



Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

Le toucher – lecture croisée de Levinas et Merleau-Ponty

Jérôme de Gramont



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1009>

DOI : 10.4000/alter.1009

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 39-53

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Jérôme de Gramont, « Le toucher – lecture croisée de Levinas et Merleau-Ponty », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1009> ; DOI : 10.4000/alter.1009

LE TOUCHER – LECTURE CROISÉE DE LEVINAS ET MERLEAU-PONTY

Jérôme de Gramont

En 1972, Emmanuel Levinas ouvre l'article qu'il consacre à Paul Celan par une citation justement célèbre : « Je ne vois pas de différence entre une poignée de mains et un poème¹ ». Ce que voit Paul Celan dans une poignée de mains mériterait assurément de longs commentaires, ce qu'entend Emmanuel Levinas dans ce poème élémentaire est et n'est pas plus simple². D'une certaine manière, la poignée de mains ne dit rien mais elle dit : simple signe lancé à l'autre, elle se résume dans un dire sans dit. Ramenée à l'essentiel la parole n'est peut-être que contact, et il n'y aurait pas de différence entre tendre une main et dire. « Quel que soit le message transmis par le discours, le parler est contact »³. Mais ce n'est pas seulement d'une main qu'il est question, c'est d'une poignée de mains, et pas seulement d'une parole, mais d'un poème. Aussi est-ce à la richesse de cette parole « élémentaire » qu'il faut prêter attention : comme le poème, le contact des mains est susceptible de multiples interprétations. Commençons par deux : Merleau-Ponty, Levinas, variations autour d'un thème proposé par Paul Celan, occasion surtout de croiser la lecture de deux ouvrages majeurs et strictement contemporains : *Le*

¹ Levinas, « De l'être à l'autre », in *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 59 (citation de la lettre à Hans Bender du 18 mai 1960).

² Sur cet article de Levinas, voir l'étude de Danielle Cohen-Levinas, « Un pas de plus vers l'étranger. Levinas devant Celan » (repris dans *MonoKL*, vol. VIII-IX, *Reflections on Levinas*, Istanbul, 2010), dont on retiendra notamment le passage suivant : « Poignée de mains et visage, au-delà de la phénoménalité de ce qu'ils touchent, invitent à la nécessité pour Celan de témoigner, et à la responsabilité pour Levinas de répondre... me voici » (p. 597).

³ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974, (noté EDE) p. 224. Combien de lettres de Mallarmé se finissent par cette formule, de politesse ou d'amitié : « votre main », « je vous serre la main », « je vous presse la main ».

visible et l'invisible et *Totalité et infini*⁴. Commençons par deux citations, la première tirée du *Visible et l'invisible*, et la seconde non pas de *Totalité et infini*, mais d'un article de 1984 où il est question directement de Merleau-Ponty⁵ :

Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas en elle le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne ? (VI 185)

La poignée de mains, est-elle une « prise de connaissance » et comme une coïncidence de deux pensées dans le savoir mutuel de l'une par l'autre ? N'est-elle pas dans la différence – proximité du prochain ? (HS 167)

De ces deux pages peut naître une question : comment deux mains peuvent-elles s'approcher, se prendre, se comprendre, se serrer, s'aimer peut-être ? Question qui naît de ces deux pages, mais suppose en amont bien des textes et des pensées : le fait que l'homme ait deux mains⁶, le fait aussi que dans l'expérience des deux mains il puisse y avoir une autre main⁷, bien entendu les pages de Husserl au § 36 des *Ideen II* sur le toucher des deux mains et rendues célèbres par le commentaire qu'en a donné Merleau-Ponty⁸, sans oublier les pages que Jean-Paul Sartre consacre à la caresse dans *L'être et le néant*⁹.

⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1963 (noté VI) ; Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 (noté TI).

⁵ Lecture croisée de deux livres donc, mais dont la rencontre n'aura pas tout à fait lieu. Du côté de Merleau-Ponty, parce qu'il n'aura rien dit de Levinas. Du côté de Levinas, parce que les rares mentions de Merleau-Ponty dans l'ouvrage de 1961 ne portent pas sur ce thème, et qu'il faut attendre deux articles de 1983 (« De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty ») et 1984 (« In memoriam Alphonse de Walhens ») (tous deux repris dans *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, noté HS) pour qu'ait lieu une explication avec Merleau-Ponty sur la main et le toucher. Et encore n'est-il pas fait mention du *Visible et l'invisible*, mais de l'article de 1959 (« Le philosophe et son ombre ») repris dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

⁶ La notation est chez Platon, et pas seulement anecdotique : quand la question est difficile, il faut s'y prendre à deux mains (*Sophiste* 226 a) - cité (avec erreur de référence) et repris dans un autre contexte par Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 300. Cette importance du singulier et du pluriel est soulignée par Jacques Derrida dans *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 205.

⁷ Que deviendrait *L'Éducation sentimentale* si le célèbre passage : « leurs yeux se rencontrèrent » était réécrit pour les mains plutôt que les yeux ? Après tout, comme le note Gérard Genette, « l'écriture flaubertienne joue, à travers l'écran de la représentation verbale, sur tous les modes sensibles (tactile en particulier) de la présence matérielle » (*Figures I*, Paris, Seuil, 1966, p. 229).

⁸ Même si l'importance de cette page est discutée par Emmanuel de Saint Aubert, la réversibilité du sentant et du senti devant peut-être plus à une réflexion sur la vue que sur le toucher (voir Emmanuel de Saint Aubert, « De la négation de l'éthique à une éthique de la négativité », *Alter* n° 14, 2006, p. 379 n. 12).

⁹ Voir Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 440 sq. Tout se joue autour d'une « double incarnation réciproque » : d'un côté, « la caresse est l'ensemble des cérémonies qui

Il faudrait d'infinis détours avant d'entrer dans les pages de *Totalité et infini* qui se livrent à nouveaux frais à une phénoménologie de la caresse – un seul suffira, passant par *Le visible et l'invisible*. Quand deux mains vont à la rencontre l'une de l'autre, il faut que l'une des deux s'approche la première. Commençons ou plutôt recommençons avec *Le visible et l'invisible* au moment où a lieu la fameuse expérience du touchant-touché. Merleau-Ponty en donne plusieurs versions, dont celle-ci :

quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses [...] le « sujet touchant » passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait au milieu du monde et comme en elles. (VI 176)

Toucher ma main quand elle palpe les choses c'est toucher deux fois – expérience qui n'a rien de simple, ou plutôt expérience élémentaire dont nous devinons qu'il faudra bientôt la décliner de diverses façons : comme toucher des choses, de mon autre main, et de la main de l'autre. L'une des forces de la description merleau-pontyenne consiste à tenir ensemble ces trois dimensions. Lire vite sera une manière ici de ne pas perdre le fil des analyses et garder l'unité de cette expérience que nous appelons le toucher. Il n'y aura donc jamais qu'une expérience qui se dit tantôt comme toucher des choses, tantôt comme celui de mon autre main, et tantôt enfin comme toucher de la main de l'autre. Des choses :

D'où vient que je donne à mes mains, notamment, ce degré, cette vitesse et cette direction du mouvement, qui sont capables de me faire sentir les textures du lisse et du rugueux ? Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté (VI 175 sq.). (Parenté était le mot de Platon pour dire le rapport de l'âme et des réalités intelligibles, mais c'est une parenté encore plus étroite que celle de la main et des choses qui permettra ensuite à Merleau-Ponty de dire que nous sommes faits de la même étoffe qu'elles).

De mon autre main :

Quand une de mes mains touche l'autre, le monde de chacune ouvre sur celui de l'autre parce que l'opération est à volonté réversible, qu'elles appartiennent toutes deux, comme on dit, à un seul espace de conscience, qu'un seul homme touche une seule chose à travers toutes deux. (VI 185)

incarnent Autrui », de l'autre, « la caresse en réalisant l'incarnation de l'Autre me découvre ma propre incarnation ».

sq.) (Où il apparaît bien que lorsque les deux mains se rencontrent, ce sont deux mondes qui fusionnent).

De l'autre main :

Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas en elle le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne ? (VI 185, déjà cité) (Ce qu'il faudra répéter à propos du visible : il y a d'autres foyers de vision que le mien, d'autres lieux où le visible s'enroule autour d'un voyant – et il revient au même en quelque façon que le monde se rendre visible ici ou là : « en tout cas, celle-là ou une autre, il y en a une [sc. vision] » VI 192).

On ne saurait mener plus loin le thème de l'univocité. « Toute pensée de nous connue advient à une chair » (VI 191), sans qu'il y ait lieu de préciser davantage si elle est mienne ou non. Toute main prête à toucher s'avance vers une chair, mais il importe peu de savoir à qui elle appartient tant il n'y a jamais qu'une seule et même chair¹⁰. Ainsi en va-t-il chaque fois qu'une main s'approche, touche ou s'accouple – car dans l'expérience la plus élémentaire (celle du toucher) pourrait bien être contenue déjà l'extrême possibilité de l'expérience (l'accouplement)¹¹. Que l'éros soit la vérité du toucher comme expérience élémentaire est la leçon que nous pouvons tirer de Merleau-Ponty et qu'il nous faudra garder au moment d'ouvrir les pages de *Totalité et infini* qui n'envisagent pas d'autre modalité du toucher que la caresse. L'autre leçon en revanche pourrait bien constituer cette fois l'exact négatif (au sens photographique) des analyses lévinassiennes. L'expérience de la main, même celle des deux mains, est celle d'un seul corps, ici ou là. Un seul corps : le mien, sans lequel ces deux mains seraient mortes et ne pourraient rien sentir (« mes deux mains touchent les mêmes choses parce qu'elles sont les mains d'un même corps », VI 186) – mais un seul corps sentant qui se continue surtout en l'autre, ou une seule chair, choses et corps mêlés. Ce sont là quelques-unes des thèses les plus étonnantes du dernier Merleau-Ponty, et elles apparaissent en toute leur pureté dans deux paren-

¹⁰ « Pour la première fois aussi, mes mouvements ne vont plus vers les choses à voir, à toucher, ou vers mon corps, en train de les voir et de les toucher, mais ils s'adressent au corps en général... » (VI 189).

¹¹ Accouplement traduit le mot de Husserl dans les *Méditations cartésiennes: Paarung*. Mais c'est aussi un mot français dont il faut entendre la résonnance. D'où cette observation de Merleau-Ponty que Michel Henry invite à prendre avec le plus grand sérieux : « Le sexe est pour la plupart des gens le seul accès à l'extraordinaire » (cité in *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 297).

thèses – signe que les décisions de pensée les plus fortes s'écrivent parfois dans de simples détours de phrase : « [le corps] (que ce soit le mien ou celui d'autrui) » (VI 189), « la chair (celle du monde ou la mienne) » (VI 192). S'agissant de ma main serrant la main de l'autre homme, l'article de 1959 (« Le philosophe et son ombre ») peut risquer le mot d'intercorporéité :

Mes deux mains sont « comprésentes » ou « coexistent » parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité¹².

Dans l'expérience du touchant-touché, ma main droite et ma main gauche échangent sans peine leur rôle, mais dans la poignée de main comme prémices à l'accouplement des corps, c'est l'autre et moi-même qui, parce que nous sommes pris dans la même chair du monde, échangeons nos places.

De cette communauté du sentir qui va jusqu'à l'affirmation d'un même corps ici et là, les analyses levinassiennes ne voudront rien retenir. Là où Merleau-Ponty note (dans son article de 1959) que dans l'expérience du toucher, « on peut dire à la lettre que l'espace lui-même se sait à travers mon corps »¹³, Emmanuel Levinas relève une pensée qui ne doit plus rien à l'humanisme (HS 149), pensée où « l'homme n'est plus qu'un moment » et qui entre en « lutte avec la notion du sujet »¹⁴, mais c'est pour ajouter aussitôt que ce n'est pas du tout en ce sens chez lui que « la conscience dans sa relation à l'autre perd sa place première » ; bien au contraire, « dans la conscience ainsi pensée il y a éveil à l'humanité »¹⁵. Là où Merleau-Ponty étend au corps de l'autre l'expérience du toucher de mes deux mains¹⁶, Emmanuel Levinas souligne ce que cette expérience et compréhension d'autrui doit encore à l'entreprise du savoir, mais c'est pour inviter

¹² Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 2001, p. 274. Analyses préparées par celle du dialogue dans la *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945, p. 407 : « Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu ») et *La prose du monde* (Paris, Gallimard, 1969, pp. 174 sq. : « La langue commune que nous parlons est quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes »).

¹³ Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 272.

¹⁴ Levinas, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 130.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Notons au passage que la critique levinassienne porte sur l'extension à l'autre de l'expérience des deux mains (HS 150), et celle de Michel Henry sur son extension au monde : « De façon subreptice mais tout aussi illégitime, il a procédé à l'extension au monde entier de ce rapport touchant/touché, caractéristique du corps propre et ne se produisant jamais ailleurs qu'en lui » (Michel Henry, *Incarnation*, op. cit., p. 165).

aussitôt à « accéder à autrui *autrement* que par la “gnose” du toucher » (HS 151), c’est-à-dire par une intrigue éthique qui commence déjà avec la poignée de mains :

dans la poignée de main que la phénoménologie essaie de comprendre à partir de la connaissance mutuelle – fût-elle double toucher – l’essentiel, débordant le connaître, ne réside-t-il pas dans la confiance, le dévouement et la paix – et avec une part de don, allant de moi à l’autre, et une certaine indifférence aux compensations dans la réciprocité et ainsi avec gratuité éthique – que la poignée de main instaure et qu’elle signifie, sans être le simple code qui en transmet l’information ? (HS 151)

Enfin, même là où Merleau-Ponty, sans aucun paradoxe cette fois, prend acte du fait que mes deux mains appartiennent bien à ce même corps (le mien), Emmanuel Levinas lui oppose une image évangélique : « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite » (Mt 6, 3)¹⁷.

Nul n’était allé plus loin que Merleau-Ponty dans l’affirmation de l’univocité de la chair, nul n’ira plus loin que Levinas dans celle de la différence des deux mains qui pourtant se prennent l’une l’autre, dans leur séparation radicale même quand ces mains se serrent¹⁸. Deux mains se rapprochent pour s’êtreindre l’une l’autre, mais même ainsi, même dans ce premier accouplement, elles ne peuvent abolir la distance qu’elles ont dû franchir et leur condition de mains séparées.

On peut dès lors surtout se demander si une telle “relation” – la relation éthique – ne s’impose pas à travers une séparation radicale entre les deux mains qui précisément n’appartiennent pas au même corps, ni à une hypothétique ou seulement métaphorique intercorporéité. (HS 151)

Les pages de *Totalité et infini* consacrées à la caresse et la phénoménologie de l’éros ne diront rien d’autre – que cette (extrême) proximité (proximité du prochain et de l’aimée) dans l’insurmontable distance (différence, séparation) des mains et des corps. Proximité de

¹⁷ Opposition formulée de manière indirecte il est vrai, et non sans une curieuse inversion des deux mains : « Le sens de l’intersubjectivité, est-il atteint sous son régime de socialité tant qu’il est construit à l’image de l’unité reliant les deux mains de l’homme, “la droite sachant ce que fait la gauche” ? » (HS 167).

¹⁸ « C’est cette séparation radicale [...] qui nous semble *signifiée* dans la nudité du visage éclairant la face de l’homme, mais aussi dans l’expressivité de tout son être sensible, même dans la main qu’on serre » (HS 152). La poignée de mains est au-delà de la communauté entre le « toucher » et l’« être touché » (HS 151), comme elle est sans réciprocité. Voir Emmanuel Housset, « Emmanuel Levinas et la patience des mains » in *L’intériorité d’exil*, Paris, Cerf, 2008, p. 289 sq. (« de ce point de vue, la poignée de mains n’est pas une intercorporéité, mais un don inimaginable dans la séparation radicale des chairs »).

ce (ceux) qui reste(nt) séparé(s) – le thème est apparu d'emblée, au seuil du chapitre intitulé « Au-delà du visage » :

Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement – glorieux abaissement ; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître appelé à investir et à justifier ma liberté. (TI 229)¹⁹

Tant qu'ils s'inscrivent dans une dimension d'horizontalité, gauche et droite (à moins qu'il ne s'agisse de mon propre corps) sont toujours susceptibles d'échange et de réversibilité, mais toute différence qui s'inscrit dans une dimension de verticalité est définitive : le haut est à jamais en haut, et le bas toujours plus bas que moi. Autrui plus haut que moi est celui qui m'enseigne : « extériorité du Maître » (TI 73). Je pourrai bien devenir enseignant à mon tour, je ne pourrai jamais cesser d'être en dette de mes maîtres²⁰. Autrui plus bas que moi est le pauvre vers qui je ne me suis jamais assez penché, pauvreté essentielle de la veuve et de l'orphelin – leur donnerais-je tous les biens que je possède, je ne pourrai mettre fin à son état de veuve ni à sa condition d'orphelin²¹.

Hauteur et abaissement – « glorieux abaissement » écrit Levinas (TI 229). Très vite pourtant la dimension de verticalité propre au rapport à autrui se voit décrite selon la seule dimension du bas, dans l'oubli ou suspens de la hauteur propre au maître. Les pages sur l'éros ne retiendront que la faiblesse de celui (celle) vers qui tendre les mains : « L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse » (TI 233), comme si toucher n'avait de sens que pour les pauvres :

Le mouvement de l'amant devant cette faiblesse de la féminité, ni compassion pure, ni impassibilité, se complait dans la compassion, s'absorbe dans la complaisance de la caresse. (TI 235)

L'éros du *Banquet* remplit l'intervalle qui sépare ciel et terre en traversant l'espace de haut en bas (des dieux vers les hommes) et de bas en haut (des hommes vers les dieux), mais l'éros lévinassien ne va

¹⁹ Inégalité, asymétrie : le thème est constant chez Levinas. Par exemple : « L'espace intersubjectif est essentiellement asymétrique » (*De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1978, p. 163) ; « La multiplicité dans l'être qui se refuse à la totalisation, mais se dessine comme fraternité et discours, se situe dans un "espace" essentiellement asymétrique » (TI 191), etc.

²⁰ Même affirmation d'une hauteur à laquelle je ne peux pas mettre fin chez Blanchot : « Le maître représente une région absolument autre de l'espace et du temps ; cela signifie qu'il y a, de par sa présence, une dissymétrie dans les rapports de communication ; c'est-à-dire que, là où il est, le champ des rapports cesse d'être uni et présente une distorsion excluant toute relation droite et même la réversibilité des relations » (*L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 5).

²¹ Sur la veuve et l'orphelin, voir TI, 49 sq., 190, 222, 229.

que vers le bas : amour des pauvres et non des maîtres²². Il faudra décider – c'est-à-dire interpréter – s'il s'agit là ou non d'un partage : au maître la première parole et la phénoménologie du visage, au pauvre la faiblesse et la phénoménologie de la caresse. Toucher (la caresse) ce n'est pas voir (ou entendre ce qu'énonce la droiture du visage). Un passage invite clairement à penser cette pluralité de l'expérience :

Le principe « Tu ne commettras pas de meurtre », la signifiante même du visage, semble à l'opposé du mystère que profane l'Eros et qui s'annonce dans la féminité du tendre. (TI 240)²³

Mais combien de passages chez Levinas justifient l'identité du maître et du pauvre, parce qu'ils entendent monter du visage d'un pauvre cette première parole : « tu ne tueras pas » qui est déjà d'un maître ? Même si disparaît ensuite l'évocation du maître en tant que maître, il faut se souvenir de cette proposition forte : « [Autrui] a la face du pauvre [...] et, à la fois, du maître » (TI 229, nous soulignons)²⁴. Le rapport à autrui – qu'il soit regard (visage), écoute (commandement) ou approche de la main (caresse) peut se dire de multiples façons dont aucune n'épuise le sens de ce rapport, mais dont chacune met en scène une inégalité radicale²⁵. Que le mouvement de l'éros se porte vers la « faiblesse de la féminité » ne veut pas dire que la faiblesse ou le féminin en tant que tels soient les seuls objets possibles de l'éros, à l'exclusion de tout autre – mais ce sont là autant de manières de décrire ce qui est en jeu dans l'approche d'autrui quand elle se fait approche de la main (caresse).

Le sérieux d'une expérience n'oblige pas à disqualifier les autres expériences possibles. Importe seulement que soit maintenue jusqu'au bout l'inégalité de tout rapport avec Autrui : l'inégalité de celui qui est plus haut ou plus bas que moi, ou celle du masculin et du

²² « L'intention amoureuse va vers Autrui, vers l'ami, l'enfant, le frère, la bien-aimée, les parents » (TI 232) – jamais vers le maître.

²³ Le texte continue : « Dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend. Dans sa douceur pointe sa force et son droit. La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane » (TI 240).

²⁴ Il n'y a pas lieu d'imaginer la moindre opposition entre ce qui nous est signifié dans la nudité du visage et la main qui serre (voir HS 152, déjà cité note 18).

²⁵ Voir Jean-Michel Salanskis, « Sur des objections à Levinas », in *MonoKL, Reflections on Levinas*, p. 322 : « Aucune signification, pour la phénoménologie des significations que déploie Levinas, n'est jamais possédée par tel ou tel support ontique : elle s'exprime plutôt à partir de la dramatique existentielle du concret vers lequel Levinas la déformalise, dramatique qui ne s'absorbe jamais dans la déterminabilité ontique des acteurs ou actrices ».

féminin (là aussi différence à laquelle il ne pourra jamais être mis fin)²⁶. Il ne faut pas s'étonner qu'il soit question du féminin dans des pages sur l'éros et la caresse – mais ce serait peut-être mal lire Levinas qu'imaginer qu'il y soit question du féminin en tant que tel, en son essence, l'éternel féminin, *identifié* avec la faiblesse ou la légèreté²⁷, l'idéal retrouvé de l'amour courtois²⁸, ou les clichés du foyer²⁹ et de la maternité³⁰. Il ne s'agit pas tant du féminin comme objet que du sens du féminin, et de la dissymétrie foncière qui apparaît à la faveur de la différence sexuelle. « Dans la volupté, autrui – le féminin – se retire dans son mystère » (TI 254) – non parce qu'autrui ne pourrait apparaître que sous les traits du féminin, au motif, peu justifiable, que le féminin lui-même en serait la secrète essence, mais seulement parce que l'altérité de l'autre, en son mystère, peut se mettre en scène de cette manière, au moins pour ceux qui sont de sexe masculin. Pour eux, il n'y a peut-être pas de question plus profonde en métaphysique que celle-ci : « à quoi rêvent les jeunes filles ?³¹ » – ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas d'autres.

Nous pouvons maintenant reprendre la phrase de Levinas : « Le mouvement de l'amant devant cette faiblesse de la féminité, ni compassion pure, ni impassibilité, se complaît dans la compassion, s'absorbe dans la complaisance de la caresse » (TI 235), et la corriger par ce qui suit : « La caresse ne vise ni une personne ni une chose » (TI 236). *Stricto sensu*, elle ne vise rien, ni la faiblesse en tant que faiblesse (dans sa différence avec la seigneurie du maître), ni le féminin en tant que féminin (l'éternel féminin comme essence du

²⁶ Autre manière d'exposer cette inégalité : quand deux mains s'approchent l'une de l'autre, l'une des deux est toujours la première. Or la caresse ici, comme tout geste de la main, comme la poigné de mains, est toujours mouvement qui va « de moi à l'autre » (HS 151), selon un mouvement à sens unique donc relevé par Jacques Derrida : « Une dissymétrie évidente organise cette "phénoménologie de l'éros". Elle est phénoménologie de l'Eros, génitif subjectif, c'est-à-dire produite et conduite du point de vue de Eros, le caressant, et non de l'aimée, la féminité, la tendre » (*Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 99). (Contre-exemple dans les *Carnets de captivité* – mais carnets anciens et non destinés à la publication, pourquoi ils ne réfutent rien : « Situation du subir pur où il y a une élection au sens de l'amour d'une personne qui vous effleure {caresse} », *Cœuvres complètes*, t. 1, Paris, Grasset/IMEC, 2009, p. 180).

²⁷ « La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité* » (TI 234).

²⁸ « L'Aimée, à la fois saisissable, mais intacte dans sa nudité, au-delà de l'objet et du visage, et ainsi au-delà de l'étant, se tient dans sa virginité » (TI 236).

²⁹ « La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation » (TI 128).

³⁰ « La notion de maternité doit être introduite ici pour rendre compte de ce recours [au passé] » (TI 255).

³¹ Question à partir de laquelle Catherine Verheyde a pu écrire son livre, *Entre maîtrise et souveraineté, la voie de la jeune fille et du guerrier*, Paris, La Compagnie Littéraire, 2007 (voir p. 18, 26, 29).

mystère, comme si le mystère pouvait avoir une essence), mais ce qui, pour apparaître au moins de manière fugitive, se donne les traits du faible et de la femme. La caresse ne vise aucun étant mais seulement une *manière*³², laquelle, pour avoir lieu et ne pas retourner au néant pur et simple – simple fumée qui se volatilise dans l’air – doit emprunter par exemple les apparences du féminin et de sa faiblesse. Paradoxalement, la caresse porte sur une absence de chair – non pas ce que nous pouvons toucher « en chair et en os », ou ce que nous pouvons serrer dans nos mains comme une existence bel et bien là, non pas comme une expérience première de *l’il y a* (au sens strictement merleau-pontyien, qui n’est pas celui de Levinas³³), mais sur l’intouchable-intouché³⁴ : « la caresse consiste à ne se saisir de rien » (TI 235), « nous ramenant à la virginité, à jamais inviolée, du féminin » (TI 235), « intacte dans sa nudité » (TI 236), « intouchable dans le contact même de la volupté » (TI 236), « insaisissable » (TI 236), bref « une fragilité à la limite du non-être » (TI 236) ou de *l’il y a* (au sens bien levinassien cette fois). (« À côté de la nuit comme bruissement anonyme de *l’il y a*, s’étend la nuit de l’érotique », TI 236 – à côté, à la limite, sans que ces deux nuits puissent tout à fait se confondre, mais non pas sans une inquiétante ressemblance).

Il y avait quelque chose d’assurément paradoxal dans les analyses merleau-pontyennes du touchant-touché conduisant à l’intercorporeité et à la communauté de la chair (analyses qu’on peut bien dire menées sous le signe du Même) – il y a quelque chose de non moins paradoxal dans la description levinassienne de la caresse au moment où elle défait ce qui pouvait passer pour le premier accouplement des corps dans l’évidence de l’éros, parce que l’évidence est détruite et que les corps sont séparés.

Destruction de l’évidence dont l’autre mot qui rythme en quelque sorte cette phénoménologie de l’éros est équivoque, au point de constituer l’érotique en « équivoque par excellence » (TI 233). *Totalité et infini* peut bien s’ouvrir sur la différence, conceptuellement aisée à établir, entre désir et besoin, dans les faits rien n’est plus difficile qu’opérer ce partage à propos de l’éros. En un sens, éros est bien l’autre mot du désir, quand « le Désiré ne le comble pas, mais le creuse » (TI 4) – mais en un autre sens, l’amour a tôt fait de « [virer] en

³² « La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l’être et du ne pas être » (TI 233, voir aussi p. 236).

³³ « Notre point de départ [sera] : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; au sens fort où le grec parle de *to legein*, il y a cohésion, il y a sens » (VI 121).

³⁴ Cette « logique d’un intouchable qui reste à même, si l’on peut dire, le touchable » est relevée par Derrida dans *Le toucher*, p. 92-94 (p. 93 note pour la citation).

besoin » (TI 232) et apparaît comme « la satisfaction d'une faim sublime » (TI 4). La difficulté n'est pas dans nos esprits, incapables de reconnaître si l'éros nous emporte vers le visage de l'aimée et la « lumière [qui vient] d'au-delà du visage » (TI 232) ou vers « un futur jamais assez futur » (TI 232 et 232 sq.)³⁵, ou bien s'il marque « un retour à soi » (TI 232) et se complaît dans un « égoïsme à deux » (TI 244) – il est dans la chose même : « [La jouissance] fait ressortir l'ambiguïté d'un événement qui se situe à la limite de l'immanence et de la transcendance » (TI 232). Il serait intéressant de suivre tout au long de ces pages le motif de l'ambiguïté de l'éros (TI 232 sq.) ou de l'équivoque du féminin (« L'équivoque constitue l'épiphanie du féminin » TI 241)³⁶ – d'autres l'ont fait et bien fait³⁷. Notons seulement que l'équivoque n'est pas propre à ce poème des mains qu'est la caresse mais pourrait bien être liée à la possibilité même de dire (« Le langage est la possibilité d'une énigmatique équivoque pour le meilleur et pour le pire et dont les hommes abusent », EDE 208) et trouver une forme plus excellente encore que le féminin dans la possible confusion entre l'altérité de Dieu et le remue-ménage de *l'il y a*³⁸.

Quant à la séparation des mains au cœur même de la caresse, Emmanuel Levinas ne la traduit pas seulement en terme d'espace mais, dans les pages de *Totalité et infini* (TI 235 sq.) comme dans celles plus anciennes du *Temps et l'autre*³⁹ qu'elles semblent reprendre, l'expose au fil d'une série de formules qui toutes cherchent à mettre en scène cet au-delà du visible⁴⁰, qui est aussi au-delà de l'étant⁴¹ ou au-

³⁵ Formule qui fait écho au « profond jadis, jadis jamais assez » de Valéry (« Cantique des colonnes », cité dans Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 58).

³⁶ Par exemple : « Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux » (TI 238) ; « C'est pourquoi l'amour érotique oscille, comme nous l'avons déjà dit, entre l'au-delà du désir et l'en deçà du besoin » (TI 249).

³⁷ Dossier ouvert chez Derrida, *Le toucher*, p. 104-108, et François-David Sebbah, « Visage érotique et visage éthique. À partir de Levinas », in *MonoKL, Reflections on Levinas*, p. 68 sq. (« Aussi, alors que par certains traits "visage éthique" et "visage érotique" (féminin donc) s'opposent, d'un autre point de vue ils se tiennent dans une intime proximité, à la fois nécessaire et inquiétante, indéchirable », p. 69).

³⁸ Dieu « autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a* » (Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 115).

³⁹ Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979 (conférences de 1946-1947, noté TA), p. 82 sq.

⁴⁰ Cette « marche à l'invisible » TI 235 - voir déjà TA 82 : « Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler ». Au-delà de la lumière, est-ce que cela veut dire : au-delà de la phénoménologie ?

⁴¹ « La caresse vise le tendre qui n'a plus le statut d'un "étant" », TI 236 - selon un mouvement vers l'au-delà de l'être que Derrida relevait déjà dans son premier texte sur Levinas : « Dans *Totalité et Infini*, la "Phénoménologie de l'Eros" décrit le mouvement de *l'epekeina tès ousias* dans

delà du possible⁴². C'est là confier le plus métaphysique à ce qui pourrait passer pour la plus grande matérialité de l'expérience : le toucher comme prise ou saisie de ce qui est. Mais la caresse ne se referme sur aucune prise : sur aucune présence (pourquoi elle s'aventure plutôt au-devant d'une « dimension de l'absence » TI 235), sur aucun présent *stricto sensu* (pourquoi elle se porte vers un « avenir pur » TA 82, voire vers quelque « au-delà de l'avenir » TI 235, si l'avenir est seulement ce qui un jour deviendra saisissable⁴³), sur rien d'étant donc, ni réel ni possible (sur rien que je puisse saisir ou même seulement anticiper, et qui, d'une manière ou d'une autre, se prête à mes pouvoirs) : « L'éros ne s'accomplit pas comme un sujet qui fixe un objet, ni comme une projection, vers un possible. Son mouvement consiste à aller au-delà du possible » (TI 238). Au-delà de tout ce qui peut être touché, compris ou possédé, au présent comme au futur, effectivement ou possiblement.

Tout cela peut bien prendre l'allure d'un échec⁴⁴ : celle d'une marche à l'impossible ou l'aporie d'une pensée (la phénoménologie) née avec le motif de l'intentionnalité et la corrélation noético-noématique, et bientôt forcée d'avouer son interruption (la non-coïncidence du touchant et du touché)⁴⁵. Cette approche de l'autre qui ne s'achève en aucune possession, celle d'une main qui ne peut jamais se fermer sur ce qu'elle effleure ou simplement approche, est loin pourtant de tourner au non-sens. Aussi cette phénoménologie de la caresse mériterait-elle d'être lue dans le mouvement d'ensemble d'une pensée qui, à l'époque de *Totalité et infini*, va du sujet aimant vers « l'altérité du

l'expérience même de la caresse » (« Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 127), avant d'y revenir dans *Le toucher*, p. 102.

⁴² « La caresse cherche... un "moins que rien"... sommeillant tout autrement que le possible, lequel s'offrirait à l'anticipation » (TI 235) – tout autrement que le possible donc, si celui-ci est mesuré par l'intention (« En la caresse, la proximité reste proximité sans se faire intention de quelque chose », EDE 227) ou le projet (« ... d'une non-existence n'ayant pas même avec l'être la parenté qu'entretient avec lui une idée ou un projet » TI 236). Sur cette destitution de l'intention et du projet, voir Emmanuel Housset, *L'intériorité d'exil*, p. 281 sq.

⁴³ Voir les implications chez Derrida : si « la caresse se porte vers le futur au-delà du futur », c'est-à-dire aussi au-delà de tout pouvoir, « c'est l'ordre de la promesse même qui se trouve sur-le-champ excédé ou disqualifié » (*Le toucher*, p. 94).

⁴⁴ Le mot est avancé par *Le temps et l'autre* : « Peut-on caractériser ce rapport avec l'autre par l'Eros comme un échec ? » (TA 83). C'est aussi le mot de Sartre, peu après les pages qu'il consacre à la caresse dans *L'être et le néant* : « Toutefois le désir est lui-même voué à l'échec » (p. 447).

⁴⁵ Sur cette mise en échec de l'intentionnalité, voir Derrida, *Le toucher*, p. 97 sq., qui cite TI 238 (« intentionnalité sans vision », « un modèle d'être irréductible à l'intentionnalité »). À quoi nous pouvons ajouter une page d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, noté AE, p. 114 : « La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non téléologie : d'où dés-ordre de la caresse, diachronie, plaisir sans présent ; pitié ; dolence ».

féminin » (TI 249) puis la fécondité (et transcendance) du moi dans le fils (TI 254), et, à l'époque d'*Autrement qu'être* du contact de la peau et de la proximité du visage vers la naissance de la signification (AE 114) et le langage de l'éthique (AE 120). Reste que tout a pris naissance dans un impossible. Ce qui est approché dans la caresse échappe à toute coïncidence (« La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue » AE 114), une main s'approche qui dans la caresse ne peut rien toucher (« Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler » TA 82), ou bien encore deux mains se serrent qui pourtant demeurent à jamais séparées l'une de l'autre (« On peut dès lors surtout se demander si une telle "relation" – la relation éthique – ne s'impose pas à travers une *séparation radicale* entre les deux mains... » HS 151, déjà cité) – Emmanuel Levinas n'aura sans doute jamais décrit l'expérience du toucher que depuis l'échec de la caresse et la non-coïncidence des deux mains.

Quelle pensée est plus loin des analyses merleau-pontyennes de la réversibilité de la chair que cette description lévinassienne de la non-coïncidence des deux mains ?⁴⁶ À moins qu'elle ne soit au plus près du correctif que Merleau-Ponty lui-même apporte à ses propres analyses dans *Le visible et l'invisible*, au moment où, revenant sur le toucher de mes deux mains, ou celui de la main d'autrui, il ajoute une « réserve » qu'il faut tenir pour « capitale »⁴⁷. A propos du toucher de mes deux mains :

Nous avons, pour commencer, parlé sommairement d'une réversibilité du voyant, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence ; elle s'éclipse au moment de se produire. (VI 194)⁴⁸

⁴⁶ Invitation à reprendre la remarque de Françoise Dastur : « Il semble, à cet égard, que la pensée de Levinas et celle de Merleau-Ponty ne peuvent qu'être diamétralement opposées » (*Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001, p. 216 note).

⁴⁷ Les deux mots sont chez Claude Romano, « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », in *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 203 sq.

⁴⁸ À compléter par VI 24 (« cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment ») et 303 (« en fait je ne réussis pas tout à fait à me toucher touchant, à me voir voyant, l'expérience que j'ai de moi percevant ne va pas au-delà d'une sorte d'imminence »). Pour un commentaire de ces pages, voir Henri Maldiney, « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », in *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, collectif, Paris, Aubier, 1988, p. 87 (la coïncidence n'a jamais lieu, elle est seulement pressentie, éprouvée dans le « pressentiment de l'intouchable de la chair touchée »), et Claude Romano, *Il y a*, p. 203 sq. (« Je suis toujours sur le point de me sentir sentant sans jamais y parvenir, mais cette impossibilité n'ôte rien à la vérité de cette expérience que je ne puis accomplir »).

À propos du toucher aussi de l'autre main :

Toucher et se toucher (se toucher = touchant-touché). Ils ne coïncident pas dans le corps : le touchant n'est jamais exactement le touché. Cela ne veut pas dire qu'ils coïncident dans l'esprit ou au niveau de la conscience. Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'intouchable. Cela d'autrui que je ne toucherai jamais. (VI 307, Note de travail de mai 1960)⁴⁹

C'est au jeu du Même et de l'Autre (Platon), de l'identité et de la différence (Hegel), ou de la coïncidence et de la non-coïncidence (Merleau-Ponty) que la pensée doit la possibilité d'avoir lieu, et d'échapper ainsi soit à l'étouffement soit à la folie. Il importe dès lors que la dernière œuvre de Merleau-Ponty ait su mener à bien une « [mise] en question [de] la coïncidence » (VI 170)⁵⁰ et faire droit tant à l'éclatement de l'originare (VI 165) qu'à l'écart propre à toute expérience (VI 165)⁵¹. Ce qui se vérifie dans l'expérience des deux mains, toujours sur le point de se toucher, dans l'imminence de leur contact, mais sans jamais parvenir à une pure coïncidence.

Deux mains peuvent-elles jamais se toucher ? Une même question hante les œuvres de Merleau-Ponty et Levinas, aussi différentes soient-elles. Deux pensées que tout oppose se retrouvent autour de ce thème de la non-coïncidence. Alors qu'il s'attache à penser l'univocité de la chair, Merleau-Ponty est tenu d'avouer l'impossibilité pour les deux mains (les miennes, ou la mienne et celle d'autrui) de se toucher. Alors qu'il veut penser l'altérité de l'autre, Emmanuel Levinas la découvre au plus près de moi, dans le féminin, dans l'aimée, ma plus intime pensée, et celle dont le premier homme pouvait dire qu'elle est « la chair de ma chair et l'os de mes os⁵² », voire dans l'enfant, fécondité de ce premier accouplement, lui dont il peut être

⁴⁹ Cité par Henri Maldiney, « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », p. 74, (voir aussi le commentaire p. 69 : « Que vise donc la caresse, selon cette intentionnalité de pure instance à laquelle elle est suspendue, dans son toucher même ? – l'intouchable : cela de la chair que je ne toucherai jamais ») et « La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant », in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 188. Dans ces deux textes Maldiney renvoie aux pages sur la caresse d'Erwin Straus (« la caresse est un mouvement illimité d'approche », *Du sens des sens*, trad. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 616).

⁵⁰ Notons que dans ce jeu merleau-pontyien de la coïncidence et de la non-coïncidence, Jacques Derrida place l'accent (pour le regretter) sur la coïncidence (voir *Le toucher*, p. 238 sq.). Autre accentuation chez Françoise Dastur, *Chair et langage*, p. 114.

⁵¹ Pour un premier commentaire, voir Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 167 (« L'expérience, en effet, impose une non-coïncidence de principe : au moment où la perception est sur le point d'être pur contact avec la chose, elle s'"éteint" ; au moment où elle "s'allume", elle cesse de coïncider avec l'objet »).

⁵² Cité dans Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 56.

dit cette fois : « le fils n'est pas moi ; et cependant je *suis* mon fils » (TI 254). Là où les Ecritures demandent : « qui est mon prochain ? » (Lc 10, 30), le philosophe peut interroger : qui est mon lointain ? – et répondre : celui ou celle qui m'est le plus proche. Encore plus proche que celui qui se tient au bout de mes yeux, celle que je touche de mes mains ou que je tiens dans mes bras. Merleau-Ponty, Levinas – deux pensées, la première écrite sous le signe du Même et la seconde sous le signe de l'Autre, s'avancent l'une vers l'autre. Deux pensées qui se croisent – presque comme une poignée de mains.