

L'altérité de Merleau-Ponty à Lévinas

Olivier Samson*

Résumé

Dans ce texte, nous tentons de montrer qu'à partir de son traitement de l'altérité d'autrui, la philosophie de Lévinas peut être présentée comme le dépassement intérieur de la phénoménologie de Merleau-Ponty développée dans la Phénoménologie de la perception. Nous commençons par exposer la conception de l'altérité exposée dans la Phénoménologie en éclairant l'intersubjectivité corporelle au fondement de la socialité. Nous tentons ensuite d'en dégager les possibles fondements d'une éthique merleau-pontienne axée sur l'expression-responsive, éthique qui ferait preuve d'une considération importante envers l'altérité d'autrui. Puis, après avoir exploré les limites de cette conception, nous dégagons les concepts de trace et d'an-archie comme les points d'appui autorisant un dépassement intérieur de cette phénoménologie vers ce que Lévinas appelle l'éthique. Enfin, tout en présentant les grandes lignes de celle-ci grâce aux concepts clé de responsabilité et de substitution, nous tentons de mettre en relief un avantage qu'elle comporte eu égard à un problème rencontré par Merleau-Ponty en 1945.

Dans les textes « De l'intersubjectivité » et « De la sensibilité », publiés en 1987 dans *Hors sujet*, Lévinas proposait une lecture de la philosophie de Merleau-Ponty où il s'inscrivait explicitement en faux contre sa conception phénoménologique de l'altérité d'autrui. Depuis, les études comparatives ont parfois eu tendance à mettre l'accent sur la rupture lévinassienne avec la phénoménologie, masquant alors la possibilité de voir la

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université du Québec à Montréal).

philosophie de Lévinas surgir, comme un certain prolongement, du geste de Merleau-Ponty initié en 1945 dans la *Phénoménologie de la perception*. C'est à une telle démonstration que nous nous essaierons ici. D'un côté, cela nous permettra de mieux faire ressortir l'originalité de la conception merleau-pontienne de l'altérité et de l'autre côté, de mieux comprendre comment la pensée éthique lévinassienne survient comme une rupture intérieure à la tradition phénoménologique.

D'abord, nous exposerons la conception merleau-pontienne de l'altérité contenue dans l'œuvre de 1945, première version de la philosophie merleau-pontienne de l'altérité sur laquelle nous nous concentrerons exclusivement lors de notre discussion¹. Ensuite, nous tenterons de dégager les possibles fondements d'une éthique merleau-pontienne de l'expression créative-responsive, orientée par un respect profond de l'altérité. Puis, nous examinerons les limites inhérentes à cette conception. De celles-ci, nous verrons surgir la conception lévinassienne de l'altérité comme un prolongement opéré grâce à la thématique de l'*an-archie* et à la notion pivot de *trace*. Ce basculement de la phénoménologie vers l'éthique sera enfin présenté au moyen du

¹ Nous le faisons pour deux raisons. D'une part, l'espace alloué ne nous semblait permettre un approfondissement que d'une période de la pensée merleau-pontienne. D'autre part, nous nous concentrerons sur la *Phénoménologie de la perception* parce qu'elle représente (à nos yeux) une expression particulièrement aboutie de la tradition phénoménologique à laquelle répond autant la philosophie de Lévinas que la pensée ontologique du Merleau-Ponty d'après la *Phénoménologie*. Les recherches comparant la pensée lévinassienne à celle du dernier Merleau-Ponty, si elles sont très intéressantes et importantes, sont donc distinctes de l'objectif que nous nous fixons ici : situer le discours lévinassien vis-à-vis de la pensée *phénoménologique* du premier Merleau-Ponty, laquelle demeure par ailleurs très actuelle par l'influence qu'elle exerce sur les courants énoncivistes en philosophie de l'esprit et de la cognition. Ainsi, dans le cours de cet article, lorsque nous parlerons de « pensée » ou de « philosophie » merleau-pontienne, nous ne nous référerons qu'à la pensée phénoménologique du premier Merleau-Ponty.

traitement lévinassien de la notion de *proximité* et de la définition de la subjectivité comme *responsabilité* et *substitution*.

1. Merleau-Ponty : la phénoménologie à la recherche d'une socialité originaire

Dans le chapitre « Autrui et le monde humain » de la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty s'attaque au problème de la perception d'autrui, qu'il résume d'abord sous la forme du paradoxe qui se présente à la pensée objective dès qu'elle tente de se figurer une « conscience vue par le dehors² » : en fonction d'un partage dichotomique entre « en soi » et « pour soi » (ou « objets » et « sujet »), soit on reconnaît autrui comme faisant partie de l'en soi et alors on ne peut lui reconnaître un pour soi et une conscience, soit on reconnaît autrui comme étant du côté du pour soi et alors il ne pourra plus être l'*autre* de la conscience. Pour la pensée objective, l'*autre* de la conscience subjective est le *monde*, à l'intérieur duquel il est précisément impossible de percevoir une *autre conscience*. Or, à ce stade de la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty nous a déjà appris que le véritable sujet de la perception n'est pas une conscience désincarnée qui s'oppose au monde des objets, mais plutôt le corps lui-même, en tant qu'il n'est pas seulement un corps-objet (*Körper*) mais bien un corps propre (*Leib*). Celui-ci est primordialement vécu comme l'inhérence à un monde et comme l'articulation d'un comportement à travers les différents champs existentiels et perceptifs dans lesquels il se trouve jeté. Réciproquement, la conscience a été redéfinie comme conscience *perceptive*, sujet d'un comportement corporel et, en tant que telle, elle a perdu sa supposée transparence à elle-même pour devenir une existence incarnée dans une chair vivante qui la limite en même temps qu'elle l'ouvre sur un monde qui la dépasse. De ce point de vue, il devient parfaitement *possible* de penser une coexistence des consciences. Si le « moi qui perçoit n'a pas de privilège

² Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

particulier³ » et si la conscience ne survole pas l'entièreté de l'être, mais s'y trouve charnellement engagée de sorte qu'elle est l'ouverture à un monde qui la dépasse, l'existence d'un autre « moi », qui me dépasse tout en étant à mes côtés, n'est plus paradoxale.

Toutefois, cette ouverture d'une marge dans le monde perçu où autrui peut figurer ne nous dit rien de positif sur la perception d'autrui. Comment a-t-elle concrètement lieu ? Merleau-Ponty répond à cette question en étendant la redéfinition du corps propre au corps d'autrui : celui-ci n'est pas non plus un corps-objet faisant *signe* vers la conscience qui l'habite, mais est d'emblée une conscience corporelle, un comportement. Puisque ma conscience perceptive n'est pas constituante, mais habite un corps qui déploie des significations dans son interaction avec le monde et qu'inversement, le corps d'autrui par lequel je le perçois n'est pas non plus un corps-objet, mais un comportement aux prises avec le même monde se servant « de mes objets familiers⁴ », alors s'établit une « relation interne⁵ » entre nos deux corps, dans laquelle ils se complètent. C'est-à-dire que ma conscience perceptive-corporelle reconnaît la vie d'un autre corps car ses intentions viennent habiter immédiatement le mien de façon préconsciente. Cette co-appartenance au sein d'un même système corporel-comportemental permet alors d'éviter d'expliquer la perception d'autrui par un raisonnement par analogie, car le couplage vécu avec autrui n'est pas celui d'une conscience à une autre via l'*intermédiaire* du corps vécu, mais d'emblée celui de nos deux corps dans leur relation interne⁶.

³ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 405.

⁴ *Ibid.*, p. 406.

⁵ *Ibid.*

⁶ Merleau-Ponty radicalise ainsi l'idée husserlienne d'une compréhension corporelle d'autrui par aperception analogique se rapportant à mon propre corps, développée dans la 5^e Méditation cartésienne. Pour une analyse comparative détaillée à ce sujet, voir Lorelle, P. (2015), « L'intercorporité au-delà du "je peux" : Husserl, Merleau-Ponty et Levinas ».

S'établit ainsi une communication directe des perspectives, garantie par le fond d'un monde unique, accessible à travers une multiplicité de champs d'existence (comme le champ sensoriel ou le champ social). Ce monde unique, en plus d'être naturel, est aussi constitué de situations « culturelles » où autrui-humain est à même, par son interaction avec les objets culturels comme le langage, d'être perçu précisément comme humain.

Merleau-Ponty illustre cette conception de l'intersubjectivité corporelle préconsciente grâce à la description psychologique que Piaget fait du réalisme naïf de l'enfant : celui-ci n'a pas « la science des points de vue⁷ », les autres sont pour lui « des regards qui inspectent les choses » et qui « ont une existence presque matérielle⁸ ». Pour Merleau-Ponty, il faut donc, en deçà de l'antagonisme entre les consciences que les adultes éprouvent au quotidien, aller retrouver cette « coexistence paisible dans le monde de l'enfant⁹ » – cette vie préconsciente de mon corps qui lui permet de déployer une compréhension spontanée des intentions d'autrui et de se mouvoir avec lui au sein d'une « doxa originaire » par laquelle l'être du monde perçu se trouve affirmé comme accessible à une multiplicité de perspectives interchangeables – si l'on souhaite être en mesure d'expliquer à la fois la vie de l'enfant *et* celle de l'adulte, laquelle se construit par un découpage et une sédimentation progressive de sa perspective individuelle. On peut donc dire que l'intersubjectivité anonyme du corps propre est conçue par Merleau-Ponty comme une dimension originaire d'interaction entre le sujet percevant et l'altérité et que cette dimension lui permet de dissoudre le problème de la perception d'autrui. De la même façon que le corps propre de la conscience « n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté¹⁰ », autrui participe à

⁷ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 407.

⁸ *Ibid.*, p. 408.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

une même intersubjectivité corporelle, de telle sorte qu'il est rencontré de façon *latérale*¹¹.

Or, malgré cette découverte d'un principe de communication originaire avec autrui, Merleau-Ponty reconnaît que, *dans les faits*, la rencontre d'autrui constitue bel et bien un problème. En dissolvant simplement les différentes consciences dans une intersubjectivité corporelle collective, on risque d'effacer les perspectives en ce qu'elles ont d'unique et d'irréductible les unes par rapport aux autres. On n'expliquerait alors pas la perception d'un Tu par un Je, mais simplement d'un corps anonyme par un autre corps anonyme et il nous resterait encore à résoudre le problème d'autrui que rencontrent effectivement les adultes. Si ce problème demeure, c'est que l'incomplétude du sujet percevant, sa limitation due à son incarnation située, qui rendait *possible* l'existence d'autrui devant moi dans le monde comporte un deuxième corollaire : je ne peux jamais non plus faire un avec moi-même. Ma subjectivité ne peut jamais être actualisée et rassemblée entièrement devant les yeux de la conscience et de ceux d'autrui, de sorte que le sujet demeure à chaque instant inexorablement attaché à sa perspective individuelle, au « fond de sa subjectivité¹² ». Voilà la « vérité du solipsisme¹³ ». De plus, puisqu'il en va de même de l'existence d'autrui, nous ne pourrions jamais communiquer et nous comprendre entièrement : puisque la coexistence corporelle qui dissolvait le problème d'autrui est irrémédiablement « vécue par chacun¹⁴ », on doit s'attendre à faire l'expérience d'un décalage entre les consciences.

Merleau-Ponty résout néanmoins ce paradoxe en affirmant que si la communication corporelle et le solipsisme sont bel et bien issus de la même cause, le fait que le sujet est dépassé en

¹¹ Dastur, F. (2011), « The Question of the Other in French Phenomenology », p. 171.

¹² Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 409.

¹³ *Ibid.*, p. 413.

¹⁴ *Ibid.*, p. 410.

son sein même par l'altérité d'une vie anonyme coulant au gré du « temps naturel¹⁵ », alors on doit les comprendre comme les « deux moments d'un seul phénomène¹⁶ » : celui d'être *né* à un monde. D'un côté, je suis jeté dans des situations que je n'ai pas choisies. Mon corps me fait participer d'emblée à l'unité d'un tout qui fournit sa signification à mon existence, ce tout au sein duquel les corps des autres sont également donnés et grâce auquel le mien communique directement avec eux. De l'autre côté, c'est à *moi-même* que je suis donné à comprendre et cela explique que je possède toujours la possibilité de fuir une situation et de faire œuvre d'une certaine liberté dans l'actualisation de mes possibilités. Mais cette fuite n'étant toujours que vers *une autre situation*, ma liberté de négation du monde et des autres ne signifie pas l'extraction complète du monde et a donc toujours lieu sur le fond d'une relation possible. La socialité est alors ressaisie comme une dimension inéluctable de l'existence d'un être né, comparable au *Mitsein* heideggerien¹⁷ qui constituait l'ouverture irréductible du *Dasein* à la socialité. De cette façon, et pour le dire dans les termes de Heidegger, Merleau-Ponty comprend le paradoxe inhérent au *fait* de l'altérité d'autrui à partir de celui de la *facticité* de l'existence jetée : je suis à autrui de la même manière que je suis au monde et le problème d'autrui, comme le problème du monde, n'existe que pour un être-jeté dans un monde naturel et social.

En somme, par l'analyse de la perception d'autrui, Merleau-Ponty reconnaît deux dimensions à notre existence, celle d'un solipsisme irréductible et celle d'une rencontre corporelle avec autrui dont l'existence est tout autant affectée de ce solipsisme. Dans les faits, il y a donc une altérité radicale, car il y a bien un

¹⁵ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 399.

¹⁶ *Ibid.*, p. 412.

¹⁷ Dastur, F. (2011), « The Question of the Other in French Phenomenology », p. 171.

« solipsisme à plusieurs¹⁸ », mais je n’y accède perceptivement que par la relativisation de cette altérité au champ de coexistence corporelle qui me lie à elle. Ce qui fonde en principe la rencontre avec autrui demeure donc notre co-appartenance à la généralité du corps. Mais alors, une fois fondée la coexistence de principe des êtres nés, tout le problème ne réside-t-il pas dans la détermination du caractère précisément *relationnel* de mon expérience intersubjective avec autrui, c’est-à-dire de cette dimension de « séparation radicale¹⁹ » qui dynamise l’intersubjectivité corporelle et à travers laquelle surgit la perception d’autrui en tant que telle ? La théorisation d’une intersubjectivité corporelle qui nous lie en principe avec autrui n’empêche-t-elle pas de décrire cette dimension ? On peut répondre à ces questions en montrant comment, grâce à l’expressivité du corps, Merleau-Ponty ménage une rencontre authentique avec l’altérité d’autrui et comment est dès lors inscrite dans le creux de sa philosophie une certaine éthique de l’« expression créative-*responsive*²⁰ ».

2. Merleau-Ponty : une éthique de l’expression créative-responsive.

Pour faire honneur à la richesse de la pensée de Merleau-Ponty, il faut se rappeler que la corporéité par laquelle mon corps communique avec celui d’autrui n’est pas simplement l’avatar matérialiste d’une conscience absolue survolant le monde dans son omniprésence et que la socialité originnaire trouvée par la *Phénoménologie de la perception* n’est dès lors pas réductible à la fusion de moi et d’autrui « dans un réseau unique de conduites et dans un flux commun d’intentionalités²¹ ». Au contraire, nos corps se font

¹⁸ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 412.

¹⁹ Lévinas, E. (1987), « De l’intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », p. 151.

²⁰ Waldenfels, B. (1998), « Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty », p. 347-48.

²¹ Lyotard, J.-F. (1992), *La phénoménologie*, p. 82.

expression et deviennent chacun un « nœud de significations vivantes²² » qui nous surprend tous deux en nous apprenant ce que nous ne savions pas déjà.

En retournant à la théorie du « corps comme expression » exposée plus tôt dans la *Phénoménologie*²³, selon laquelle le corps propre incarne par la parole, le comportement ou le style, l'*existence même* d'une pensée ou d'un vécu psychique²⁴, on se souvient que l'acte d'expression correspond à l'actualisation d'un sens latent que mon corps est appelé à performer. Du point de vue de l'intersubjectivité originaire où le corps d'autrui et le mien communiquent spontanément, cela a pour conséquence d'engager d'emblée la pensée au sein d'une communication avec autrui, communication qui n'est pas une transaction d'informations spirituelles par le biais de signes matériels, mais une communication qui a l'allure du don et de l'exposition réciproque de la pensée par son incarnation dans la parole. L'intersubjectivité corporelle avec autrui comporte donc, en tant qu'elle se fait échange expressif, des voies où l'altérité radicale d'autrui – quoique imperceptible en tant que telle, car devant toujours passer par l'intermédiaire des objets langagiers et culturels communs – peut et doit toujours se faire sentir dans sa capacité à me surprendre et m'apprendre quelque chose. Dans l'expression d'autrui, m'apparaît toujours en négatif sa transcendance irréductible en tant que prise multiple sur moi et sur le monde. Il n'en tient alors qu'à moi d'effectuer la *reprise* du sens exprimé. Autrement dit, l'expression corporelle d'autrui interpelle et se saisit de mon corps. Comme le dirait Merleau-Ponty, elle ébauche alors en mon corps l'élan d'un acte, qu'il ne tient qu'à moi d'assumer et de prolonger consciemment en une *réponse*. C'est ainsi que dans le dialogue, « l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder²⁵ ».

Dans l'intersubjectivité corporelle se dégage donc une forme d'interdépendance éthique où moi et autrui pouvons nous compléter mutuellement à travers l'expression et la reprise²⁶. Une éthique

²² Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 177.

²³ *Ibid.*, p. 203-232.

²⁴ Dastur, F. (1998), « Le corps de la parole », p. 359.

²⁵ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 407.

²⁶ Bonan, R. (2003), « Le souci de l'autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ? », p. 321-323.

merleau-pontienne implicite s'esquisse alors autour de la responsabilité expressive face à d'autrui. De la même façon que le corps propre répond spontanément à la sollicitation des objets et du sensible²⁷ et que l'expression constitue l'acte assumé de réponse à cette sollicitation, on peut comprendre le corps propre comme mon engagement pré-conscient à répondre à ce qu'autrui m'exprime et à le rejoindre « généreusement dans ce que sa situation a de particulier²⁸ ». En outre, puisque son existence est « un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui²⁹ », ma responsabilité envers lui s'avère en principe infinie en ce qu'elle ne s'accomplit jamais une fois pour toute. Il me faut donc garder à l'esprit qu'il est toujours possible qu'autrui me surprenne. Cela signifie : s'ouvrir à la transformation continue qu'occasionne ma réponse à autrui. L'éthique implicite de la responsabilité envers autrui devient alors une « *ethic of mutual transformation*³⁰ ». En tant qu'elle se fait expression de réponse, l'intersubjectivité corporelle établissant la communication avec autrui est ainsi dynamisée par l'altérité.

En tenant compte de l'expressivité corporelle dans la conception merleau-pontienne du rapport à autrui, la réciprocité de la relation inter-corporelle apparaît non plus comme une assimilation de la perspective d'autrui à la mienne ou à une conscience omnisciente, mais comme une voie ouverte d'interaction qui fonde la possibilité même de répondre à autrui. C'est pourquoi, aux yeux de Merleau-Ponty, seule cette primauté de la conscience perceptive sur une conscience morale intellectuelle peut offrir un véritable « remède au scepticisme et au pessimisme³¹ ». Voilà comment une place de choix

²⁷ cf. Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 248 : « Ainsi un sensible qui va être senti pose à mon corps une sorte de problème confus. Il faut que je trouve l'attitude qui va lui donner le moyen de se déterminer et de devenir du bleu, il faut que je trouve la réponse à une question mal formulée ». Mais aussi : *Ibid.*, p. 81, 102-103, 161, 166, 169, 305, 417, 429.

²⁸ Merleau-Ponty, M. (1996), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 69.

²⁹ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

³⁰ Reynolds, J. (2002), « Merleau-Ponty, Levinas, and the Alterity of the Other », p. 73.

³¹ Merleau-Ponty, M. (1996), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 70.

est accordée à la transcendance et à l'altérité d'autrui dans la philosophie merleau-pontienne. Mais est-ce qu'une telle éthique implicite est satisfaisante ? Tout ce qu'il nous semble permis de conclure à propos de celle-ci, c'est que chaque style de vie, même s'il ne peut être jugé « nécessaire et suffisant³² » puisqu'il dépend d'une situation donnée, « s'impose des exigences spécifiques³³ » et contient un *ethos* envers lequel je dois, sinon répondre pleinement, du moins être à l'écoute.

3. Le primat du monde et les limites de la conception merleau-pontienne

Malgré cette considération généreuse de l'altérité par la philosophie merleau-pontienne des années 1940, il nous semble qu'elle se heurte à certaines limites découlant de la subordination de la relation de transcendance éthique vers l'altérité d'autrui à la relation de transcendance vers le monde – ou, en termes existentialistes, la « situation » et son sens. Pour comprendre ce primat du monde sur autrui, il faut d'abord voir la façon dont la coexistence avec un autrui transcendant est présentée comme *déoulant* de la transcendance du monde pour le sujet : le moi qui perçoit et le moi perçu d'autrui sont « des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, *en conséquence*, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre³⁴ ». La transcendance d'autrui étant resituée parmi toutes les transcurrences auxquelles me fait participer mon corps, la socialité se voit définie comme un « champ permanent³⁵ » parmi tous les autres auxquels mon corps ouvre, dont les champs sensoriels. Bien sûr, nos perspectives propres sur ce champ social demeurent uniques car elles ne peuvent s'y épuiser, mais il reste que moi et autrui n'entrons en contact qu'en tant que nous sommes nés *au même monde*, qu'en tant que nos perspectives « sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous

³² Waldenfels, B. (1998), « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », p. 347.

³³ *Ibid.*, 348.

³⁴ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 405 ; nous soulignons.

³⁵ *Ibid.*, p. 415.

participons comme sujets anonymes de la perception³⁶ ». À ce titre, Merleau-Ponty reconduit le primat du monde heideggerien : autrui est conçu comme un étant *intramondain*, uniquement perceptible à l'arrière-plan du monde. En quoi ce primat du monde limite-t-il l'éthique merleau-pontienne dégagée plus haut et sa reconnaissance de l'altérité d'autrui ?

Ce primat a d'abord pour conséquence d'orienter de façon « objective » la relation responsive avec autrui. Je dois certes respecter et m'ouvrir à autrui, mais ce respect signifie un glissement latéral vers lui afin de mieux épouser sa perspective *sur le monde*. Ce glissement est certes une réponse à un certain appel de l'autre, mais cet appel se réduit en dernière analyse à l'appel du monde, des choses et de l'être. Merleau-Ponty décrit ainsi ma réaction à la protestation d'autrui : « [je] me trompe sur autrui parce que je le vois de mon point de vue, mais je l'entends qui proteste et enfin j'ai l'idée d'autrui *comme d'un centre de perspectives*³⁷ ». Dans ce passage, on peut constater que la dimension proprement éthique du terme « protestation » est éclipsée alors que Merleau-Ponty conçoit le rapport à autrui comme un rapport à une autre *perspective* sur la situation commune. Même lors d'une discussion, acte social par excellence, ma réponse à autrui est présentée comme étant suscitée par « l'état de la discussion³⁸ » puisque nos propos « s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur³⁹ ». L'intersubjectivité où je rencontre autrui étant ainsi ultimement corrélée à l'unicité de la situation commune, il nous semble autorisé de dire qu'elle permet la rencontre d'une altérité d'abord « cognitive », où autrui est considéré comme un autre centre de perspectives sur le monde que nous partageons, permettant d'établir son objectivité et de mieux le connaître. Cette orientation « objective » de ma relation à autrui se traduit alors en une reconnaissance limitée du potentiel transformateur de l'expression responsive : l'apprentissage grâce à l'altérité d'autrui doit consister en l'ouverture d'une nouvelle perspective qui, bien qu'elle puisse faire éclater mon horizon habituel, devait en quelque sorte déjà faire partie de mon expérience à titre de possibilité. Comme le reconnaît

³⁶ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

³⁷ *Ibid.*, p. 389.

³⁸ *Ibid.*, p. 407.

³⁹ *Ibid.*

Dastur : « C'est en effet parce que je peux reprendre à mon compte le geste d'autrui que je peux le comprendre, ce qui implique que le spectacle qui m'est ainsi donné n'a pour moi de sens que s'il se rencontre avec des possibilités qui sont miennes et qu'il a précisément pour vertu d'éveiller⁴⁰ ». Si l'éthique merleau-pontienne de la transformation reconnaît l'altérité d'autrui en tant qu'autre perspective sur le monde, elle doit néanmoins culminer en une transformation de cette altérité en altérité relative, car elle implique que l'on puisse glisser dans la perspective de l'autre et annuler notre différence radicale pour en faire une différence qui ait un sens pour moi⁴¹.

Or, tant que la signification que m'adresse autrui est ainsi subordonnée au sens de la situation effective, sa protestation ne peut être entendue comme revendication éthique. Cela se manifeste lorsqu'on s'interroge sur la nature de la normativité à l'œuvre derrière la responsabilité du sujet merleau-pontien envers autrui. Les formulations employées dans la *Phénoménologie* (citées plus haut) suggèrent que cette responsabilité ne s'appuie ultimement pas sur un impératif éthique de répondre à la revendication d'autrui, mais qu'elle repose plutôt sur la normativité inhérente au mouvement perceptif du corps vécu : une normativité perceptive fondée sur l'atteinte d'un « équilibre⁴² » dynamique des significations vécues⁴³. Autrement dit, la *Phénoménologie de la perception* présente le sujet comme un sujet *perceptif* étant toujours à la recherche d'un « maximum de netteté⁴⁴ », point d'équilibre toujours précaire et menacé par les déséquilibres que les différents facteurs du milieu imposent au sujet. Cette caractérisation débouche en définitive sur la nécessité de considérer la perspective d'autrui davantage parce qu'il est un facteur de déséquilibre pour la perception que parce que le sujet devrait, en un sens éthique, répondre à l'appel d'autrui. Cela ne signifie pas qu'autrui n'ait pas de statut spécial : il peut, de façon insigne, venir rompre et redéfinir

⁴⁰ Dastur, F. (1998), « Le corps de la parole », p. 365.

⁴¹ Reynolds, J. (2002), « Merleau-Ponty, Levinas, and the Alterity of the Other », p. 74.

⁴² Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 179.

⁴³ Lajoie, C. (2017), « L'équilibre du sens : vers un concept phénoménologique de norme chez Maurice Merleau-Ponty », p. 33-39.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 290.

l'équilibre perceptif à atteindre en venant ajouter « une nouvelle couche de signification⁴⁵ » aux objets qui entourent le sujet perceptif – et c'est le mérite de Merleau-Ponty d'avoir pris en compte cet impact. Cela rend la réponse à autrui particulièrement importante pour un sujet percevant toujours en quête d'un « équilibre signifiant⁴⁶ ». Toutefois, en dernière analyse, on ne voit pas ce qui différencie en essence le déséquilibre suscité par l'intervention d'autrui de tout autre type d'imprévu dans la situation existentielle générale (tel celui que la mâture d'un bateau échoué sur une plage impose à ma perception qui la confondait d'abord avec les arbres de la forêt au loin⁴⁷). Cela explique que la violence reconnue par Merleau-Ponty à l'acte de perception est indifféremment attribuée à l'altérité imprévisible « des choses » et « des "autres"⁴⁸ ». Comme le résume Lévinas : pour le sujet décrit ici par Merleau-Ponty, « la socialité ne rompt pas l'ordre de la conscience autrement que ne la rompt le savoir⁴⁹ ».

On est alors en mesure de comprendre la critique lévinassienne de la structure cognitive de la conscience perceptive merleau-pontienne⁵⁰. En effet, c'est en tant qu'elle subordonne la relation avec autrui à la relation de savoir (fût-il préconscient) vis-à-vis de la situation commune dans laquelle nous nous insérons que la structure préthéorique d'intersubjectivité corporelle se réfère déjà, aux yeux de Lévinas, à la connaissance. Ultimement, notre communauté intersubjective s'affirme « dans son accord autour de l'être : des choses et du monde⁵¹ ». Aux yeux de Lévinas, Merleau-Ponty est alors voué à manquer que la socialité originaires entre moi et autrui est vécue comme une proximité éthique entre deux êtres radicalement séparés. Cette proximité est irréductible à la dimension sociale de l'existence de l'être-au-monde jeté, car cette seule dimension explique

⁴⁵ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

⁴⁶ Lajoie, C. (2017), « L'équilibre du sens : vers un concept phénoménologique de norme chez Maurice Merleau-Ponty », p. 37.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 415.

⁴⁹ Lévinas, E. (1987), « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », p. 151.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

au plus l'ouverture du champ du social et corrélativement la *possibilité de principe* de la coexistence au sein d'une situation commune. En plus d'affirmer ce simple fait d'une coexistence toujours possible entre moi et autrui, il faudrait donc s'atteler à décrire cette « tension⁵² » inéluctable vers autrui qui, comme le concède Merleau-Ponty lui-même, m'ouvre à autrui avant même qu'il ne me surprenne dans les faits. Dans les termes de Lévinas, on peut dire qu'il ne suffit pas à une réflexion fondamentale de poser un champ de coexistence avec autrui où sa différence peut être perçue comme telle, mais qu'il s'agit de remonter à la « non-in-différence⁵³ » qui vient ouvrir et tendre ce champ où la différence peut être perçue. Tandis que Merleau-Ponty admettait, en parlant du philosophe s'adonnant à la réflexion transcendante, que toute la réflexion se fait avec autrui en toile de fond et que la « subjectivité transcendante est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et [qu']à ce titre elle est une intersubjectivité⁵⁴ », Lévinas lui emboîte le pas en posant la question : pourquoi même le philosophe isolé *écrit-il* et révèle-t-il ses découvertes à autrui ? Qu'est-ce « qui est donc venu blesser le sujet pour qu'il expose ses pensées ou s'expose dans son Dire⁵⁵ » ? Bref, il semble que derrière la proximité définie comme « prise complète⁵⁶ » de mon corps sur le monde et inversement d'autrui sur moi via notre intersubjectivité corporelle, se signale une proximité comme « prise dans la fraternité » appelée « signifiante⁵⁷ ».

Mais comment chercher plus loin que Merleau-Ponty sans tomber dans un dualisme qui sépare l'au-delà transcendant de l'être et ainsi bifurquer vers un « point de vue qui est métaphysique et finalement axiologique⁵⁸ », comme l'affirme Barbaras à propos de la démarche lévinassienne ? Au demeurant, l'expérience de l'altérité radicale d'autrui est-elle même possible, dans la mesure où nous rencontrons

⁵² Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 413.

⁵³ Lévinas, E. (1987), « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », p. 153.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

⁵⁵ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 133.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 302.

⁵⁷ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 132.

⁵⁸ Barbaras, R. (2008), *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 294.

toujours autrui dans le monde⁵⁹ ? Il semblerait plutôt, selon Merleau-Ponty, qu'au sein de la vie, la moralité doit rester un problème constant : plutôt que de chercher à la fixer et de risquer ainsi de la corrompre, pourquoi ne pas la laisser jaillir des ambiguïtés de la vie perceptive ? Toutes ces questions nous appellent à montrer comment Lévinas n'opère pas simplement un remplacement extérieur de la phénoménologie par l'éthique, mais la voit plutôt sourdre de son intérieur même.

4. De Merleau-Ponty à Lévinas : l'expression comme trace de l'an-archie

Au sein de sa propre réflexion, Merleau-Ponty semble nous montrer la porte à son propre dépassement là où il associe la transcendance irréductible d'autrui à la transcendance du monde et du temps pour le sujet : de la même façon que « je ne puis penser ni le commencement ni la fin⁶⁰ » de ma vie, je ne puis « jamais vivre la présence d'autrui à lui-même⁶¹ ». Merleau-Ponty nous dit qu'en vertu de mon existence corporelle d'être-né, il y a un passé qui me transcende absolument et que je ne peux ressaisir par la mémoire – un passé qu'on peut dès lors qualifier d'*an-archique*, car d'avant tout commencement possible et d'avant tous les passés intégrables à mon « présent vivant ». Au surplus, cette transcendance est intimement liée, selon Merleau-Ponty lui-même⁶², à la transcendance d'autrui. Si le philosophe s'arrête, vers la fin du livre, à une définition du « vrai transcendantal » par la « vie ambiguë où se fait l'Ur-sprung [le jaillissement originel] des transcendances », en affirmant « qu'il n'y a rien à comprendre au-delà⁶³ », il faut se rappeler qu'en début de parcours, il assignait à la réflexion transcendantale la tâche de revenir à ce « fonds irréflecti qu'elle présuppose, dont elle profite et qui constitue pour elle comme *un passé originel, un passé qui n'a jamais été*

⁵⁹ Dastur, F. (2011), « The Question of the Other in French Phenomenology », p. 174.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 418.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² cf. *Ibid.*, p. 413 : « [e]ntre les deux problèmes, il y a plus qu'une analogie vague ».

⁶³ *Ibid.*, p. 419.

présent [et en ce sens : an-archique]⁶⁴ ». Ayant découvert, par ses descriptions phénoménologiques, que la transcendance du passé de la conscience perceptive était intimement liée à la transcendance d'autrui pour moi, Merleau-Ponty aurait pu tenter une description du « passé [de la conscience] qui n'a jamais été présent⁶⁵ » en allant directement puiser dans la façon dont autrui se signale à la conscience tout en lui échappant. Autrement dit, le signalement ambigu de l'altérité radicale d'autrui dans le présent de la conscience aurait pu servir de tremplin descriptif vers le passé an-archique que Merleau-Ponty voulait justement décrire. En suivant, en ce sens, le philosophe à la lettre, on en arrive à saisir la perception d'autrui non plus comme un problème, mais précisément comme l'occasion se présentant à l'intérieur de la phénoménologie pour prolonger ses efforts de réflexion. Mais entrerons-nous alors dans un simple approfondissement de la phénoménologie ou devons-nous opérer une certaine rupture depuis son intérieur ?

Cela se détermine quand on se demande comment le signalement ambigu de l'altérité d'autrui apparaît exactement dans la *Phénoménologie*. Il fait surface avec l'utilisation de la notion de *trace* : autrui se présenterait à moi comme « la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité⁶⁶ ». Comme nous l'avons vu plus haut (section II), cette trace expressive s'offre, pour Merleau-Ponty, à une compréhension qui passe par une sorte de *ré-effectuation*, ou de *reprise*, des intentions d'autrui. Par une telle forme de compréhension, cependant, il nous semble qu'on ne saisit pas dans son entièreté l'appréhension d'autrui indiquée par la phrase citée plus haut. En effet, cette phrase signifie que ma conscience d'autrui n'est pas que conscience de son expression immédiate, mais également conscience de son *retrait* permanent vis-à-vis de son expression. C'est dire qu'au sein même du phénomène de l'expression, se manifeste une certaine « antidatation⁶⁷ » qui renvoie à un « excès du signifié sur le

⁶⁴ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 280 ; nous soulignons.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 404.

⁶⁷ Waldenfels, B. (1998), « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », p. 342.

signifiant⁶⁸ », excès que Merleau-Ponty appelle ailleurs le « mystère de l'expression⁶⁹ ». Cet excès du signifié et ce retrait indépassable de la conscience d'autrui par rapport à son expression sont précisément ce qui exige l'utilisation de la notion de *trace*, laquelle connote l'absence dans la présence. En utilisant cette notion, Merleau-Ponty nous révèle ainsi que le sujet face à autrui ne vise pas seulement l'expression actuelle par laquelle il se révèle à moi, mais toujours aussi ce qui échappe *toujours déjà* à ma réflexion ré-effectuante par laquelle je peux le comprendre. Autrement dit, la notion de trace témoigne du fait que la conscience ressent toujours autrui comme une présence ambiguë suspendue à sa transcendance radicale. Or, pour prendre pleinement la mesure de la découverte phénoménologique d'une dimension de transcendance indépassable, il faut s'engager dans un type de description qui ne réduise pas la logique ambiguë de la *trace* au présent de la conscience. C'est ce que Lévinas s'efforcera à déployer grâce à son usage de la notion de *trace* : le *visage* d'autrui en tant que *trace* signale au sein même du phénomène une dia-chronie inéluctable, c'est-à-dire un « [r]etard irrécupérable⁷⁰ » qui se laisse sentir bien qu'il ne se *phénoménalise* pas comme tel. En bref, la signification d'autrui via « cet instrument expressif que l'on appelle un visage⁷¹ » renvoie toujours au mouvement déjà passé de signifiante ; mais puisque la phénoménologie ne peut comprendre ma réponse que comme une *reprise* ré-effectuante de la signification, il faut que je sois orienté vers cette signifiante par un autre type de responsabilité que celle dégagee plus tôt pour illustrer l'éthique merleau-pontienne.

En somme, la notion de *trace* – utilisée par Merleau-Ponty pour caractériser phénoménologiquement le visage d'autrui tel que saisi par la conscience perceptive – peut être vue comme le signalement ambigu « d'un passé pré-originel [et transcendant] dans le présent⁷² » et, en suivant l'exhortation de Merleau-Ponty lui-même à retourner à ce passé, on peut alors être orienté vers une interprétation de cette trace qui permette de décrire notre rapport à elle en des termes autres que strictement négatifs. Pour ce faire, il faut dépasser le discours

⁶⁸ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 447.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 141.

⁷¹ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

⁷² Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 23.

phénoménologique de l'intérieur et interpréter la trace du visage d'autrui non pas comme un simple phénomène, mais comme la « façon⁷³ » par laquelle l'infinie transcendance de l'altérité affleure dans le phénomène tout en s'y effaçant. On entre alors dans un nouveau régime de description en rupture par rapport à la phénoménologie du sujet perceptif, mais qui, comme nous venons de le montrer, sord des limites internes rencontrées par la description phénoménologique elle-même. Car en effet, si la transcendance d'autrui est bel et bien indiquée par la description de Merleau-Ponty, elle lui demeure pourtant inexplicable et paradoxale, car elle pense la relation avec autrui à partir d'une intersubjectivité corporelle qui, dans l'expression réciproque, suscite une réponse à autrui qui est une reprise ou une ré-effectuation *synchronisante* des intentions d'autrui. Or, ce que la *trace* nous signale, c'est précisément une « diachronie non-synchronisable dans la représentation⁷⁴ », à laquelle nous devons dès lors être lié par une proximité non-synchrone, toujours déjà passée – en un mot : anarchique. Pour décrire cette trace ainsi que le rapport que le sujet entretient avec elle, il s'agit donc de se tourner vers l'écho de ma réponse à autrui qui la précède toujours : « la réponse de ma responsabilité [qui] précède toujours la réponse que je donne⁷⁵ ». Nous soutenons ainsi que c'est de cette manière que Lévinas se sert des notions de *trace* et de *visage* comme d'un pivot servant à faire éclater la phénoménologie de l'intérieur.

5. Lévinas : rapport *an-archique* à l'altérité et basculement vers l'éthique

Entrons donc de plain-pied dans les descriptions lévinassiennes de la relation entre le sujet et le visage d'autrui comme trace, descriptions visant à réfléchir sur la dimension an-archique de la conscience (de soi et d'autrui) soulevée plus haut. La tension vers l'autre qu'éveille le « visage comme trace⁷⁶ » a donc été précisée par Lévinas comme *proximité anarchique* à l'altérité d'autrui. Cette proximité se laisse d'abord décrire comme *approche*. Dans la relation diachronique à

⁷³ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 141.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁵ Waldenfels, B. (2000), « La responsabilité », p. 275.

⁷⁶ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 150.

autrui, je tends vers un terme qui diffère d'une fin en ce que son impossibilité de coïncider avec moi vient de sa dérobadie perpétuelle à mon approche : « plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin⁷⁷ ». En termes merleau-pontiens, on pourrait dire : plus je tente de réeffectuer et de rejoindre de près l'existence étrangère d'autrui devant moi, plus la tâche se complexifie en raison du retard irrécupérable que j'accuse face à lui. Cette approche anarchique est tendue à la façon d'une caresse : « dans la caresse, ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était la trace de son propre retrait, langueur quérant encore, comme une absence, ce qui, cependant est, on ne peut plus, là⁷⁸ ». L'ambiguïté de cette tension, c'est donc qu'elle est une approche qui vit de la séparation, mais qui éprouve cette différence irréductible comme une non-indifférence, laquelle se laisse hyperboliser en une *obsession*.

En tant qu'obsession, la proximité anarchique est en outre une ouverture sans retour à l'altérité, c'est une tension irréversible qui témoigne d'une passivité absolue à l'égard d'autrui, d'avant la dualité entre passivité de l'affection « réelle » et activité de ma réponse réelle. S'il est vrai qu'en tant que j'ai perçu autrui, je devais déjà être tendu par la socialité vers l'autre, cela ne signifie pas seulement que j'ai été jeté dans un monde social que je n'ai pas choisi et qui m'oblige, lors de ma donation à moi-même, à être intentionnellement tendu vers autrui : cette passivité au sein de l'intentionnalité et de l'ouverture *sur* autrui suppose à son tour une affection primordiale par laquelle je fais l'épreuve d'une proximité non-indifférente et non-réciproque à l'égard d'Autrui⁷⁹. L'ouverture même du champ de la socialité – dans lequel la subjectivité « *can be posited as the locus of it's own manifestation*⁸⁰ » et peut donc éprouver la tension sociale comme réversible et réciproque – suppose une passivité absolue par laquelle j'étais toujours déjà assujetti à autrui. Voilà comment mon exposition à autrui constitue la face « positive » de son retrait anarchique dans la proximité.

⁷⁷ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 149.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁹ Thierry, Y. (2006), « Discussion avec l'ontologie (Lévinas et Merleau-Ponty) », p. 109.

⁸⁰ Vasseleu, C. (1998), *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, p. 77.

Ce renversement lévinassien correspond à un renversement de paradigme vis-à-vis de la compréhension du *sensible*. Puisque Merleau-Ponty pense à partir de la perception comme ouverture d'un monde et de l'être, la sensibilité est saisie comme champ primordial fournissant un accès perceptif à autrui⁸¹. Elle demeure ainsi pensée à partir de la « "gnose" du toucher, ou du voir⁸² ». C'est-à-dire qu'en pensant le corps propre comme une structure d'implication dans laquelle l'unité du toucher et de la vision est déjà réalisée, Merleau-Ponty fait de ces deux sens les champs d'une activité perceptive plus générale qui demeure conçue comme une sorte de vision générale, une « vision au sens figuré, dont la [vision au sens propre] n'est que le modèle ou l'emblème⁸³ », utilisant conjointement les sensations tactiles et visuelles dans sa domination active des champs perceptifs. De son côté, Lévinas cherche à repenser la sensibilité à partir de l'*exposition* et de la *vulnérabilité* propres au toucher. Dans le phénomène des mains touchante et touchée, ce qui l'intéresse n'est plus, comme chez Merleau-Ponty, la forme de savoir réflexif qui s'esquisse dans le fait que je puisse « reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante⁸⁴ ». Au contraire, dans ce phénomène se signale un contact pré-originel avec l'altérité où « le toucher et le touchant se séparant, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien *de commun*⁸⁵ ». Le fait extraordinaire se rapportant aux « sensations doubles » n'est-il donc pas plutôt que *ma propre main* puisse m'apparaître comme mon autre ? L'explication de ce fait requiert de comprendre la sensibilité à partir de l'exposition du toucher et de l'affection : avant l'exploration de son champ perceptif, ma main touchante s'expose absolument à accueillir l'altérité de ce qu'elle touchera, de sorte qu'elle est même disposée à recevoir les sensations de mon autre main comme provenant d'un corps étranger. En retrouvant cette affection originare au cœur de la subjectivité, on retrouve notre chair comme le non-lieu d'une passivité absolue. Or, si cette passivité précède toujours déjà l'apparaissant que peut décrire la

⁸¹ Thierry, Y. (2006), « Discussion avec l'ontologie (Lévinas et Merleau-Ponty) », p. 108.

⁸² Lévinas, « De l'intersubjectivité », p. 151.

⁸³ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 159.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁵ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 137.

phénoménologie, est-ce à dire que nous ne pouvons en parler que de façon négative ?

Si on cherche à en parler de façon positive, il nous faut emprunter, selon Lévinas, le langage de l'éthique. C'est alors que la passivité absolue de l'affection anarchique par autrui me renvoie à ma *responsabilité* envers lui. L'obsession à l'égard d'autrui se révèle comme une « assignation inassumable qui vient du prochain⁸⁶ », comme une mise en accusation infinie d'autrui et de tous. Au contraire de Heidegger qui interprète existentiellement l'« être-en-dette » (*Schuldigsein*) du *Dasein* comme la condition ontologique de possibilité de la faute morale⁸⁷, Lévinas assume pleinement la teneur éthique du retard irrécupérable se signalant dans le visage d'autrui, au point où il l'interprète comme une culpabilité envers lui. Dans la passivité absolue, Lévinas retrouve ainsi la « [m]ise en question la plus radicale qui soit⁸⁸ », qui me jette hors du lieu de la conscience en m'ordonnant d'assumer ma responsabilité infinie et mon « “endettement” *d'avant tout emprunt*⁸⁹ » envers Autrui.

L'interprétation éthique de la tension diachronique de la subjectivité vers les autres nous renvoie ainsi à une responsabilité infinie et irréversible qui signifie ultimement une *substitution*. Son infinité est différente de l'infinité asymptotique – propre à une approche infinie mais qui se rapprocherait toujours de plus en plus de son terme, car, comme l'*approche* décrite plus haut, la responsabilité pour autrui s'accroît à mesure qu'elle s'accomplit : « plus je suis juste – plus je suis coupable⁹⁰ ». Pour cette même raison, l'asymétrie, l'irréversibilité et l'exposition absolue à l'altérité que réunit la notion lévinassienne de responsabilité la font dépasser le jeu dialectique entre le même et l'autre. L'irréversibilité est alors interprétée comme celle du don désintéressé : ce n'est que vis-à-vis d'un endettement anarchique envers autrui que la responsabilité *pour* les autres et la non-indifférence à leur égard peuvent être *désintéressées* et caractérisées par la « gratuité totale⁹¹ ». De plus, sous l'idée de la responsabilité,

⁸⁶ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 146.

⁸⁷ Heidegger, M. (1987), *Être et temps*, p. 221-222.

⁸⁸ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 146-147.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁹¹ *Ibid.*, p. 154.

l'infinité de l'approche anarchique signifie que j'ai « toujours accompli un pas de plus vers lui », donc « que dans la responsabilité que nous avons l'un de l'autre, *moi* j'ai toujours une réponse de plus à tenir, à répondre de sa responsabilité même⁹² ». La responsabilité désintéressée se comprend alors comme une substitution : la responsabilité pour tous signifie que j'assume, au-delà de ma propre responsabilité, jusqu'à la faute d'autrui. C'est en ce sens que l'accusation du moi par autrui est comparable à une persécution où ma souffrance « "par autrui" est déjà "pour autrui"⁹³ », où le sujet est fait l'otage d'autrui. Bref, l'ordre d'autrui adressé au *moi* le jette hors de lui en le ramenant à une passivité absolue qui ne correspond pas à un repos ou à une paralysie, mais bien à un mouvement de récurrence en un *soi-même* où je me substitue à autrui par un transfert désintéressé. Mais cette passivité de la responsabilité-substitutive ne nous renvoie-t-elle pas à son tour vers une anonymité qui noie l'individualité dans la généralité formelle de la responsabilité de tous envers tous ? Ne signifie-t-elle pas une absorption complète et une aliénation dans la responsabilité pour l'autre ?

Si la substitution n'est pas une aliénation, c'est précisément parce que l'accusation infinie et anarchique des autres m'assigne une responsabilité « pour laquelle je suis *irremplaçable*⁹⁴ ». La présence de l'autre dans le même qui définit alors la subjectivité est à comprendre comme une « inspiration » dans laquelle la récurrence à soi porte le soi en deçà de soi de telle sorte qu'il s'absolve de lui-même⁹⁵ : voilà le trope par lequel l'individualité *absolue* est accomplie. On peut comprendre cette idée en référence à la « généralité de ma subjectivité inaliénable⁹⁶ » que Merleau-Ponty plaçait au cœur de la conscience perceptive. De la même manière que, pour ce dernier, une vie anonyme inépuisable – celle du « soi qui se touche avant les actes particuliers dans lesquels il perd contact avec lui-même⁹⁷ » – retient le sujet perceptif dans le fond de sa subjectivité et fonde alors l'irréductible unicité et solitude de la conscience, pour Lévinas, il y a

⁹² Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 134.

⁹³ *Ibid.*, p. 175-176.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 411.

⁹⁷ *Ibid.*

bel et bien un soi-même unique et irremplaçable derrière le moi. Or, toute la différence entre Merleau-Ponty et Lévinas réside dans la façon que chacun a de définir cette unicité du *soi*. Pour le premier, ce fond d'existence est défini comme une « présence de soi à soi⁹⁸ » qui précède jusqu'à ma perception d'autrui et qui vient alors s'adjoindre à ma communication corporelle anonyme avec lui pour composer un phénomène à double versant. Pour le second, ce qui définit l'« unicité du soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui⁹⁹ ». Comme chez Merleau-Ponty, mon individualité absolue et ma solitude existentielle ne signifient pas une simple identité, mais une passivité et un empiètement de l'autre sur le même. Elle est toutefois ici garantie par l'accusation infinie de tous qui m'assigne une responsabilité unique et irremplaçable en raison de laquelle je me substitue à tous et pour tous : « [l]e mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous¹⁰⁰ ». La prise d'otage de la substitution est ainsi pensée comme l'opération même de l'individuation absolue. La passivité absolue liée à la généralité de la vie du *soi* est alors déjà, pour Lévinas, une activité vers autrui, de sorte que mon individualité absolue ne se dote pas, comme chez Merleau-Ponty, d'un halo supplémentaire de généralité qui est celle de la socialité, mais elle est déjà substitution pour l'autre. C'est en ce sens que Lévinas radicalise l'idée merleau-pontienne selon laquelle solitude et communication sont « deux moments d'un seul phénomène¹⁰¹ » et montre, grâce à la notion de *substitution* désintéressée, que la vérité du solipsisme est en fait *rigoureusement la même* que celle de ma communication avec autrui. Le « double anonymat¹⁰² » du corps – celui de l'individualité absolue et celui de la généralité absolue du social – est *unique* aux yeux de l'éthique. C'est de cette manière que Lévinas réussit à renouer, par sa description de la relation à autrui, deux fils qui demeureraient séparés dans la phénoménologie de la perception merleau-pontienne.

⁹⁸ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*.

⁹⁹ Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 177.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 180-181.

¹⁰¹ Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, p. 412.

¹⁰² *Ibid.*, p. 512.

Conclusion

En résumé, dans la *Phénoménologie de la perception*, le recentrement de la conscience autour de la perception du corps propre permet de dissoudre le problème de la perception d'autrui en le repensant à partir de l'intersubjectivité corporelle. De celle-ci, on peut même dégager une éthique implicite qui, par la notion d'expression, accorde une valeur première à l'altérité d'autrui et à ma responsabilité à l'égard de la particularité de sa perspective sur notre situation commune. Toutefois, l'analyse lévinassienne du discours phénoménologique nous permet de montrer que cette conception de l'altérité repose ultimement sur le signalement ambigu de l'altérité radicale d'autrui dans le présent de la conscience et sur une non-indifférence pré-originaires à l'égard de cette altérité. Cela nous incite à dépasser la phénoménologie de l'intérieur pour tenter une description de la proximité anarchique avec autrui dans les termes éthiques de la responsabilité et de la substitution pour les autres. Cette description comporte l'avantage de nous permettre de résoudre les oppositions rencontrées par le discours phénoménologique et d'ainsi fonder le sens original de la relation de la subjectivité à l'altérité d'autrui.

Bibliographie

- Barbaras, R. (2008), Introduction à une phénoménologie de la vie, Paris, Vrin, 384 p.
- Bonan, R. (2003), « Le souci de l'autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ? », dans Barbaras, R. (dir.), *Chiasmi international V. Le réel et l'imaginaire*, Milano/Paris/Memphis/Manchester, Mimesis/Vrin/University of Memphis/Clinamen Press, p. 311-330.
- Dastur, F. (2011), « The Question of the Other in French Phenomenology », *Continental Philosophy Review*, vol. 44, p. 165-178.
- Dastur, F. (1998), « Le corps de la parole », dans Barbaras, R. (dir.), *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 349-368.
- Dillon, M. C. (1988), *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 306 p.

- Heidegger, M. (1987), *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authenticity, 356 p.
- Lajoie, C. (2017), « L'équilibre du sens : vers un concept phénoménologique de norme chez Maurice Merleau-Ponty » (mémoire de maîtrise), Université de Montréal, 119 p.
- Lévinas, E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie Générale Française/Livre de Poche, 287 p.
- Lévinas, E. (1987), *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 242 p.
- Lorelle, P. (2015), « L'intercorporéité au-delà du "je peux" : Husserl, Merleau-Ponty et Levinas », *Alter : Revue de phénoménologie*, vol. 23, p. 245-260.
- Liotard, J.-F. (1992), *La phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 128 p.
- Merleau-Ponty, M. (1996), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 105 p.
- Merleau-Ponty, M. (1976), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 531 p.
- Reynolds, J. (2002), « Merleau-Ponty, Levinas, and the Alterity of the Other », *Symposium*, vol. 6, n° 1, p. 63-78.
- Thierry, Y. (2006), « Discussion avec l'ontologie (Lévinas et Merleau-Ponty) », *Cités*, vol. 25, n° 1, p. 101-110.
- Vasseleu, C. (1998), *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London/New York, Routledge, 157 p.
- Waldenfels, B. (2000), « La responsabilité, » trad. S.-J. Arrien, dans Marion, J.-L. (dir.), *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 259-283.
- Waldenfels, B. (1998), « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty, » trad. A. Pernet, dans Barbaras, R. (dir.), *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 331-348.