

TAMÁS ULLMANN

---

## Métaphysique et transcendance chez Merleau-Ponty et Lévinas

Le problème de la métaphysique dans la phénoménologie post-husserlienne peut être présenté comme problème de la transcendance. La question en est: comment est-ce qu'il est possible de transcender la sphère d'immanence? Par l'intentionnalité de donation de sens comme chez Husserl? Ou par l'être-dans-le-monde ontologique comme chez Heidegger? Merleau-Ponty et Lévinas choisissent autres voies. La phénoménologie tardive de Merleau-Ponty réduit toute sorte de transcendance à une immanence universelle: c'est l'idée centrale de l'ontologie de la chair développée dans *Le visible et l'invisible*; tandis que Lévinas fait des efforts pour dépasser l'horizon traditionnellement métaphysique de la transcendance et radicalise le problème par l'idée de l'altérité éthique. Merleau-Ponty a développé une version ontologique de la phénoménologie basée sur le concept central de la chair, tandis que Lévinas a ouvert les dimensions éthiques de la phénoménologie en montrant que l'événement de la rencontre avec Autrui dépasse les cadres de l'épistémologie et de l'ontologie. Réversibilité chez Merleau-Ponty et altérité chez Lévinas: deux réponses diamétralement opposées aux questions classiques de la transcendance. Les thèses que je voudrais développer sont les suivantes: 1) Lévinas critique d'une façon indirecte l'idée de la réversibilité et il critique par là une tendance latente de la phénoménologie toute entière. 2) La pensée tardive de Merleau-Ponty radicalise d'une manière unique la phénoménologie et met à jour ses réserves cachées, elle recèle tout de même des problèmes philosophiques considérables. 3) C'est la critique lévinassienne sur l'idée de la réversibilité qui montre de la façon la plus claire la difficulté centrale de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Les deux philosophies ne signifient pas seulement deux voies différentes du "mouvement phénoménologique," leur relation semble être bien plus compliquée.

### *1. Ontologie et altérité*

Lévinas ne critique pas explicitement la phénoménologie merleau-pontienne. Il mentionne parfois le nom de Merleau-Ponty dans ses ouvrages et il publie relativement tard, en 1983 un article élogieux et assez général sur les mérites de

la phénoménologie de Merleau-Ponty.<sup>1</sup> Néanmoins sa philosophie offre plusieurs points de départ pour une telle critique. Tout d'abord on peut dire que dans la philosophie de Merleau-Ponty, surtout dans l'ontologie tardive, l'altérité de l'autre comme problème est négligée, ou, plus précisément, Merleau-Ponty semble réprimer le problème de l'altérité par l'idée universelle de la réversibilité. "Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* – écrit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* – parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair."<sup>2</sup> Et dans une note de travail nous pouvons lire: "Le chiasma au lieu du Pour Autrui: cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi-autrui, mais co-fonctionnement. Nous fonctionnons comme un corps unique."<sup>3</sup> Dans le contexte général du co-fonctionnement et de la visibilité anonyme, la différence entre moi et *alter ego* cesse d'être un problème décisif.<sup>4</sup>

On pourrait formuler les remarques critiques suivantes.<sup>5</sup> 1) Chez Merleau-Ponty c'est toujours la perception qui s'avère être la première dans une rencontre intersubjective. La question se pose donc si cette approche n'est pas trompeuse déjà à son point de départ, s'il n'est pas impossible de rendre compte de l'altérité de l'autre dans les termes de la perception? 2) L'ontologie basée sur le concept de la chair risque d'être bloquée au niveau d'un narcissisme universel. Le narcissisme signifie dans ce contexte que la chair du monde est conçue à l'analogie de ma propre chair. L'étrangeté de l'autre risque ainsi de se réduire à son être corporel et la différence radicale entre autrui et moi se transforme en une différence charnelle. 3) Même si l'ontologie élaborée dans *Le visible et l'invisible* radicalise clairement la description phénoménologique, le caractère anonyme de la perception tend à priver l'autre de son caractère personnel. Si les différences fondamentales sont toutes réduites à l'anonymat de l'être et au co-fonctionnement au sein de la chair, alors la différence entre moi et autrui se résout en un milieu homogène.

La primauté de la perception, le narcissisme implicite de l'ontologie et le caractère impersonnel de la perception indiquent les problèmes évidents du point

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*. In: *Hors sujet*. Paris, Fata Morgana, 1987, 131-140.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964. pp. 187-188.

<sup>3</sup> *ibid.*, 268.

<sup>4</sup> La relativisation de la différence entre l'ego et l'alter ego ne se présente pas seulement dans l'ontologie inachevée de l'ouvrage tardif. Nous trouvons la même tendance déjà dans les analyses de la *Phénoménologie de la perception*. "Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté." Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, 403.

<sup>5</sup> Claude Lefort a été le premier à formuler la critique, selon laquelle l'ontologie de Merleau-Ponty ne donne pas de place à l'altérité de l'autre. Cf. C. Lefort, *Flesh and Otherness*. In: G. A. Johnson–M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 1990, 3-13.

de vue de l'altérité de l'autre.<sup>6</sup> Cette sorte de critique est motivée tout de même par l'idée de l'altérité *éthique*. Nous pouvons donc dire que l'altérité radicale de l'autre, qui sert de base pour une éthique fondamentale, ne fait pas partie de l'horizon conceptuel de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Nous pouvons dire cela, même s'il formule parfois des doutes concernant sa solution du problème de l'intersubjectivité. Dans la *Phénoménologie de la perception* nous trouvons cette phrase étonnante: "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?"<sup>7</sup> Même si cette question exprime avant tout une attitude critique envers les théories qui essaient de limiter le solipsisme du dehors par une solution métaphysique ou psychologique, elle touche en même temps le coeur de l'approche merleau-pontienne. Il s'agit de l'expression d'une doute, pour laquelle Merleau-Ponty ne trouvera jamais une solution rassurante.

A ce point deux voies se dessinent clairement pour une analyse comparative: on pourrait parler – à partir de Lévinas – de la neutralité éthique de l'ontologie merleau-pontienne. D'autre part, on pourrait également parler – à partir de Merleau-Ponty – d'un certain rigorisme de la philosophie de Lévinas, centrée sur l'événement traumatique de la rencontre avec autrui. Je dis "rigorisme," parce qu'on a souvent l'impression que chez Lévinas il n'y a ni joie dans la rencontre, ni amour personnel, ni harmonie heureuse dans les relations humaines. Ce sont deux voies possibles d'une analyse comparative.

Néanmoins je voudrais choisir une troisième voie pour la comparaison.<sup>8</sup> Au lieu de choisir le problème de l'altérité éthique pour point de départ, je voudrais parler de la différence entre ces deux phénoménologies post-husserliennes à partir d'un autre problème.

En général on accentue que le concept de l'intentionnalité (Husserl) et celui de la phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty) ne sont pas suffisants et entièrement satisfaisants pour la description de l'altérité de l'autre. Néanmoins si on ne se concentre plus sur le rapport éthique, mais plutôt et très généralement sur le processus de l'expérience (comment apparaissent-elles la signification, l'identité et l'objectivité dans le processus sensible de l'expérience?) alors on peut renverser

.....  
<sup>6</sup> Voir le débat autour de l'article critique de Claude Lefort. Les auteurs en faveur de l'ontologie de Merleau-Ponty disent qu'il dépasse avec succès le contexte de la subjectivité, dans lequel le problème de l'intersubjectivité surgit en général. (Par exemple G. B. Madison, *Flesh and Otherness*. In: G. A. Johnson – M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, op. cit., 27-35.) Selon l'argumentation des auteurs critiques Merleau-Ponty a clairement échoué dans la description de l'altérité. (Par exemple S. Watson, *On How We Are to and How We Are not to Return to the Things Themselves*. In: G. A. Johnson – M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, op. cit., 45-51.)

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 408.

<sup>8</sup> Les analyses comparatives se concentrent surtout sur le problème de l'altérité éthique. Par exemple T. W. Bush, *Ethics and Ontology: Lévinas and Merleau-Ponty*. In: *Continental Philosophical Review*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, 195-202.

l'ordre des questions. Même la perception, le contact élémentaire avec le monde peut être conçue, peut-être, d'une façon nouvelle, si le phénoménologue l'approche à partir de l'altérité. Plus simplement: ce n'est pas seulement la neutralité éthique chez Merleau-Ponty qui peut être critiquée sur la base de la phénoménologie de l'altérité, mais également la description du processus de la perception, c'est-à-dire la description qui est censée pouvoir rendre compte de la perception sensible, de la reconnaissance, de l'expression langagière et finalement de la pensée en général. Signification, identité, objectivité: trois termes centraux d'un schématisme phénoménologique que nous pouvons, peut être, voir d'une façon nouvelle, si nous approchons la philosophie de Merleau-Ponty à partir du problème de l'altérité.

## 2. *Corrélation et réversibilité*

Tout d'abord je voudrais formuler une thèse double: l'idée de la réversibilité, ce concept central de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty, provient de l'idée de la corrélation. La réversibilité est, en d'autres termes, la conséquence logique de la radicalisation d'une idée fondamentale de Husserl: celle de la corrélation.

Les analyses de Merleau-Ponty essaient de dépasser l'horizon trop étroit de la conscience transcendantale et surtout l'opposition sujet-objet. Selon l'ontologie du dernier Merleau-Ponty la chair du monde et la chair de mon corps ne sont pas simplement similaires, mais proviennent du même élément ontologique. Quant à la perception incarnée on peut parler d'une certaine "parenté ontologique avec le monde:"<sup>9</sup> le monde n'est pas seulement autour de moi, mais je suis fait de la même texture que le monde. L'opposition sujet-objet, l'opposition je-monde et l'opposition fait-essence sont dépassées à la fois, avec le même geste philosophique radical. Cette tendance à dépasser les oppositions classiques signifie le pivot de la nouvelle ontologie. "Fait et essence ne peuvent plus être distingués [...], parce que l'Être n'étant plus *devant moi*, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être."<sup>10</sup> En essayant de dépasser les oppositions et les dualités trompeuses (sujet-objet, fait-essence, réfléchi-irréfléchi, conscient-inconscient, esprit-corps, etc.) Merleau-Ponty arrive à un niveau ontologique où les pôles opposés se révèlent être du même tissu, de la même texture, du même épaisseur, du même "élément." Comme il dit, l'Être n'est pas devant moi, mais m'entoure, me traverse. Le modèle de cette unité est sans doute le parallèle entre la chair de mon corps et la chair du monde. Tout parallèle se base sur ce parallèle fondamental et tout parallèle montre la structure de la *réversibilité*. L'exemple fondamentale de cette dernière est le corps touchant-touché, le corps qui est à la fois sujet et objet pour lui-même et qui est ainsi au-delà de l'opposition

<sup>9</sup> Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Millon, 1991, 183.

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 153-154.

fondamentale entre le sujet et l'objet. La réversibilité est pour Merleau-Ponty un "phénomène fondamental,"<sup>11</sup> elle "définit la chair,"<sup>12</sup> et elle est "vérité ultime."<sup>13</sup> La réversibilité, en tant qu'elle exprime la co-appartenance et la co-implication de toutes modes d'être au sein d'un milieu englobant, semble organiser et structurer l'ontologie toute entière de la chair.

L'idée de la réversibilité rend possible une pensée asubjective vis-à-vis des philosophies transcendantales et ouvre la dimension dynamique de la genèse du sens vis-à-vis des ontologies statique ou naturalisantes – ces résultats sont sans doute les mérites de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. Cependant l'idée de la réversibilité, par sa propre structure, tend à homogénéiser, c'est-à-dire tend à transformer les différences de nature en différences graduelles. L'idée de l'échange chiasmatique entre moi et autrui, entre moi et le monde non seulement libère la pensée des illusions métaphysiques, mais à la fois estompe les contours de ces différences.

Même si Merleau-Ponty élabore une phénoménologie apparemment très différente de celle de Husserl, on peut tout de même dire qu'il réalise une tendance déjà présente d'une façon latente chez Husserl, surtout dans sa phénoménologie génétique. C'est pourquoi on peut dire que la pensée de la réversibilité est l'héritière de l'idée de la corrélation. Comme nous savons, l'idée de la corrélation est au moins aussi fondamentale pour Husserl que celle de l'intentionnalité : "La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet de l'expérience et de ses modes de donné (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environs l'année 1898) me frappa si profondément que depuis, le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel."<sup>14</sup> Il s'agit de la corrélation du monde et de ses modes subjectifs de donnée qui est l'idée fondamentale de l'intentionnalité et de la constitution.

Si l'on suit jusqu'au bout les conséquences de l'idée de la corrélation et en même temps on essaye de la libérer du moi centré et de la structure éidétique, alors une nouvelle idée prend forme devant nos yeux: celle de la réversibilité. La réversibilité semble être une corrélation entre le monde et les modes subjectifs de donné, mais cette fois sans sujet et sans structure éidétique. La radicalisation de l'idée profonde de la corrélation mène la phénoménologie à une corrélation non centrée, à une corrélation sans règle, à une corrélation – disons – "ouverte." Cette corrélation sans sujet transcendantal, sans objet séparé et sans structure éidétique est ce que Merleau-Ponty caractérise par le concept de la réversibilité. L'idée de la corrélation "ouverte" comme réversibilité est la base du tournant ontologique, c'est elle qui

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 203.

<sup>12</sup> Ibid., 189.

<sup>13</sup> Ibid., 204.

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Gallimard, 1976, 189.

rend possible les nouveaux concept: ceux de la chair, de l'élément, du sens sauvage, de la dimensionnalité, du chiasma, etc.

Lévinas, cependant, rejette toutes les deux formes de cette idée: il critique et l'idée husserlienne de la corrélation, et l'idée merleau-pontienne de la réversibilité, et sa critique révèle une tendance latente de la pensée phénoménologique.

### 3. *L'anarchie du spectacle*

Lévinas exprime le danger de l'attitude phénoménologique par la figure mythique de Gyges: il voit tout sans être visible. Il voit ceux qui le regardent sans le voir et il sait qu'il n'est pas vu. La position de Gyges est celle d'un être seul au monde, d'un être enfermé dans le solipsisme, d'un être "pour qui le monde est un spectacle."<sup>15</sup> La méthode phénoménologique exige la contemplation solitaire, cependant, pour une vision dans la solitude méthodologique, il est inévitable que le monde devienne pur spectacle. C'est ainsi que le monde qui m'entoure et les êtants dans ce monde perdent leur réalité. Lévinas décrit plusieurs formes de la perte de réalité et offre par cela un point de départ spécifique pour la critique de la réversibilité.

1. *Anarchie du spectacle*. L'approfondissement du regard phénoménologique découvre des apparences derrière les apparences et ainsi de suite: au lieu de repérer des points d'appui sur lesquels l'analyse phénoménologique pourrait se baser, le phénoménologue ne trouve que des gouffres des apparences. Le regard phénoménologique – surtout dans la phénoménologie génétique – découvre en fin de compte le mouvement du schématisme transcendantale, il révèle comment les choses apparaissent pour la conscience et comment l'activité et la passivité synthétiques de la conscience participent à la totalité de cette apparence. En approfondissant la contemplation phénoménologique il devient clair que le dynamisme de l'apparence, le processus génétique de l'apparaître, c'est-à-dire le schématisme transcendantal n'a ni de composants stables ni de règle universelle. C'est l'enseignement que l'on peut tirer du développement de la phénoménologie génétique depuis Husserl jusqu'à Merleau-Ponty et aux phénoménologues contemporains. Or, la radicalisation du regard phénoménologique signifie pour Lévinas un problème profond: le monde comme spectacle dynamique perd son principe d'objectivité. Comme il écrit: un monde silencieux "serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel. Le *phénomène* se dégraderait [...] en *apparence* et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque [...]"<sup>16</sup> Ce qui semble être un composant fixe à un certain niveau de la constitution, peut très bien se révéler comme un processus dynamique à un niveau plus profond et ainsi de suite. Tout devient équivoque, ambigu, volatil, c'est-à-dire

<sup>15</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*. Editions Livre de Poche, Kluwer, 1994, 90.

<sup>16</sup> Ibid., 90.

tout se résout en apparence momentanée. Comme si la conscience regardait en un gouffre et éprouvait le vertige. C'est l'expérience que Lévinas appelle "anarchie du spectacle,"<sup>17</sup> l'état de conscience auquel la pratique phénoménologique mène presque nécessairement en suivant l'idée profonde et à la fois trompeuse de la corrélation.

Selon Lévinas l'ambiguïté de l'apparence est la conséquence logique de l'attitude phénoménologique et il s'agit d'un danger réel qui menace la phénoménologie toute entière. On ne peut pas sauver la phénoménologie de l'anarchie du spectacle à l'aide des généralités transcendentales ou ontologiques, seulement et uniquement à l'aide de l'idée de l'altérité. C'est uniquement autrui et la parole d'autrui qui retient la conscience du vertige des apparitions. "L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, présentation d'autrui à moi, événement originel de la signification."<sup>18</sup> En d'autres termes, ce n'est que grâce à autrui et la parole d'autrui que l'anarchie du spectacle cesse d'être anarchique et commence à prendre forme. C'est ainsi que Lévinas arrive à une thèse, par laquelle il critique et dépasse toute phénoménologie basée sur l'idée de la corrélation: "Autrui est principe du phénomène."<sup>19</sup> Autrui n'est donc pas l'un des phénomènes qui m'apparaissent, mais il est le principe même qui assure que le monde ne se dégrade en apparence et en anarchie du spectacle.

2. *Etre sans étant.* Nous trouvons déjà dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le temps et l'autre* une idée qui est structurellement très similaire à celle de l'anarchie du spectacle. Lévinas la présente par le concept de l'"il y a," la forme impersonnelle de l'être. Il s'agit de l'état où derrière les apparences il n'y a plus d'apparaissants et ne restent-ils que le milieu épais et le flux amorphe de la multiplicité non-identifiable des apparences. Par rapport à la donation positive et créatrice de l'"es gibt" heideggerien, l'"il y a" chez Lévinas est plutôt négatif. L'expérience de l'"il y a" n'a rien à voir avec l'angoisse ou avec la mort, elle a tout de même un caractère terrible. On éprouve le "il y a" lorsque l'être devient amorphe, neutre et vide de signification. Le sujet et l'objet se perdent à la fois et dans l'insomnie de la conscience il n'y a ni moi ni objet ni sens.<sup>20</sup> Comme il dit dans *Ethique et infini*: "il y a' pour moi est le phénomène de l'être impersonnel: 'il'. Ma réflexion sur ce sujet part de souvenirs d'enfance. On dort seul, les grandes personnes continuent la vie; l'enfant ressent le silence de sa chambre à coucher comme 'bruisant'."<sup>21</sup> Ce silence bruisant montre

<sup>17</sup> Ibid., 90.

<sup>18</sup> Ibid., 92.

<sup>19</sup> Ibid., 92.

<sup>20</sup> Comme Shmuel Trigano écrit: "Le caractère terrible de l'il y a, c'est celui de l'abîme du tohu-bohu de la Genèse qui désigne le moment où l'être est créé mais pas encore formé." *Lévinas et le projet de la philosophie-juive*. In: N° 19 de *Rue Descartes*, Emmanuel Lévinas, PUF, 1998 (pp. 141-164.), 149.

<sup>21</sup> Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*. Paris, Fayard, 1982, 37-38.

le non-sens de l'être sans contours, sans formes, sans significations. "Il ne s'agit plus d'états d'âme, mais d'une fin de la conscience."<sup>22</sup>

Pour sortir du non-sens de l'"il y a", de cet état archaïque et terrible de l'être,<sup>23</sup> il ne suffit pas de supposer une conscience. Le mouvement de l'hypostase, le passage allant de l'être amorphe à quelque chose formée, de l'encombrement de l'existence à l'éveil de la conscience objectivante n'est possible que grâce à l'autre. La conclusion de Lévinas est très similaire à celle que nous trouvons dans sa description de l'anarchie du spectacle: ce n'est que la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre qui peut "arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être."<sup>24</sup> La délivrance de l'"il y a" n'est possible que par une relation avec autrui.

3. *Vivre de*. La relation avec les éléments, cette relation fondamentale et corporelle apparaît chez Lévinas comme "se nourrir de" et comme "vivre de." Par ces expressions il décrit un état heureux, paradisiaque et sans besoin, un état de jouissance. En tant que jouissance, cet état est cependant sans conscience de séparation. Il est impersonnel et sans objet, il est la jouissance d'une vie autosuffisante. Comme Lévinas l'exprime: "vivre de... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance."<sup>25</sup> Le corrélat de cet état de jouissance enfantin et impersonnel est ce que Lévinas appelle "l'élément" ou "l'élémental." "C'est du vent, de la terre, de la mer, du ciel, de l'air. [...] Il précède la distinction du fini et de l'infini. Il ne s'agit pas d'un *quelque chose*, d'un étant se manifestant comme réfractaire à la détermination qualitative. La qualité se manifeste dans l'élément comme ne déterminant rien."<sup>26</sup> L'élément est une version de l'être, d'un être qualitatif, mais sans forme. Il est non-possédable et il enveloppe tout sans être enveloppé. L'élément est contenu sans forme. "La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu: on y baigne. A l'élément je suis toujours intérieur. [...] Aussi pouvons-nous dire que l'élément vient vers nous de nulle part. La face qu'il nous offre ne détermine pas un objet, demeure entièrement anonyme."<sup>27</sup>

Or, ce qu'il faut souligner par rapport à notre problème, pour une critique de la réversibilité, c'est la position spéciale de l'élément entre les choses finies et la transcendance infinie. Comme Lévinas écrit, l'élément n'ouvre pas, mais, au

<sup>22</sup> Ibid., 40.

<sup>23</sup> François Sebbah compare l'état de l'il y a d'une part à la Nature ("Il y a chez Lévinas une grande méfiance envers la Nature en tant que cette dernière est susceptible d'être investie de pouvoirs mystérieux et d'occulter dès lors le rapport à la Transcendance"), d'autre part au nazisme ("Le nazisme ferme la porte à toute évasion hors de l'anonymat de l'*il y a*, d'un exister brut pire que la mort, qui, empêchant chaque soi d'être un soi, le garde entre l'être et le non-être, dans l'agonie des morts-vivants incapables de parvenir à l'ipséité"). François Sebbah, *Lévinas. Ambiguïté de l'altérité*. Paris, Les Belles Lettres, 2000, 181.

<sup>24</sup> Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., 42.

<sup>25</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 113.

<sup>26</sup> Ibid., 139.

<sup>27</sup> Ibid., 138-139.

contraire, enferme l'infini. "Le ciel, la terre, la mer, le vent – se suffisent. L'élément bouche en quelque façon l'infini [...]. L'élément nous sépare de l'infini."<sup>28</sup>

Après l'énumération de ces expériences différentes se pose-t-elle la question s'il est justifié de mettre en parallèle l'expérience de l'anarchie du spectacle, celle de l'il y a et, finalement, celle de l'élémental? La même question surgit dans la correspondance de Lévinas, lorsque Roger Burggraeve lui demande: "L'il y a et l'élémental sont-ils deux réalités différentes, ou bien la même réalité qui se manifeste sur deux niveaux différentes? Alors, dans la deuxième supposition on pourrait dire que l'il y a présubjectif *se maintient* sur le niveau subjectif, comme l'horizon intentionnel spécifique de la jouissance; que le monde *garde* son caractère 'il y a'-tique sur le niveau subjectif de la jouissance comme élémental; que l'élémental est un *prolongement* subjectif de l'il y a présubjectif?" Lévinas répond ainsi: "Incontestablement un décalage existe entre les deux utilisations du terme *il y a*. Dans le premier cas c'est une menace permanente du non-sens plus absurde que la mort: l'horreur de l'être ineffaçable; dans le deuxième c'est certes indéterminé, mais voluptueux. Votre réconciliation me semble très importante. Surtout que le fond de ma recherche consiste à sortir de l'*il y a* en sortant de l'être – en disant *à-Dieu* à l'être."<sup>29</sup>

Le parallèle entre l'anarchie du spectacle, le bourdonnement de l'"il y a" et le vivre des éléments consiste dans le fait qu'ils présentent tous les trois un état impersonnel et sans objet. Les oppositions entre moi et phénomène, entre moi et il y a, entre moi et élément perdent leurs contours dans ces états vertigineux, neutres ou joyeux: moi et le monde, moi et les autres, nous sommes de la même matière, du même milieu anonyme, du même bourdonnement. Est-ce que tout cela n'exprime pas exactement la thèse de la réversibilité, l'expérience fondamentale de la chair? Pour ainsi dire, l'aspect négatif, étouffant, homogénéisant de l'idée de la réversibilité?

Lévinas souligne que la différence entre le Même et l'Autre ne peut être réduite ni à une différence spatiale, ni à une différence numérique et surtout pas à un milieu commun. "La relation sociale elle-même n'est pas une relation quelconque, une parmi tant d'autres, qui peuvent se produire dans l'être, mais son ultime événement."<sup>30</sup> Le regard panoramique qui caractérise toute la tradition philosophique homogénéise tout ce qui apparaît en tant qu'il éprouve tout à partir du milieu ultime de la phénoménalité (la lumière ou la vérité) – ou à partir de la réversibilité d'un élément universel, englobant et enveloppant tout. Même si Merleau-Ponty dénonce, lui aussi, l'idée d'un regard panoramique par sa critique du "kosmotheoros," son idée centrale: celle de la réversibilité et du chiasme recèle une tendance forte à l'homogénéisation. Cette tendance commence à révéler ses

<sup>28</sup> Ibid., 140.

<sup>29</sup> Correspondance Roger Burggraeve – Emmanuel Lévinas (1975). In: R. Burggraeve, *Emmanuel Lévinas et la société de l'argent*. Leuven, Peeters, 1997, 92 et 98.

<sup>30</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 244.

contours dans les descriptions lévinassiennes sur l'anarchie du spectacle, sur l'"il y a" et sur la jouissance des éléments qui étouffent l'infini.

#### 4. *Différence et réversibilité*

Chez Merleau-Ponty l'événement ultime de l'être est sans doute l'expérience de l'unité: l'unité avec les éléments, l'unité avec les autres, l'unité avec la nature. C'est ce qui est exprimée par l'idée du chiasme et de la réversibilité. Il est remarquable que Merleau-Ponty, lorsqu'il caractérise la chair, utilise les expressions très similaires à celles que nous trouvons chez Lévinas dans la description de l'il y a et de l'élémental. Merleau-Ponty parle de l'anonymat, de l'élémental, de l'existence atmosphérique, de la fusion, de l'entrelacement, de l'être brut, des réalités flottantes. "Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union des contradictoires, mais, disions nous, comme élément."<sup>31</sup> "La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément, au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu."<sup>32</sup> Pour Lévinas, par contre, la catégorie fondamentale n'est pas l'unité ou la mêmeté, mais, au contraire, la séparation. Par conséquent l'événement ultime de l'être est la différence, le "décalage absolu de la séparation."<sup>33</sup>

On pourrait objecter que l'ontologie tardive de Merleau-Ponty est bien capable de prendre en considération les différences constitutives dans le processus de l'expérience, car l'unité de la chair n'est jamais une unité close, statique et homogène. "La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même."<sup>34</sup> L'élément de la chair en tant que dynamisme signifie une unité englobante, mais, en même temps, il implique également l'articulation de ses propres différences. Unité et articulation caractérisent donc à la fois le milieu de la chair. Merleau-Ponty essaye de saisir les différences constitutives de la chair en termes de "Gestalt,"<sup>35</sup> de "système diacritique,"<sup>36</sup> de "différenciation."<sup>37</sup> Comme elle constitue sa propre différenciation, la chair ne peut pas être par principe homogène. Alors l'objection que nous venons de formuler au nom de Lévinas, l'objection contre la tendance homogénéisante de la pensée de Merleau-Ponty semble être illégitime.

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 194.

<sup>32</sup> Ibid., 184.

<sup>33</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 326.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., 192.

<sup>35</sup> Cf. "Figure sur fond, 'Etwas' le plus simple – la *Gestalt* tient la clef du problème de l'esprit." Ibid., 246.

<sup>36</sup> Cf. "L'analyse saussurienne des rapports entre signifiants [...] confirme et retrouve l'idée de la perception comme *écart* par rapport à un *niveau*." Ibid., 255.

<sup>37</sup> Cf. "Comprendre la perception comme différenciation [...], la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le sujet et l'objet. C'est cet *écart-là* d'abord qui est le sens perceptif." Ibid., 250.

Cet argument n'est pas tout à fait pertinent. Nous savons que l'ontologie tardive de Merleau-Ponty part de la nécessité du dépassement des oppositions traditionnelles (réfléchi-irréfléchi; corps-âme; moi-autrui; fait-essence), et toutes ces différences seront décomposées sur la base de l'idée du chiasme. De ce point de vue, cette voie de la phénoménologie est claire, radicale et efficace. Mais seulement si nous prenons pour point de départ la critique de la pensée traditionnelle et si nous suivons la voie de la décomposition systématique des différences traditionnelles. Par contre, si nous partons de l'expérience d'un milieu anonyme, neutre et homogène, par exemple de l'anonymat de l'"il y a," il n'est plus clair comment les expériences les plus simples prennent-elles forme, comment la sensation amorphe devient "sentir quelque chose," comment la vision éblouie devient "voir quelque chose," comment le toucher vague devient "toucher quelque chose," etc. Il n'est donc pas clair, comment la présence du corps propre dans l'élément sensible devient expérience intentionnelle et objective? Afin qu'il explique cela, Merleau-Ponty suppose implicitement que l'élément de la chair implique originairement les germes de différences constitutives.

Il me semble qu'à ce point Lévinas enrichit considérablement l'approche phénoménologique en affirmant que c'est uniquement sur la base d'une séparation ultime (celle entre Moi et Autrui) que les différences au sein de l'expérience peuvent être expliquées. La philosophie de la réversibilité comme peut-être toute philosophie de l'immanence risque de tomber dans le piège de l'anarchie du spectacle, du non-sens de l'"il y a" ou de l'anonymat des éléments sans la différence fondamentale qui est l'événement ultime de l'être. Pour Lévinas les différences – qui jouent les rôles constitutifs dans le schématisme phénoménologique et qui assurent la signification, l'identité et l'objectivité pour l'expérience – proviennent de "l'événement de la séparation ultime." C'est le sens profond de la thèse centrale de la philosophie de l'altérité de Lévinas et de son concept de la transcendance: "Autrui est principe de phénomène."<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 92.