generality of the flesh. This shows that going beyond the *Phenomenology of Perception* supposes the very developments this work set into motion.

KEYWORDS : Emmanuel Levinas, flesh, generality, Maurice Merleau-Ponty, the other

Introduction

« Toute perception — écrit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* — a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme » (Merleau-Ponty, 2010, 905). Percevoir en ce sens serait toujours percevoir une identité : l’identité générale qui nous lie au perçu et sur fond de laquelle s’arrache toute perception. C’est une thèse centrale déployée par la *Phénoménologie de la perception* et prolongée par l’œuvre plus tardive de Merleau-Ponty. Seulement, si la perception implique toujours l’identité générale du perçu et du percevant, comment perçoit-on dès lors l’altérité d’autrui ? Si le sensible implique l’identité charnelle du sentir et du sentant, comment peut-il s’inverser en une épreuve de l’altérité ? Autrement dit, comment peut-on éprouver l’altérité si tout sentir est sentir d’une identité ? Tel est le problème que cet article entend reposer, soixante-quinze ans après la parution de la

Études phénoménologiques – *Phenomenological Studies* 4 (2020) 67-90.

© 2020 by Peeters Publishers. All rights reserved.

doi : 10.2143/EPH.4.0.0000000

Phénoménologie de la perception, depuis la lecture levinassienne de Merleau-Ponty.

Il s'agira dans un premier temps de définir le sensible en sa dimension d'identité ou de généralité. Si la généralité, récurrente dans l'œuvre de 1945, reste encore indéterminée — oscillant de manière inexplicitée entre l'universalité abstraite d'un style d'apparaître et la généralité charnelle de la corporéité — sa concrétude se trouve arrêtée par *Le visible et l'invisible* (1961) et la généralité devient généralité de la « chair » elle-même. Or cette conception du sensible, comme déploiement d'une identité concrète, se trouve encore radicalisée par Levinas dans *Totalité et infini* (1961). Les analyses de la jouissance empruntent à Merleau-Ponty, comme le révèle plus tard un passage de *L'humanisme de l'autre homme* (1972), car la jouissance suppose l'appartenance. Sentir le monde c'est pouvoir le posséder dans la mesure même où l'on se trouve possédé par lui, partie prenante d'une seule et même généralité. Par-delà la référence explicite de Levinas à Merleau-Ponty — comme de toute possible filiation historique — il est difficile de ne pas entendre résonner dans les descriptions levinassiennes de la jouissance — publiées l'année même de la rédaction de la dernière œuvre de Merleau-Ponty — l'identité régénérante de la chair merleau-pontyenne et de son mouvement d'enroulement. C'est depuis une conception merleau-pontyenne du sensible que l'altérité d'autrui, dans l'ouvrage de 1961, se révèle au-delà de toute sensibilité — que le visage se révèle au-delà du corps. Dès lors que la chair sensible est tissée d'une indéfectible identité, l'altérité doit se retirer du monde, défaisant la forme même de son apparaître. Ces deux conceptions du sensible ne s'opposent donc que sur fond d'unité : la première pense la chair par-delà l'autre, la seconde, l'autre au-delà de la chair. Est-ce admettre dès lors que la chair du sensible, ainsi redéfinie depuis un seul et unique tissu intercorporel, ne peut pas signifier l'altérité ? Qu'autrui ne peut s'y éprouver en son altérité ?

À quelle condition l'altérité d'autrui peut-elle s'éprouver à même la chair ou à même la sensibilité ? C'est la question que la seconde partie de cette étude entend traiter : celle de la possibilité, depuis cette dimension de généralité, d'une épreuve sensible de l'altérité. Car, si ces descriptions du sensible commencent par s'unir sur fond d'opposition dans *Totalité et infini*, elles finissent, dans *Autrement qu'être*, par s'opposer sur fond d'unité dès lors qu'il s'agit de décrire l'épreuve *sensible* de l'altérité d'autrui. Merleau-Ponty admet bien, au cœur du sensible, de l'altérité. L'altérité d'autrui dans *La phénoménologie de la perception* ne se laisse pas

noyer sans remords dans la généralité impersonnelle de la perception. De même, la chair intercorporelle se trouve-t-elle tout entière constituée de cette altérité irrésorbable, irréductible déhiscence de la corporéité. Levinas quant à lui réintègre l'altérité à la chair intercorporelle dans *Autrement qu'être*, affirmant que l'un-pour-l'autre ne peut signifier « qu'entre êtres de chair et de sang » (Levinas 1978, 119). Mais ce semblant d'accord révèle une opposition fondamentale quant au statut même de l'altérité — soit qu'elle s'intègre à la généralité de la chair chez Merleau-Ponty, soit qu'elle vienne, chez Levinas, l'interrompre et la déchirer. Les analyses d'*Autrement qu'être* impliquent dès lors une autre lecture levinassienne de Merleau-Ponty, que révèlent deux articles de dix ans postérieurs et portant tous deux sur « Le philosophe et son ombre » (1959) : « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty » (1983) et « De la sensibilité » (1984)¹. Rivé à l'identité générale d'une altérité toujours déjà saisissable, Merleau-Ponty serait encore attaché au théorétisme qu'il prétend dépasser. Et, loin de venir s'intégrer à la généralité du sensible, l'altérité doit bien plutôt venir la déchirer — non pour la dépasser mais pour s'y éprouver en son cœur, à même la corporéité. Ainsi la sensibilité doit-elle signifier l'altérité au cœur même de l'identité — non plus la généralité du senti et du sentant, mais l'irréductible séparation, inhérente à cette généralité.

1. L'identité du sensible : généralité, chair et jouissance

1.1. *La généralité de la perception*

« C'est en nous-mêmes — écrit Merleau-Ponty dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* — que nous trouverons l'unité de la phénoménologie » (Merleau-Ponty 2010, 658). Seulement, si c'est « en nous-mêmes » que cette unité doit être trouvée, ça n'est pas en une pure subjectivité qui s'opposerait l'altérité du monde et celle d'autrui. L'unité qui se révèle « en nous-mêmes » est au contraire celle qui nous précède, l'arrière-fond du monde que suppose chaque perception. L'unité de la phénoménologie est à trouver en deçà de toute pensée objective — en une perception vécue — comme en deçà de toute analyse réflexive — en une perception qui précède la mienne et se prolonge en elle. La perception ne désigne plus seulement le fait d'une prise explicite sur le

¹ Tous deux publiés dans *Hors Sujet* (Levinas 1987).

monde, mais « le fond » du monde que cette prise suppose chaque fois : « La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux » (661). L'acte de perception suppose donc la généralité primordiale de toute perception — l'appartenance primordiale de chaque perception singulière au fond général de la perception. « Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité » (905). Et l'unité de la phénoménologie serait donc à trouver dans le fond général et anonyme de toute perception. En termes génétiques, la perception en sa généralité ne désigne plus l'association d'atomes préalables de données : la perception se précède elle-même, elle est à elle-même sa propre condition (676, 690). En termes statiques, la perception ne peut plus non plus être pensée comme une relation externe de causalité : c'est une « relation interne », le perçu et le percevant émergeant tous deux d'un même texte ou d'un même tissu.

Cette généralité ne désigne donc pas seulement l'universalité abstraite qui rassemblerait tout corps matériel sous l'identité idéale d'un genre. La généralité est déjà un « texte » ou un « tissu » dont la perception ne peut se déprendre pour l'embrasser — généralité du monde qui me précède en ma corporéité. Cette généralité ne désigne pas l'identité de la chose derrière les multiples esquisses, ni même l'identité du corps par-delà ses diverses parties et mouvements, mais l'identité même de la chose et du monde en-deçà de toute objectivation². C'est « la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective » (Merleau-Ponty 2010, 987). Cette solidarité est l'identité primordiale du sentir (729), l'épaisseur commune du sujet percevant et de l'objet perçu — leur corporéité. Comme la perception, le corps se dédouble pour venir désigner, à côté du corps actuel ou de mon propre corps vécu, la corporéité générale du corps habituel.

² « L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration » (Merleau-Ponty 2010, 872). C'est une seule identité qui se déploie donc, comme celle de la chose et comme celle du corps. Et cette identité qui relie la chose au monde, est la même que celle qui lie les parties de notre corps : « La chose et le monde me sont données avec les parties de mon corps, non par une 'géométrie naturelle' mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même » (893).

Comment puis-je percevoir des objets comme maniables, alors que je ne puis plus les manier ? Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'*on* peut manier, ait cessé d'être un *maniable pour moi* et soit devenu comme un *maniable en soi*. Corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel (761).

Comme l'écrit Renaud Barbaras à ce sujet : « Dire que le 'je' est son corps, c'est reconnaître qu'il ne cesse jamais d'être 'on' » (Barbaras, 1998, 117). La corporéité générale implique donc aussi bien mon corps que celui d'autrui qui, loin d'apparaître d'abord en son extériorité, apparaît comme le terme d'une « relation interne », « l'achèvement d'un système » (Merleau-Ponty, 2010, 1053).

1.2. De la généralité à la chair : identité générique et élémentale

« Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons » (Merleau-Ponty 2010, 1639). La première phrase de *Le visible et l'invisible* se réfère au « nous-mêmes » en lequel il fallait, dès les premières pages de la *Phénoménologie de la perception*, chercher l'unité de la phénoménologie. Et, comme Merleau-Ponty l'annonce d'emblée, tout s'obscurcit dès lors que nous cherchons le sens de ce « nous ». La notion de « généralité » et de corporéité générale préfigurent la notion de « chair », prenant naissance dès la parution de la *Phénoménologie de la perception*³ et développée par l'œuvre plus tardive de Merleau-Ponty — « Le philosophe et son ombre » et *Le visible et l'invisible*⁴. Du concept de « généralité » à celui de « chair », l'on peut néanmoins noter un double déplacement.

Un premier déplacement méthodologique tout d'abord. Si la réflexion radicalisée permet d'atteindre la généralité refoulée par la pensée

³ Voir notamment à ce sujet Saint-Aubert 2004.

⁴ Du point de vue qui nous intéresse, il n'y aurait donc pas de réelle rupture de la *Phénoménologie de la perception* à *Le visible et l'invisible*, mais un déplacement terminologique, ou comme le dit Barbaras, un « accomplissement » (Barbaras 1998, 124). Malgré l'absence de la notion de « chair » dans l'ouvrage de 1945, il y est déjà question d'un fond corporel de généralité. « Tout est déjà là dès la *Phénoménologie de la perception* » écrit Barbaras, bien que la terminologie n'y soit pas encore adaptée (183). Et inversement, la terminologie d'une phénoménologie de la perception n'est pas complètement abandonnée dans l'ouvrage posthume paru en 1964 — aucun réel progrès n'est accompli, regrette de nouveau Barbaras (2002, 19-25).

objective dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est la perception elle-même comme sentir qui, dans *Le visible et l'invisible*, dit son appartenance à la chair.

Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. (Merleau-Ponty 2010, 1741)

Il n'est pas ici question d'un acte qui se détache sur un champ, ni même d'un corps propre qui, dans sa déficience, révèle un fond de généralité, mais d'une perception qui emprunte ce qu'elle saisit à ce qu'elle est, à la chair dont elle est tout entière constituée. Le sujet et l'objet de la perception partagent donc une même chair. Si bien que, dans la perception, c'est la chair qui « par une sorte d'enroulement ou de redoublement » se perçoit elle-même. Ce n'est plus par une réflexion sur le corps propre que l'on comprend la corporéité générale qu'il suppose mais « c'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre » (Merleau-Ponty 1964, 299)⁵. Ce premier déplacement explique le glissement terminologique qui s'ensuit en partie, de la perception au sentir. Dès lors que l'on ne part plus de la perception comme vécu subjectif pour révéler ensuite son arrière-fond de généralité, ce qui s'arrache de la chair est ce sentir dont elle est la chair. Comme le dit déjà Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, le sentir est *l'épaisseur commune* du sujet percevant et de l'objet perçu (Merleau-Ponty 2010, 729). Si la perception fait encore, en ce sens, appel à la distinction du sujet et de l'objet, le sentir désigne leur identité charnelle. Et la perception est donc d'abord un sentir.

Le second déplacement méthodologique, de la généralité à la chair, concerne le caractère charnel de l'essence dans les derniers chapitres de *Le visible et l'invisible* — le passage de la généralité du corps à la

⁵ Comme l'écrit de nouveau Barbaras : « il ne s'agit plus de savoir comment la 'propriété' du corps peut ne pas en compromettre l'extériorité, mais bien de comprendre comment son extériorité, c'est-à-dire son appartenance au monde, peut donner lieu à une 'propriété' » (Barbaras 1998, 123).

corporéité du général. La chair n'est pas seulement l'identité du perçu et du percevant mais l'identité de l'essence et du fait (1742). L'identité du perçu et du percevant se comprend certes en un premier sens comme identité générique. Le corps est de la même famille que les choses qu'il voit. Corps parmi les corps, partie du monde comme les autres, j'appartiens à un même type et dessine un même style d'apparaître⁶. La généralité désigne donc d'abord l'identité ou la communauté de genre qui lie mon corps aux autres corps. Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre » parle du corps en général « que ce soit le mien ou celui d'autrui » : « La corporéité à laquelle appartient la chose primordiale est plutôt corporéité en général » (1283). Mais l'identité de la chair ne lui est pas conférée « d'en haut », par le biais d'une essence, transcendant ces corps qu'elle subsumerait sous un même genre. D'où la possibilité d'un passage de l'identité générique à l'identité élémentale. Ce n'est plus la corporéité qui est générale, c'est la généralité qui est charnelle. L'identité générique qui me lie au monde comme à autrui est l'identité concrète du sensible comme déploiement « synchronique » d'un seul et unique tissu. Conformément à la conception merleau-pontyenne de l'essence, à son indéfectible inhérence à l'expérience, cette identité est celle d'une seule texture qui se déploie à même la chair comme matière, comme « masse » ou comme « élément ». L'identité qui me lie au monde devient dès lors celle, « élémentale », d'un même « milieu », de ce que Merleau-Ponty nomme le « tissu serré du monde vrai ». Le percevant est fait du même tissu que le monde qu'il perçoit. C'est de cette épaisseur de la chair, seul et unique corps et milieu, qu'autrui et moi émergeons tous deux, comme d'une « généralité primordiale où nous sommes confondus » (1283).

Reste pourtant que l'on continue à distinguer le percevant du perçu et que pareille distinction est nécessaire à la perception. La perception suppose une déhiscence interne à la généralité par laquelle le sensible peut en venir à se sentir lui-même à travers moi. Soit que cette déhiscence première se noue en généralité — ce dont témoignent les concepts d'« enjambement » et d'« entrelacs » — soit qu'elle résulte du pli de l'identité — ce que décrivent les concepts de « dédoublement » et d'« enroulement ».

L'entrelacs se joue d'abord à même le corps propre. Notre corps, écrit Merleau-Ponty, « est un être à deux feuillets d'un côté chose parmi les

⁶ Merleau-Ponty 2010, 1768 : « Tous les corps de même type et de même style ».

choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche » (1762). Mais ces deux ordres ne cessent de s'entrelacer pour ne former qu'un seul et même corps. « Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un à l'autre » (1764). D'où la possibilité, pour moi qui voit, d'être visible à mon tour — principe de réversibilité de la chair qui me fait tour à tour visible et voyant, tangible et touchant. Chose parmi les choses, je suis donc tout à la fois senti(e) et sentant(e). Si bien qu'il n'est plus même possible, conclut Merleau-Ponty, de parler d'un corps à deux feuillets. Mieux vaut parler de cette « réversibilité » selon laquelle le corps est à la fois l'endroit et l'envers de lui-même, vécu de l'intérieur comme de l'extérieur, comme un seul et unique vêtement pourrait être porté en deux sens. Et, loin de se limiter à mon corps organique, la réversibilité s'étend bien plutôt à tous les autres corps, constituant l'identité différenciée de la chair universelle. Merleau-Ponty se demande « pourquoi la synergie n'existerait [...] pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun » (1767). C'est donc de synergie dont il est question ici entre mon corps et celui d'autrui, de la synergie de ces deux dimensions fondamentales du sensible que sont celles du sentant et du senti et qui se propage de mon propre corps à celui d'autrui, constituant l'identité même de la chair universelle. Mon corps et celui d'autrui sont donc aussi étroitement unis dans la chair du monde que mon corps l'est à lui-même. Notre corps, affirme Merleau-Ponty, n'est jamais qu'une « variante remarquable » de cette réversibilité : « Recouvrement et fission, identité et différence, elle fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne » (1767). Ou encore, « le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogénèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ces deux lèvres » (1761). Mon propre corps enjambe le monde en s'enjambant lui-même, dans un incessant mouvement d'entrelacement. Ainsi en va-t-il également du corps d'autrui auquel s'étend le principe de réversibilité. « Ma main droite — écrit Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre » — assistait à l'avènement du toucher actif dans ma main gauche. Ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi, quand je serre la main d'un autre homme ou quand seulement je la regarde » (1276). « La poignée de main aussi, est réversible » écrit encore Merleau-Ponty. Ou, comme l'écrit Levinas dans ce texte de 1983 consacré à l'intersubjectivité chez Merleau-Ponty : « La découverte du senti en tant que sentant s'étend au corps de l'autre sans avoir donné lieu à un raisonnement par analogie [...] la coprésence

de deux mains, due à leur appartenance au même corps, s'est étendue à autrui » (Levinas 1987, 137).

Mais, loin de constituer la chair en son unité, la possibilité d'enlacer le corps d'autrui la suppose déjà. Ce premier mouvement d'entrelacement est toujours sous-tendu par ces mouvements inverses « d'enroulement » ou de « dédoublement ». La possibilité même de l'entrelacs présuppose l'identité originaire de la chair — de cette seule et unique chair qui se dédouble ou s'enroule sur elle-même. « La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient à soi et convient à soi-même » (Merleau-Ponty 2010, 1771). La chair est donc d'abord le fait de ce seul et unique tissu qui, se repliant sur lui-même, crée de l'autre en son pli. C'est d'abord cette identité qui, se rapportant à elle-même, se différencie, et qui, se faisant, différencie le corps de lui-même, le dédoublant en ces deux dimensions fondamentales que sont celles du sentant et du senti. La chair est moins la relation de deux dimensions externes que « le rapport du visible à lui-même qui me traverse et me constitue en voyant » (1765). C'est donc de « l'enroulement du visible sur le visible », du dédoublement du visible s'enroulant sur lui-même, qu'émerge le voyant. Or « cet enroulement du visible sur le visible, écrit Merleau-Ponty, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien » (1765). C'est un « enroulement du visible et de l'universel » qui voit surgir, à même sa doublure, de la particularité (1742). Cette différenciation à même la chair qui s'enroule sur elle-même, n'est pas seulement celle qui distingue le corps senti du corps sentant, ni même celle qui distingue le corps sentant du monde lui-même, mais bien celle qui distingue mon corps de celui d'autrui. La distinction du moi et du monde comme du moi et d'autrui relève moins d'une séparation originaire que d'un « pli » de la chair — du pli de cette chair qui se considère elle-même lorsque je considère autrui. Plus donc que depuis la figure de l'entrelacs, c'est depuis cette figure de l'« enroulement » que l'intercorporéité doit être repensée : comme repli ou redoublement de la chair universelle. Ainsi seulement l'intercorporéité peut-elle être repensée au-delà de la rencontre externe de deux monades primordiales isolées, comme cette relation interne du sensible à lui-même. Le sensible est le « retour sur soi du visible » *via* nos corps entrelacés. Autrui et moi « sommes comme les mêmes organes d'une seule intercorporéité » (1277). C'est la chair identique qui se plie pour donner lieu au corps sentant et au corps senti et, à même les deux pôles de cette dualité, à mon corps et à celui d'autrui.

1.3. *De la chair à la jouissance*

L'essence, chez Levinas, ne désigne pas d'abord l'*eidōs*, mais le sens verbal du mot être. C'est ce procès d'identification de l'identique qui, dès *Totalité et infini*, constitue la sensibilité même et qui n'est pas sans rappeler dès lors la dimension synchronique de la chair merleau-pontyenne.

Dans le second chapitre de l'*Humanisme de l'autre homme*, c'est Merleau-Ponty qui guide l'analyse levinassienne de l'appartenance⁷. Dans la philosophie de Merleau-Ponty, écrit Levinas : « Le spectateur est acteur. La vision ne se réduit pas à l'accueil du spectacle ; simultanément elle opère au sein du spectacle qu'elle accueille » (Levinas 1972, 26). Et cette appartenance advient comme le fait même du corps : « Le corps est le fait que la pensée plonge dans le monde qu'elle pense » (28) — analyse largement développée par Levinas dans *Totalité et infini*. Le corps est affirmation de l'extériorité — de cette extériorité à laquelle il tient et dans laquelle il se tient. Le corps, écrit Levinas, est « tout le poids de la position » (Levinas 1961, 133). L'essence du corps est

d'*accomplir* ma position sur terre, c'est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d'ores et déjà, supportée par l'image même que je vois. Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la traction se trouve déjà conditionnée par la position [...] comme si un peintre s'apercevait qu'il descend du tableau qu'il est en train de peindre (134).

C'est en ces termes merleau-pontyens que Levinas pense alors le « milieu » qui, en son « épaisseur propre », abrite la vision. Ce milieu n'est autre dans un premier temps que la « terre », l'« élémental » ou « l'élément » (138). Et, plus que l'arrière-plan de ce qui est vu, au sens d'un horizon husserlien, c'est de la vision elle-même que l'élément se fait l'arrière-plan, ce qui la supporte et la sous-tend, comme si ma vision était « supportée par l'image même que je vois ». C'est donc par le corps que la vision trouve sa position, et qu'elle se révèle être intérieure

⁷ Comme l'écrit Robert Bernasconi à propos de la relation que Levinas entretient à la pensée de Merleau-Ponty : « Borrowing from the *Phenomenology of Perception*, Levinas rehearses both Merleau-Ponty's thesis that pure sensation corresponds to nothing in our experience [...] and his discussion of horizon as that which guarantees the identity of the object [...]. Drawing on *Signs*, Levinas adds the lesson Merleau-Ponty learned from Saussure, that 'it is the lateral relation of one sign to another which makes each of them significant'. That gives rise to the notion of a lateral universality that replaces the universality of Platonic Ideas » (Bernasconi 1990, 69).

à l'extériorité même qu'elle perçoit, comme si le peintre se voyait descendre de son propre tableau. Or, si l'appartenance inverse le voyant en visible ou le sentant en senti chez Merleau-Ponty, cette appartenance s'inverse, chez Levinas, en « jouissance » et en « possession ». C'est depuis cette position que s'accomplit la « jouissance » ou le « vivre de ». « Le corps n'est pas seulement ce qui baigne dans l'élément, écrit-il, mais ce qui demeure, c'est-à-dire habite et possède » (145). La jouissance, écrira Levinas dans *Autrement qu'être*, est un « plongeon dans les profondeurs de l'élément » (Levinas 1978, 104). C'est dans la mesure où j'appartiens au monde que le monde m'appartient à son tour. C'est dans la mesure où il nous possède que le monde peut être possédé par nous. Le « milieu » se fait « demeure », condition de toute autre intériorisation. L'intériorité au monde s'inverse en la possibilité de son intériorisation. Le monde dans la jouissance est avec moi dans une relation de double intériorisation. Le monde et moi sommes « l'un dans l'autre », écrit aussi Merleau-Ponty (2010, 1750).

Or cette double relation — d'appartenance et de possession — s'inscrit également chez Levinas dans un mouvement d'enroulement — de cet enroulement du sensible sur lui-même, embrassant sur son passage le monde senti et le moi sentant⁸. La jouissance est un mouvement vers soi du monde et du moi. L'appartenance est le retour du monde sur lui-même à travers le moi, et la possession, le retour du moi sur lui-même à travers le monde. Le monde s'enroule autour du moi : « Être-dans-l'élément [...] le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie » (Levinas 1961, 142). Et le moi se repaît du monde : « Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement [...]. C'est précisément en tant qu'"enroulement", en tant que mouvement vers soi, que se joue la jouissance » (123). La chair du sensible ne fait plus qu'un. La jouissance est l'enroulement du moi sur lui-même « assimilant l'autre dans son identité » ; elle est « singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi » (Levinas 1978, 116-120). C'est le « remous même du Même » qui s'accomplit de surmonter l'altérité (Levinas 1961, 119). D'où l'autre face, critique cette fois, de la référence levinassienne à Merleau-Ponty chez qui « l'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le

⁸ Ce, indépendamment de toute filiation historique. *Totalité et Infini* paraît en 1961, dernière année de rédaction de *Le visible et l'invisible* et année du décès de Merleau-Ponty.

monde n'a été qu'un retour à son île natale — une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre » (Levinas 1972, 40).

2. L'altérité du sensible : déhiscence et arrachement

2.1. *Généralité et altérité dans la Phénoménologie de la perception*

Dans l'œuvre de 1945, la généralité de la perception ne résout pas définitivement le problème de la perception d'autrui. Ce, pour deux raisons distinctes semble-t-il. Premièrement, l'impersonnalité du fond perceptif sur lequel se détache toute perception ne permet pas de rendre compte de la perception d'autrui en son altérité :

Mais est-ce bien autrui que nous obtenons ainsi ? Nous nivelons en somme le *Je* et le *Tu* dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître avec l'Ego, l'alter Ego ? (Merleau-Ponty 2010, 1056).

Autrui ne serait donc pas à confondre avec la généralité du corps habituel en lequel il se fond lui aussi — et c'est là, selon nous, l'argument essentiel. Mais cet argument semble fondu en un autre. Merleau-Ponty accuse aussitôt l'irréductible mienneté de la perception par-delà sa généralité. Le milieu de généralité qui précède mes perceptions ne les empêche pas d'être vécues par moi. L'impersonnalité peut bien précéder mes vécus, mais ces derniers n'en sont pas moins miens.

La généralité du corps ne nous fera pas comprendre comment le *Je* indéclinable peut s'aliéner au profit d'autrui, puisqu'elle est exactement compensée par cette autre généralité de ma subjectivité inaliénable (1059).

Mais n'est-ce pas différent d'affirmer, d'un côté, qu'autrui ne se laisse pas réduire au flux impersonnel du vécu et, de l'autre, que tout vécu est mien malgré sa généralité ? Si, d'un côté, l'on questionne l'altérité d'autrui par-delà sa coexistence primordiale, l'on questionne de l'autre la possibilité même de sa perception. Une fois la première objection réduite à la seconde, il est facile pour Merleau-Ponty de retomber sur son argumentation : autrui ne peut pas n'être pas perçu.

Il faut dire de l'expérience d'autrui ce que nous avons dit ailleurs de la réflexion : que son objet ne peut pas lui échapper absolument, puisque nous n'en avons notion que par elle. Il faut bien que la réflexion donne en quelque manière l'irréfléchi [...]. De même il faut bien que mon

expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible (1060).

Seulement, il s'agissait moins de questionner la possibilité de percevoir autrui comme autre corps — dès lors qu'il appartient à une corporéité générale — que la possibilité de le percevoir en son altérité, de le voir émerger du monde comme fond d'impersonnalité — dès lors que toute perception est perception d'une généralité. En rabattant la question sur celle de la pensée objective, Merleau-Ponty se donne les moyens d'y répondre. De même que la réflexion donne de l'irréfléchi, mon vécu personnel révèle ce qui l'excède et le précède.

Ce qui est donné et vrai initialement, c'est une réflexion ouverte sur l'irréfléchi, la reprise réflexive de l'irréfléchi — et de même c'est la tension de mon expérience vers un autre dont l'existence est incontestée à l'horizon de ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite. Entre les deux problèmes, il y a plus qu'une analogie vague, il s'agit ici et là de savoir comment je peux faire une pointe hors de moi-même et vivre l'irréfléchi comme tel (1060).

Deux possibles lectures subsistent alors : soit l'altérité se trouve être de nouveau noyée dans l'impersonnalité, soit l'impersonnalité du monde se trouve être elle-même investie d'altérité.

Comme toute autre perception, celle-ci affirme plus de chose qu'elle n'en saisit : quand je dis que je vois le cendrier et qu'il est là, je suppose achevé un développement de l'expérience qui irait à l'infini, j'engage tout un avenir perceptif. De même quand je dis que je connais quelqu'un ou que je l'aime, je vise au-delà de ses qualités un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui. C'est à ce prix qu'il y a pour nous des choses et des « autres », non par une illusion, mais par un acte violent qui est la perception même (1062).

Le prix auquel il y aurait donc perception d'autrui serait la violence de l'altérité susceptible de venir subitement contredire nos prédictions. Mais force est de constater que, si ce fond est inépuisable en principe et non seulement en fait, c'est moins de par la nature de l'altérité d'autrui que de par la nature même du fond — le cendrier pouvant, comme l'autre homme, venir déjouer le cours attendu de sa perception. Et, comme Levinas le dit explicitement en lisant « Le philosophe et son ombre », ce qui est irréductible à toute réduction chez Merleau-Ponty, ressort moins de son « étrangeté radicale », que d'une appartenance

immaîtrisable du « je pense » à la chair qui toujours le précède et qu'il est censé constituer (Levinas 1987, 133-134). L'irréductibilité de l'impersonnalité à l'objectivité résulte moins de son altérité que de son identité — moins d'une irréconciliable séparation que d'une indéfectible appartenance.

Deux déplacements apparaîtront alors dans « Le philosophe et son ombre » et *Le visible et l'invisible*. Si l'objection relative à l'altérité d'autrui s'efface et que cette dernière ne résiste plus à la généralité, c'est l'altérité en général — et non celle d'autrui — que l'on voit néanmoins s'immiscer à même la chair impersonnelle.

2.2. *Chair et altérité dans « Le philosophe et son ombre » et Le visible et l'invisible*

La chair dans *Le visible et l'invisible* n'est pas un tissu absolu et fermé sur lui-même, sans lacune ni fissure aucune. L'irréductible déhiscence qui se profile à même la chair est l'impossible coïncidence de la réversibilité. De cette réversibilité « toujours imminente et jamais réalisée en fait » (Merleau-Ponty 2010, 1772). Impossibilité de ce retour sur soi à laquelle la chair tend toujours. De mon corps sentant à mon corps senti, comme de mon corps à celui d'autrui, le recouvrement reste celui de l'incompatibilité. Subsiste irréductiblement, à même la chair, de l'« écart » ou du « bougé ». Cet écart au creux duquel de l'altérité peut être vue se loger — cette altérité qui toujours sépare mon corps de lui-même, du monde et d'autrui, interdisant au sensible de coïncider. « Le sensible — écrit Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre » — ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence » (1280). Or cette absence est bien, entre autre, celle d'autrui. « Un corps percevant que je vois, c'est aussi une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui » (1280). L'altérité d'autrui s'annonce ainsi à même la chair intercorporelle, comme l'absence du sensible à lui-même. Inhérente au sensible est la négativité. Comme l'a souligné Maldiney dans son article « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant » (1990) : « Il y a dans le concept merleau-pontyen du sensible, une fissure interne, — un fossé/écart qui est la distance nécessaire, profondeur ou différenciation qui permet la perception » (Maldiney 2007, 139). La perception n'est autre dès lors que ce fait paradoxal de percevoir comme extérieur ce

monde auquel j'appartiens, cet autre avec lequel je ne fais qu'un (Merleau-Ponty 2010, 1753, 1760). Si mon corps et celui d'autrui ne sont que les deux pans d'un même pli, jamais ces deux pans ne se rejoignent complètement.

Mais « l'intouchable ne ferme pas le contact » écrit encore Maldiney (2007, 139). Bien que ce mouvement infini de retour ne puisse jamais s'achever, bien que l'identité de la chair soit indéfiniment ouverte par cet irréductible écart, elle n'est pas par lui menacée. Dès lors que l'être ne s'extrait pas du néant, affirme Merleau-Ponty, il n'est pas menacé d'y retourner par la moindre forme de négativité. Si cet écart ne peut jamais être comblé, il ne peut pas non plus s'étendre à l'ensemble du sensible, jusqu'à risquer de le déchirer. C'est au sein d'un même monde qu'il y a du « bougé ». Cette différence n'est jamais que la différence d'une identité, et l'identité de la chair n'est jamais, comme l'écrit Renaud Barbaras, que l'identité de la différence et de l'identité (Barbaras 1998, 150). Non seulement l'altérité qui se déploie à même la chair n'est pas d'abord ni seulement celle d'autrui — celle d'une différence qui ne s'éprouverait que dans l'intercorporéité — mais elle reste qui plus est la différence d'une identité qui la comprend toujours et qui ne risque jamais d'être par elle déchirée⁹.

2.3. *L'autre de la chair dans Totalité et infini*

Si Levinas, dans *Totalité et infini*, pense la jouissance en termes merleau-pontyens, il n'insiste pas alors sur la négativité inhérente à l'enroulement du sensible ni, bien sûr, sur l'altérité qui s'ouvre en lui. C'est au-delà de la jouissance que se joue, dans l'ouvrage de 1961, la possibilité d'une non-coïncidence de laquelle s'ouvre une relation à l'altérité — au-delà même de la sensibilité. L'autre ne peut être réduit à ce « milieu » au sein duquel il apparaît — chair du monde merleau-pontyenne, terre de jouissance levinassienne. « Entre le moi et *ce dont il vit*, écrit Levinas, ne s'étend pas la distance absolue qui sépare le Même d'Autrui » (1961, 152). Chez Merleau-Ponty, « autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent ». Seulement, ajoute-t-il, son épiphanie

⁹ Sur l'absence d'un réel sens de l'altérité dans la dernière philosophie merleau-pontyenne de la chair, voir la lecture de Claude Lefort lors de sa présentation devant le Merleau-Ponty Circle à l'Université de Rhode Island le 18 septembre 1987 (Lefort 1990, 3-13).

« comporte une signifiante propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais, sans cette médiation signifie par lui-même » (Levinas 1972, 47). Ce n'est donc pas à partir du monde, comme entrelacé à sa chair, que se donne autrui mais « à partir d'une sphère absolument étrangère » (48). Et autrui est moins en cela cet autre « corps » entrelacé au mien, qu'il n'est un « visage » qui, se retirant de sa propre forme, se retire ainsi du monde et tranche, depuis cette extériorité, sur le déploiement synchronique de la chair identique. Comme visage, c'est au-delà du monde, au-delà de la chair et au-delà même de sa propre corporéité, qu'autrui signifie : « La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde » (48).

Si la sensibilité conçue comme jouissance dans *Totalité et infini* accomplit la séparation de l'intériorité depuis laquelle seulement pourra se jouer la relation à l'altérité (Levinas 1961, 119, 158), pareille séparation ne se joue pourtant pas au sein de la sensibilité. Accomplissant l'égoïsme de l'intériorité depuis laquelle je peux seul(e) « affronter » l'altérité (126), la sensibilité pose les jalons de son propre dépassement. Trancher sur la jouissance ou sur la complaisance en soi c'est, dans *Totalité et infini*, trancher sur la sensibilité, sur la corporéité, et s'interdire de penser la relation à autrui en ces termes charnels d'intercorporéité. Soit donc l'altérité est intégrée par Merleau-Ponty à la chair générale, soit elle en est radicalement exclue par Levinas — Levinas s'interdisant encore de penser l'autre comme le terme d'une « inter-corporéité » et de penser la chair au-delà de la jouissance, comme l'épreuve d'une absolue différence.

2.4. *Intercorporéité et séparation dans « De l'intersubjectivité » et « De la sensibilité »*

C'est une tout autre critique que Levinas adressera ensuite à Merleau-Ponty. Dans le texte de 1983 sur l'intersubjectivité, Levinas reconduit la conception merleau-pontyenne de l'intercorporéité à la tradition même qu'il entend dépasser. Aussi sensible soit-elle, la relation à autrui chez Merleau-Ponty ne cesse de se référer au théorétisme auquel elle prétend pourtant échapper, « comme l'ombre de ce à quoi elle se réfère » (Levinas 1987, 138). Ce, en ce qu'elle ne tend jamais qu'à assurer la possibilité de la coexistence ou de la communauté, par-delà toute

séparation. La relation intercorporelle à autrui serait tout entière construite sur le modèle de la connaissance qu'elle permet. La « 'gnose' du toucher » est assurée par l'identité de la chair. Ce n'est donc plus en sa dimension sensible ou charnelle que la relation à autrui instaurée par Merleau-Ponty doit être dépassée, mais en ce qu'elle continue à réduire la sensibilité au théorétisme auquel il prétend la soustraire, à la seule prémisse d'une attitude gnoséologique.

L'idée qu'une sensibilité puisse accéder à autrui autrement que par la 'gnose' du toucher, ou du voir — fussent-ils regard et contact de chair-à-chair — semble étrangère aux analyses phénoménologiques (Levinas 1987, 138).

C'est donc bien une *sensibilité* qui doit pouvoir accéder à autrui autrement que par la « 'gnose' du toucher » — une sensibilité qu'il s'agit dès lors de repenser au-delà de toute gnose, depuis la possibilité même de cet accès à l'altérité. Et, comme l'atteste déjà ce texte, repenser la relation charnelle à autrui en-deçà de la gnose du toucher, c'est la repenser en-deçà de toute communauté. Si l'intercorporéité se structure encore chez Merleau-Ponty « selon la communauté »¹⁰, Levinas se demande au contraire

si une telle « relation » — la relation éthique — ne s'impose pas à travers une *séparation radicale* entre les deux mains qui précisément n'appartiennent pas au même corps, ni à une hypothétique ou seulement métaphorique intercorporéité. C'est cette radicale séparation — et tout l'ordre éthique de la socialité — qui nous semble *signifiée* dans la nudité du visage éclairant la face de l'homme, mais aussi dans l'expressivité de tout son être sensible, même dans la main qu'on serre (139).

C'est donc à même l'expressivité de son être sensible — dans cette autre main que je serre et qui précisément n'est pas « mienne » — que l'altérité d'autrui peut signifier. Et c'est depuis cette signification que l'intercorporéité doit être repensée — moins comme la trame d'une identité que comme l'épreuve d'une séparation. De cette séparation radicale qui se joue moins cette fois entre l'intériorité de la chair du monde et l'extériorité métaphysique d'autrui, qu'à même cette chair, entre êtres-de-chair-et-de-sang. La poignée de main relève moins d'abord de la

¹⁰ « L'intersubjectivité — se constituant dans la sensibilité décrite à partir du 'toucher réfléchi' des mains qui se touchent — se structure selon la communauté entre le 'toucher' et l'«être-touché», 'acte commun du sentant et du senti'. Communauté qui s'affirme dans son accord autour de l'être : des choses et du monde » (Levinas 1987, 138).

« coïncidence » ou de la « synergie » de ma main et de celle d'autrui, que de la « différence » qui signifie dans la proximité du prochain. Comme l'écrit Levinas dans un autre texte de 1984 intitulé « De la sensibilité » et consacré lui aussi à « Le philosophe et son ombre », « le sens de l'intersubjectivité » n'est pas atteint « sous son régime de socialité tant qu'il est construit à l'image de l'unité reliant les deux mains » (151-152).

La poignée de main, est-elle une « prise de connaissance » et comme une coïncidence de deux pensées dans le savoir mutuel de l'une par l'autre ? N'est-elle pas dans la *différence* — proximité du prochain ? » (152)

C'est donc par-delà toute communauté — coexistence, coprésence ou compossibilité — que l'intercorporéité doit être repensée — depuis la *séparation* et la *différence* qui signifient dans la proximité.

2.5. *L'autre au-delà du genre et la chair déchirée dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

Penser l'intercorporéité au-delà de la communauté, c'est la penser tout d'abord au-delà d'une communauté de genre — au-delà donc de la première acception prêtée à l'identité de la chair comme identité générique. Pour signifier l'altérité, c'est au-delà d'une identité de genre que la chair doit être repensée, de même que le corps doit être repensé au-delà de cette généralité qui le lierait d'emblée à celui d'autrui. Loin donc d'être universelle, la chair du sensible chez Levinas est la chair même de l'unicité — de cette unicité qui fait exception à l'essence, conformément au projet même d'*Autrement qu'être*. La subjectivité conçue comme « exception » au règne de l'essence « remonte à la vulnérabilité du moi, à l'incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité » (Levinas 1978, 29-30). La sensibilité comme vulnérabilité défait l'identité du moi (31). Et c'est en sa sensibilité même que la subjectivité peut constituer cette « interruption de l'identité irréversible de l'essence » (29), c'est dans la sensibilité même qu'il y a « rupture de l'identité ». La sensibilité désigne alors la rupture de l'identité, d'abord comprise au sens de la généralité ou de l'universalité. L'essence dont il s'agit pour Levinas d'interrompre le règne, n'est certes pas d'abord conçue en termes d'« *eidos* », d'un « *eidos* » dont le genre chez Husserl dessine la région matérielle suprême. Levinas le rappelle dès la note préliminaire d'*Autrement qu'être*. Mais, comme il le dit également dans la préface à l'édition allemande de

Totalité et Infini, *Autrement qu'être* réussit à éviter « le langage ontologique — ou, plus exactement, eidétique — auquel *Totalité et infini* ne cesse de recourir » (Levinas 1961, II). C'est donc bien le langage éidétique qu'il s'agissait d'éviter afin de soustraire autrui à toute communauté de genre, suprême essence matérielle. La « rupture de l'identité » qu'accomplit la sensibilité, est bien pensée par Levinas en un premier sens, comme rupture de cette identité spécifique qui subsumerait nos corps et nos mains sous un seul et même genre commun, sous ce que Merleau-Ponty nomme la « généralité du corps ». Non que le prochain n'appartienne pas aussi au genre humain, ni à l'essence matérielle suprême qui lui prescrit son style d'apparaître semblable au mien, mais en ce qu'il se présente par-delà cette appartenante, « s'absolvant de toute essence, de tout genre, de toute ressemblance » (Levinas 1978, 137). « Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi qu'il me concerne. Il est précisément *autre* » (138). C'est moins en son genre commun qu'en sa « singularité exclusive » ou « extrême » que l'autre me concerne (138)¹¹. Loin d'être compris ou intégré à une communauté de genre, le corps d'autrui est « unique en son genre ». Ou, comme Levinas l'écrit dans son texte sur Merleau-Ponty intitulé « De la sensibilité » :

Autrui, qui à l'affection est unique et qui, de par cette unicité, n'est plus simple individu d'entre les individus, réunis dans un quelconque genre qui leur serait commun, l'unique qui précisément est autre à toute généralité, m'est lié socialement (Levinas 1987, 155).

Mais l'essence dont il s'agit d'intrrompre le règne ne signifie pas d'abord l'*eidos*. C'est — comme l'écrit Levinas dans la note préliminaire d'*Autrement qu'être* — « l'être différent de l'étant » (Levinas 1978, 9). Et, comme il l'écrit dans *De Dieu qui vient à l'idée*, l'« essence » désigne la geste de l'être — « l'évènement », le « processus » ou « l'acte du verbe être » (Levinas, 2004). Cette « geste » de l'être se comprend en partie au sens proprement phénoménologique de son « ex-position ». L'acte de l'être consiste à se montrer, à s'ex-poser. « L'essence de l'être équivaldrait à une *exposition* » (160). S'ex-poser, précise-t-il, signifie à la fois le fait de se poser et de se montrer. L'être apparaît. L'exposition

¹¹ Si la rupture de cette identité générique est peu thématisée par *Autrement qu'être*, c'est qu'elle est d'ores et déjà consommée, que ces analyses se situent en deçà du langage éidétique. Elle résonne encore néanmoins dans le concept même d'« unicité ».

renvoie, d'autre part, l'être à l'exhibition, à l'apparaître, au phénomène » (160). Ou, plus précisément, à ce que Levinas nomme dans *Autrement qu'être*, la « progressivité de la manifestation » (Levinas, 1978, 45). L'essence signifie ici l'identité au sens de la synchronie dans laquelle se déploie la phénoménalité. « Dans le sensible comme vécu, l'identité se montre, se fait phénomène, car dans le sensible comme vécu, s'entend et 'résonne' l'Essence » (63)¹². Comme chez Merleau-Ponty, l'essence générale n'est pas abstraite mais charnelle. C'est la chair du monde qui ne peut être interrompue par l'altérité, comme si « les bouts du fil coupé par la Parque se renouaient après la coupure » (20).

Tout se passe donc comme si « l'identité irréversible de l'essence » sur laquelle il s'agit de trancher désignait, à ce niveau proprement phénoménologique, la chair régénérante de Merleau-Ponty. Non plus seulement l'identité générique et abstraite de la chair universelle, mais l'identité concrète et synchronique de la chair, définie par Merleau-Ponty comme le « tissu serré du monde vrai ». Et c'est en ce sens également qu'il est possible de dire que la sensibilité « ne joue pas le jeu de l'essence ». Non seulement parce qu'elle ne subsume pas le corps d'autrui sous une même généralité, mais aussi parce qu'elle tranche sur le déploiement concret et synchronique de la phénoménalité.

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la sensibilité ne désigne plus la seule jouissance mais la souffrance même de son interruption. C'est à même la chair — profondeur de l'élément dans laquelle le moi se complaît en lui-même — que s'ouvre la possibilité d'un déchirement. La sensibilité devient « exposition à la blessure dans la jouissance » — la souffrance qui peut à tout moment venir interrompre la jouissance en sa complaisance comme en son isolement. « Passivité dans la dolence de la douleur pressentie, la sensibilité est vulnérabilité, la douleur venant interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'arracher à moi » (93-94).

La sensibilité désigne donc d'abord cet arrachement de soi à soi, ou du corps à lui-même. Non plus identité par-delà l'écart du corps sentant et du corps senti, mais « séparation » ou « dualité » du sentant et du senti en deçà de l'identité. Comme l'écrit Levinas en une référence explicite à Merleau-Ponty : « Non réduite, la sensibilité est dualité du sentant et du senti, séparation — et aussitôt union » (1978, 116). Ou encore : « Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent,

¹² « La phénoménalité — l'essence — se fait phénomène » (Levinas 1978, 74).

comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi, rien *de commun* » (137). Impossibilité donc de la réversibilité. La séparation originaire reste intacte en deçà du rassemblement de la chair, menaçant sans cesse de la déchirer. Et, pour se jouer à même le corps, la séparation radicale qui s'opère du senti au sentant est toujours déjà par et pour autrui. Par et pour cet autre corps auquel je suis noué avant de l'être au mien (123). « Nœud gordien du corps » écrit Levinas, impliquant la trame d'une intercorporéité tout aussi inextricable, quoique d'une toute autre nature que celle de Merleau-Ponty. Noué(e) au corps d'autrui « avant » de l'être au mien — et non dans le « en même temps » de la contemporanéité — je suis d'abord noué(e) à ce qui contribue à mon propre déchirement. Le contact avec autrui depuis lequel l'intercorporéité doit être repensée s'éprouve moins comme la trace d'une affinité ancestrale que comme celle d'un arrachement primordial — mais de cet arrachement auquel je suis noué(e) et qui me constitue en mon unicité, de cet arrachement auquel je suis voué(e) de même que je suis, en ma chair, toujours déjà voué(e) à autrui. Le nœud qui me lie d'emblée au corps d'autrui constitue donc moins ici le fil de l'identité synchronique de l'intercorporéité, qu'il ne signifie la séparation radicale qui, à même mon corps, me sépare toujours déjà de moi. Et l'intercorporéité désigne moins ici le fil synchronique d'une identité charnelle qui se maintient de subsumer les corps individuels, que la rupture diachronique de mon corps et de celui d'autrui qui gît à même la chair individuelle venant séparer mon corps de lui-même et le constituer en son unicité comme en la non-coïncidence d'une « identité dépareillée ». Non pas identité de la différence, mais *différence de l'identité*.

Conclusion

Relire la *Phénoménologie de la perception* à l'aune des textes merleau-pontyens et levinassiens qui lui ont succédé, et depuis l'axe problématique de la généralité et de l'altérité du sentir, c'est donc devoir la dépasser sans jamais cesser de la présupposer.

D'un point de vue historique tout d'abord, il existe une continuité interne à l'œuvre merleau-pontyenne — du concept de « généralité » à celui de « chair ». L'œuvre inachevée de 1961 présente sur ce point un accomplissement plus qu'un reniement. De même existe-t-il une continuité interne à l'histoire de la phénoménologie elle-même, quant aux conceptions de la sensibilité qui se trouvent développées de la

Phénoménologie de la perception à *Totalité et infini* — du concept d'« appartenance » à celui de « jouissance ».

Et, si la *Phénoménologie de la perception* se révèle être supposée par son propre dépassement, c'est d'un point de vue phénoménologique également. Si l'œuvre de 1945 échoue à expliciter une perception d'autrui qui ne le réduise pas à la généralité — et si les textes de 1959 et de 1961 radicalisent encore cette réduction — le sentir de l'altérité tel qu'il sera conçu par Levinas, s'ouvrira à même cette chair, telle qu'elle fut conçue par Merleau-Ponty. Ce que nous apprend l'opposition de Levinas à Merleau-Ponty sur le sentir d'autrui, c'est qu'elle suppose d'abord un commun accord quant au régime d'expérience qu'il interrompt. L'épreuve de l'altérité ne se joue pas chez Levinas entre un pôle égoïque séparé et un autre-objet, mais à même cette chair générale où je ne fais qu'un avec le monde — dont je viens et dont je me repais. De même ne s'agit-il plus dans *Autrement qu'être* de changer de régime pour rencontrer l'autre. L'interruption de la chair du monde n'est plus sortie de la chair — comme c'était encore le cas dans *Totalité et infini*. L'interruption de la chair s'éprouve au sein de la chair elle-même. C'est à même la trame synchronique du sentir que s'ouvre l'épreuve diachronique d'autrui. C'est à même l'histoire synchronique de la phénoménologie française que s'ouvre la rupture diachronique de Levinas et de Merleau-Ponty.

C'est donc à même la généralité de la chair que l'on éprouve l'altérité, et c'est depuis cette épreuve que la chair doit être repensée. La chair doit être repensée au-delà de la réversibilité merleau-pontyenne — au-delà de cette identité du corps propre et du corps d'autrui, enjambant l'écart qui sépare le sentant du senti — depuis l'épreuve même de son interruption. Réversible, la chair l'est alors en un tout autre sens. Non pas en ce qu'elle s'inverse en celle d'autrui avec qui je ne fais qu'un, mais en ce qu'elle se retourne sur elle-même pour mieux s'exposer à lui. Loin de constituer avec autrui une unique corporéité, la chair se trouve originairement dénudée, exposée à celle d'autrui. L'intercorporéité est moins l'entrelacement de nos chairs individuelles que « l'exposition d'une peau mise à nu » (1978, 83). « Le contact n'est pas ouverture sur l'être, mais exposition à l'être » (128). Retournement de la chair en cet envers qui n'a pas d'endroit derrière lequel se protéger. « *L'un s'expose à l'autre* comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe » (83). Et la chair qui s'expose ainsi, s'expose au-delà d'une blessure superficielle, au-delà même de la peau. Elle s'expose jusqu'aux « gémissement des entrailles » et jusqu'à la mort même.

« Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir » (84). Avec Sartre, Levinas parle de l'effraction d'autrui comme d'une hémorragie, à ceci près que cette hémorragie, pensée par Sartre comme « écoulement interne de l'univers » (Sartre 1943, 296) devient, chez Levinas, l'écoulement externe du corps lui-même : « Vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend sa nudité, exposant son exposition même » (Levinas 1978, 116). Le corps s'expose, expose sa propre exposition, sans aucun refuge derrière lequel se replier. La chair en laquelle seule peut signifier l'altérité, s'éprouve comme le lieu de notre vulnérabilité — comme la douleur d'une expropriation à même la jouissance d'une coappartenance.

FRS-FNRS – UCLouvain
Institut supérieur de philosophie
14 place Cardinal Mercier bte
B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
paulalorelle@hotmail.com

Paula LORELLE

Bibliographie

- BARBARAS, Renaud. 1998. *Le tournant de l'expérience. Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 1998.
- . 2002. « The Ambiguity of the Flesh », *Chiasmi International* 2002 (*Figures et fonds de la chair*) : 19-25.
- BERNASCONI, Robert. 1990. « One-Way Traffic : The Ontology of Deconolization and its Ethics », in *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson et Michael B. Smith. Evanston : Northwestern University Press, 77-80.
- LEFORT, Claude. 1990. « Flesh and Otherness », in *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson et Michael B. Smith. Evanston : Northwestern University Press, 3-13.
- LEVINAS, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. Paris : Biblio essais/Martinus Nijhoff.
- . 1972. *Humanisme de l'autre homme*. S. L. : Fata Morgana.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Biblio essais/Martinus Nijhoff.
- . 1987. *Hors sujet*. Paris : Biblio essais/Fata Morgana.
- . 2004. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- MALDINEY, Henri. 2007. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*. Paris : Gallimard.
- . 2010. *Œuvres*. Paris : Gallimard (Quarto).
- SAINT-AUBERT, Emmanuel de. 2004. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin.
- SARTRE, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.