

Merleau-Ponty : une ontologie du désir

Marie Testu

▶ **To cite this version:**

Marie Testu. Merleau-Ponty : une ontologie du désir. Philosophie. 2015. dumas-01193125

HAL Id: dumas-01193125
https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01193125

Submitted on 4 Sep 2015

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

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

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UFR 10 - Philosophie

Merleau-Ponty :
Une ontologie du désir

Marie Testu

Mémoire de Master 2 en Philosophie

Encadré par M. Renaud Barbaras

Année 2014-2015

TABLE DES MATIERES

BIBLIOGRAPHIE **3**

INTRODUCTION **5**

CHAPITRE 1: LA SEXUALITE COMME SENS DE L'INTENTIONNALITE CORPORELLE OU LE DESIR EXISTENTIEL **11**

1.1. DE L'INTENTIONNALITE D'ACTE A L'INTENTIONNALITE CORPORELLE 12
1.2. LE CORPS PROPRE ET LE SENTIR PRECONSCIENT 17
1.3. L'AFFECTIVITE 23
1.4. LA SEXUALITE COMME SENS DE L'INTENTIONNALITE CORPORELLE 26
1.5. LE DESIR EXISTENTIEL 32
1.6. LIMITES DU DESIR DANS *PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION* 36

CHAPITRE II: LE SYMBOLISME DU CORPS ET L'INTERCORPOREITE, OU LE DESIR DE L'AUTRE EN MOI **40**

2.1 LE SCHEMA INTERCORPOREL : PROJECTION, INTROJECTION ET EMPIETEMENT 41
§1 LE SCHEMA INTERCORPOREL 41
§2 LA PROJECTION ET L'INTROJECTION 44
§3 L'EMPIETEMENT 48
2.2. LA CONSCIENCE OUVERTE COMME UNION DE LA PASSIVITE ET DE L'ACTIVITE 51
2.3. LA PROMISCUITE DES CORPS 55
2.4. LE DESIR PSYCHOLOGIQUE : UNE REALITE IMAGINAIRE 66
§1 LE DESIR COMME SYMBOLISME CORPOREL 66
§2 LE « SUJET » ET « L'OBJET » DU DESIR 70
§3 LE DESIR ET L'IMAGINAIRE : FANTASME, DELIRE, PLAISIR ET PULSION 72
§4 LE DESIR PSYCHOLOGIQUE, L'ILLUSION ET LE NARCISSISME 77
§5 LIMITES DU DESIR PSYCHOLOGIQUE 80

CHAPITRE III: L'INDIVISION ET LA CHAIR COMME SUJET DE DESIR : LE DESIR ONTOLOGIQUE **82**

3.1. DE LA PHENOMENOLOGIE A L'ONTOLOGIE, DU CORPS ESTHESIOLOGIQUE A LA CHAIR LIBIDINALE. 82
3.2. LE DESIR ONTOLOGIQUE COMME MOUVEMENT NATUREL 90
3.3. LE DESIR ET LA CHAIR DU MONDE 96
3.4. UN DESIR ABSOLU 100

CHAPITRE IV: LE DESIR COMME MOUVEMENT DE L'EXPRESSION **103**

4.1. DU LOGOS SAUVAGE AU LOGOS INSTITUE 103
4.2. LE DESIR COMME SUBLIMATION DE LA CHAIR 112
4.3. LE DESIR COMME ANTICIPATION DE LA RAISON. 117
4.4. LE DESIR ET LA CREATION 120

CONCLUSION **124**

ABREVIATIONS **128**

Bibliographie

1. Maurice Merleau-Ponty

- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Tel, Poche, Paris, 1976
- *Psychologie et pédagogie de l'enfant*: cours de Sorbonne, 1949-1952, édition établie par Jacques Prunair
- *L'institution, la passivité*, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955, Belin, 2002, Préfacé par Claude Lefort
- Notes de travail inédites de 1958-1960, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII. 2
- Préface de Merleau-Ponty pour *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Docteur A. Hesnard, Payot, 1960, Paris
- *La nature,* notes, cours au Collège de France, coll. Traces écrites, 1995, établi et annoté par Dominique Séglard, Édition du Seuil
- Préface de *Signes,* Folio Essais, Poche, Paris, 2001
- *Le Visible et l'invisible* / Notes de travail, Gallimard, Tel, Poche, Paris, 1979
- *La Prose du monde,* Gallimard, Tel, Poche, Paris, 1992

2. Commentateurs

- *Être et chair, Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Emmanuel de Saint Aubert, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, Broché, 2013
- *Nature et humanité, le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Etienne Bimbenet, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, Broché, 2004

- *Désir et expression*, Jenny Slatman : http://www.psychaanalyse.com/pdf/DESIR_ET_EXPRESSION_CHEZ_MERLEAU_PONTY.pdf
- *Parole et subjectivité*, Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression, Stefan Kristensen, OLM, Europea Memoria, Broché
- *La vie lacunaire*, Renaud Barbaras, Vrin, coll. Problèmes et controverses, Paris, 2011
- *Vie et intentionnalité*, Renaud Barbaras, Vrin, coll. Problèmes et controverses, Paris, 2003
- *De l'être du phénomène*, *sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras, Coll. Krisis, ed. Jérome Million, 2001

3. Autres

- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Emmanuel Lévinas, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1949
- *Essais de psychanalyse*, 1921-1945, Mélanie Klein, Payot, Paris, 1968
- *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Sigmund Freud, traduit de l'allemand par Philippe Koepel, préface de Michel Gribinski, Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient, Série Œuvres de Freud, 1987
- *Au-delà du principe de plaisir*, Sigmund Freud, quadrige, Puf, 2013
- *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl,* Anne Montavont, Puf, Broché, Paris, 1999
- *La terre ne se meut pas, Notes sur la constitution de l'espace,* Edmund Husserl, traduit de l'allemand par D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Les Editions de Minuit, coll. Philosophie, 1989
- *La visibilité de l'invisible,* Mauro Carbone, OLMS, Europea Memoria, Hildesheim, 2001
- *Introduction à la philosophie de Husserl,* un cours de Renaud Barbaras, Éd. De la Transparence, coll. Philosophie, 2004

Introduction

Merleau-Ponty écrit dans la préface de *Signes* que la vision *«* esquisse ce que le désir accomplit »[1], phrase mystérieuse, qui exprime à la fois l'importance du désir dans la pensée de Merleau-Ponty, mais aussi la difficulté à saisir sa spécificité par rapport à la perception. Toute l'œuvre de Merleau-Ponty est concentrée sur la perception ou la vision, comme irréfléchi à partir duquel il est possible de construire le réfléchi, sol de la connaissance mais irréductible à celle-ci. Or si le désir est un rapport plus radical encore que la perception, pourquoi n'avoir pas fait une phénoménologie et plus tard, une ontologie du désir ?

L'œuvre de Merleau-Ponty évolue curieusement vers une plus grande prise en considération du désir, au fur et à mesure qu'il remanie les notions traditionnelles et réflexives de sujet et d'objet. Et il semble que l'aboutissement de la phénoménologie à l'ontologie soit corrélatif d'une conception du corps percevant en chair désirante. De ce point de vue, le désir serait un pivot essentiel de la pensée de Merleau-Ponty, autour duquel se rattacheraient les notions de corps propre, empiètement, intercorporéité, indivision, promiscuité, et chair.

Mais la difficulté lorsqu'il s'agit de travailler sur cette notion de désir s'annonce d'emblée d'elle-même : comment caractériser un phénomène aussi protéiforme, limitrophe et volatil que le désir ? De quel point de vue faut-il se placer pour en saisir sa réalité ? Ce qui vient spontanément à l'esprit lorsque l'on parle de désir est son sens psychologique. Le désir serait désir d'un sujet, pour un autre sujet ou un objet. Il résiderait donc dans un rapport entre deux entités. Mais

[1] Préface de *Signes*, Gallimard, Folio essais, Février et Septembre 1960, p. 32-31

dire cela est déjà présupposer l'existence d'un rapport déterminé. Le désir est-il ce rapport ou bien n'est-il pas justement le rapport primordial qui empêche d'établir deux entités prédéterminées ? Si nous voulons comprendre un sens profond du désir sans se laisser envahir par des présuppositions infondées, il s'agit donc de ne rien présupposer de ce qu'est le désir, et de voir comment sa nature se trace dans la phénoménologie puis l'ontologie de Merleau-Ponty. Ses rapports classiquement établis avec la volonté, le manque, le besoin, l'affection, l'amour, l'instinct, l'imaginaire, la pulsion, resteront donc à comprendre et à remanier. Nous pouvons seulement dire que le désir est un mouvement inépuisable, insatiable, à l'affut, dont le but nous est inconnu, indéterminé.

Or ce rapport ressemble bien aux définitions que donne Merleau-Ponty de l'intentionnalité, la visée perceptive, mais surtout à cet effort, constant de la *Phénoménologie de la perception* au *Visible et l'invisible*, de trouver un mode de pensée qui soit irréductible à la pensée objective, idéaliste ou empiriste. Le désir pourrait être ce rapport qui sauve de l'objectivisme, en tant qu'il ne correspond à aucune des catégories du sujet, de l'objet, de l'en soi et du pour soi. Il empêche toute réalité prédéterminée, préconstituée, en tant qu'il désigne un mouvement en devenir, dont la réalité semble impossible à fixer et donc à catégoriser.

L'intérêt d'étudier la notion de désir dans la phénoménologie et l'ontologie de Merleau-Ponty est que le désir exprime un rapport primordial auquel Merleau-Ponty veut accéder dans sa *Phénoménologie de la perception*, et qu'il continue de chercher dans son cours sur *Les relations avec autrui chez l'enfant*, le cours sur *L'institution, la passivité*, le *Cours sur la nature* puis le *Visible et l'invisible*, ouvrages sur lesquels nous fonderons pratiquement toute notre recherche. Dans chacun de ces ouvrages, Merleau-Ponty établit des figures qui déterminent un certain rapport entre les corps : intentionnalité corporelle, échappement, intercorporéité, indivision, empiètement, symbolisme corporel, promiscuité, et enfin réversibilité de la chair. Nous essayerons de montrer en quoi ces figures expriment plus profondément ce rapport qu'est le désir. L'intérêt sera, se faisant, d'approfondir ces figures et de leur donner un sens nouveau dans lequel elles prendront toute leur ampleur. En effet, les notions chez Merleau-Ponty sont certes des figures, mais ne sont pas que cela. En tant que figures, elles sont, non pas comme les concepts qui subordonnent à la réalité une idéalité surplombante, mais des idéalités charnelles, qui épousent le sens des choses et des corps

auxquels elles se rapportent. Ainsi, donner à ces figures le nom de désir n'est pas surajouter un mot à des figures mais comprendre leur inscription réelle dans les choses et les corps. De même dans l'autre sens, comprendre le désir à partir de ces figures n'est pas lui attribuer arbitrairement un sens mais approfondir et s'interroger sur le bien-fondé du sens communément donné au désir comme recherche de plaisir, comme manque ou encore comme rapport involontaire. Cela nous amènera finalement à saisir ce qui condense le propre du désir.

Etudier le désir dans la phénoménologie et l'ontologie de Merleau-Ponty pose de nombreux problèmes. Le premier est de comprendre en quoi ce rapport est présent sous d'autres formes, les figures que nous avons citées ci-dessus, et en quoi celles-ci permettent d'exprimer le désir. Le désir n'est pas en effet toujours explicitement posé par Merleau-Ponty, mais semble résider de manière sous-jacente et implicite dans toutes ses figures corporelles. Dès lors, comment comprendre le fait que Merleau-Ponty ne le mentionne pas, ne le positionne pas au centre de sa phénoménologie ? La difficulté première va donc être de comprendre le rapport entre le désir et la perception, en tant que le désir semble justement correspondre au rapport perceptif primordial. Doit-on alors résorber le désir dans la perception ou la perception dans le désir ? Comment concevoir leur lien ? Ensuite, l'autre problème sera de comprendre comment le désir exprime un rapport primordial du corps avec les autres comme avec lui-même, et de quel ordre relève ce rapport : imaginaire, réel ? Il faudra également comprendre comment s'opère ce mouvement, vers quoi, s'il va vers quelque chose ou s'il reste totalement indéterminé, s'il a un but ou non, s'il est désir de quelque chose et désir de quelqu'un, et pourquoi et comment il est initié. Il s'agira également de comprendre l'autre versant des rapports humains, à savoir leur expression et communication par le langage et l'art. Sur la question du point de vue, nous montrerons ainsi en quoi le désir est à saisir par rapport à quatre niveaux : existentiel, psychologique, ontologique et expressif.

Notre hypothèse principale est que le désir est l'intentionnalité primordiale corporelle, dont la perception n'est qu'un mode. On ne définirait donc pas le désir par rapport à la perception mais la perception par rapport au désir, qui l'englobe, la soutient, et l'accomplit. Pourquoi ? Tout d'abord, le désir est le mode d'être de tout l'être connaissant, qui accomplit le mouvement de l'existence humaine tandis que la perception reste un rapport si irréductible à la connaissance que leur lien

semble dissout. S'il y a un désir à l'œuvre dans la perception, cela expliquerait pourquoi dans toute perception il y a un rapport de sollicitation des choses qui appellent le regard, rapport passif-actif où le sujet se laisse pénétrer par les choses qui se sentent en lui. Le désir comme puissance immanente expliquerait également cette inadéquation et imperception propre au sentir, nécessairement par esquisses. Autrement dit le désir serait ce qui explique comment je vois telles choses et pas d'autres, comment la vision est faite d'imperception et d'impensé. Ce ne sont pas parce que telles choses se donnent à voir et d'autres non, puisque cela impliquerait que le réel est un être en soi qui se donne à voir de lui-même. C'est au contraire parce que le rapport que j'ai avec les choses et corps n'est pas celui d'une connaissance, d'une conscience qui se saisit d'elle-même mais d'un inconscient corporel, savoir implicite du corps qui est l'instance du désir. Et c'est cet écart entre le voyant et le vu qui, dans l'ontologie de Merleau-Ponty, rend possible la signification des choses, autrement dit parce que le désir est une visée inadéquate, l'imperception de la perception, que les choses peuvent être vues et exprimées. Le désir serait donc la puissance immanente à la perception, non comme rapport entre sujet et objet préconstitués mais rapport par lequel se créent les deux termes, le voyant et le vu.

Ainsi, parmi les différentes formes de désir que cette recherche entreprend d'approfondir se trouve d'abord un désir au sens existentiel, qui se dessine dans la *Phénoménologie de la perception*. Nous montrerons que Merleau-Ponty y aborde le désir sous le thème de la sexualité, qui n'est pas réduite à une fonction biologique mais exprime le mouvement général de l'existence, en reliant le naturel et le spirituel, l'anonyme et le personnel. L'intentionnalité primordiale serait donc finalement à comprendre non pas comme sentir mais comme désir, et désir existentiel au sens il est ce mouvement d'échappement qui réalise l'existence proprement humaine. Mais ce désir reste complètement étranger à la réalité psychologique du désir. Il généralise le mouvement de l'existence, or l'expérience du désir est aussi et surtout celle des sentiments, de haine, frustration, d'amour, de rejet et identification, qui caractérisent la complexité des rapports à autrui.

Or ce rapport avec autrui est une question très importante pour Merleau-Ponty, qu'il tente d'élucider, grâce à la psychologie et la psychanalyse

notamment, dans ses cours sur *Les relations avec autrui chez l'enfant* et *L'institution, la passivité*, dans lequel il pense une conscience ouverte et incarnée, c'est-à-dire une conscience dont l'intentionnalité est investissement. Le rapport entre les corps comme investissement et non perception est justement à comprendre comme désir. Ce dernier serait alors la puissance de projection et d'introjection du corps. Les rapports avec les autres sont ainsi plus de l'ordre du désir que de la perception au sens où le désir exprime un rapport symbolique premier par rapport à une perception orientée vers une connaissance. C'est là le sens psychologique du désir. Cependant ce désir sera à distinguer d'un pur fantasme. Il n'est pas question de faire du désir un rapport purement imaginaire, tout simplement parce que la pensée de Merleau-Ponty empêche de les séparer, et il semble précisément que ce soit une pensée plus profonde du désir, qui n'entre dans aucune catégorie de la pensée réflexive qui entend séparer un imaginaire intérieur et malléable, et un réel extérieur et résistant, qui peut faire ainsi communiquer imaginaire et réel.

Le désir plus encore que la perception cristallise ainsi une réalité qui échappe à toute catégorisation et qui ne s'accomplit vraiment que dans l'ontologie. En s'opposant constamment à la pensée empiriste et intellectualiste, opposition qui structure la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty cherche constamment à saisir l'être qui ne soit pas issu d'une construction de la pensée, un positif déjà constitué. Or la chair est pensée comme « négativité » et sujet du désir. Dès lors nous assisterons à un retournement de la pensée de Merleau-Ponty : ce n'est plus la perception qui est première et le désir un simple mode secondaire du sentir, mais le désir comme mode d'être de la chair, et la perception un mode du désir. C'est donc dans l'ontologie que le désir sera proprement pris en charge par Merleau-Ponty, comme cette négativité qui définit l'être de la chair. Il faudra alors comprendre en quoi le désir est la première tentative de communication avec une autre chair, dans le désir, qui annonce par son mouvement le moment de l'expression et du langage.

Mais un des problèmes auquel nous devrons toujours faire face est que le désir est souvent relégué au second plan par rapport à la perception, il va par conséquent falloir comprendre pourquoi. Notre hypothèse est de penser que Merleau-Ponty veut avant tout comprendre comment, à partir de l'irréfléchi, on

arrive au réfléchi, à la connaissance, la vérité. Or le désir est souvent entendu comme une variante de la perception. Le désir est en premier lieu relégué au second plan car il est entendu en un sens psychologique, aux côtés de l'amour. Il n'est donc qu'un exemple de rapport, dévié du rapport perceptif qui englobe tout. Si le désir prend une plus grande place à partir du *Cours sur la nature*, c'est parce que Merleau-Ponty ne prend plus la perception comme le sol à partir duquel il peut en déduire la connaissance. La perception suppose en effet un sujet, qui disparaît dans l'ontologie. C'est en pensant le rapport des corps dans une relation de réversibilité, et donc d'intercorporéité et même d'indivision, que le désir intervient comme le rapport qui convient le mieux pour exprimer cette indistinction du sujet et de l'objet, des termes de la relation du sentir, ou le sentant n'est qu'en se sentant senti, et le senti n'est senti que par le sentant. Le désir radicalise alors la perception et l'accomplit, car il est l'investissement qui pénètre le monde, les choses, se fait chose dans et par le sentir et permet donc l'apparaître du voyant et du vu dans la réversibilité. Le désir reste donc la puissance immanente au corps qui le pousse à se rapporter à autre chose que lui. Cela introduit donc un sens profondément original du désir, qui ne serait ni désir d'un sujet ni désir d'objet, et donc pas d'objet désirable en soi, mais une visée aveugle, indéfinie. Le désir serait-il alors le rapport à partir duquel se forment les termes du rapport qui ne sont que dans le désir ?

Nous suivrons dans ce mémoire un ordre chronologique, puisque la pensée de Merleau-Ponty évolue de telle façon que chaque ouvrage présente une mutation présentant une nouvelle forme du désir. Nous distinguerons trois grandes périodes, l'une marquée par la phénoménologie de la perception où se dessine un sens existentiel du désir, la deuxième où les cours sur la psychologie et la passivité forment un sens psychologique du désir et enfin la troisième dans laquelle Merleau-Ponty fonde les principes de son ontologie, dans le *Cours sur la nature* et le *Visible et l'invisible* où nous tenterons de comprendre la possibilité d'un désir ontologique. Enfin, il s'agira de comprendre le rapport du désir avec l'expression et l'idéalité. En effet si le désir est bien le propre d'un rapport corporel, comment comprendre l'inscription du désir dans la sphère du langage ?

Chapitre 1

La sexualité comme sens de l'intentionnalité corporelle ou le désir existentiel

La *Phénoménologie de la perception* est construite sur le dépassement et la réfutation du dualisme du corps et de la conscience. Le « corps propre », corps vécu, doit permettre de dépasser la dualité entre un corps purement naturel et un corps objectif conçu par un sujet connaissant, entre une conception empiriste et idéaliste du corps. Cependant Merleau-Ponty ne remonte pas jusqu'au sens propre de cette incarnation. Quelle est la raison de l'ouverture intentionnelle du corps ? Quel est le sens de cette transcendance de l'existence corporelle ? Il faut qu'une puissance originaire soit le fondement de l'ouverture intentionnelle corporelle, et puisse ainsi déterminer le sens de la corporéité. Ce que nous voulons soutenir ici est que le sens de l'incarnation et donc de l'intentionnalité corporelle doit être compris comme désir. Le désir explique le fait que le corps soit un sujet naturel, qu'il soit sujet de ses mouvements, qu'il se spatialise, s'oriente, donne sens aux êtres, communique et signifie. Merleau-Ponty esquisse cette originarité du désir dans le chapitre sur *Le corps comme être sexué*, où il établit la sexualité comme racine de la perception, de la motricité et de la représentation. Le désir est ainsi la racine de l'être même du corps, qui est sujet corporel en tant qu'il perçoit, se rapporte donc à l'extérieur de lui-même, qu'il se spatialise en se mouvant, et qu'il se représente des images et des idées. Ce serait dire finalement que le désir est le sens de l'existence humaine, « sens » compris comme direction et mouvement. En effet, le sujet corporel tel que l'entend Merleau-Ponty n'existe pas à la manière des choses parce que son existence n'est pas enfermée en elle-même, ne suit pas

uniquement les besoins de l'espace. Son existence n'est donc pas seulement une vie au sens de conservation. L'existence corporelle de l'homme est traversée par une transcendance, une puissance du sujet qui fait qu'il se spatialise, se meut, tend vers les choses, les autres et le monde en les exprimant, les formant et s'informant en retour par la perception. Quel est le sens de cette transcendance du corps ? Comment penser ce sens de la transcendance en tant qu'elle est celle d'un sujet qui structure l'espace et donne sens aux choses lui-même tout en appartenant de manière irréductible au monde et aux choses dont pourtant il se distingue ? Si Merleau-Ponty ne fait qu'esquisser ce sens comme désir dans le corps comme être sexué, c'est vers lui que nous devons nous tourner pour comprendre les racines de la perception et donc de l'intentionnalité, et finalement de la corporéité, objet de la phénoménologie et de l'ontologie de Merleau-Ponty. Le désir en effet se différencie du besoin, et donc de la pure conservation, en tant qu'il est caractérisé par une insatiabilité. Aucune satisfaction, aucun plaisir ne met fin au désir, car le propre du désir est précisément de perdurer dans la satisfaction et l'insatisfaction, qui le relance indéfiniment. Cette relance inconditionnelle est due à deux aspects que nous devrons analyser: le sujet et l'objet du désir, qui ne peuvent se rapporter l'un à l'autre que de manière inadéquate et indéfinie. Ce qui est visé est toujours autre chose que l'objet en lui-même. Le sens autour de lui, cet invisible ne peut jamais combler le désir, puisque le sens est lui-même inépuisable, et ne rentre donc pas dans la représentation d'un objet déterminé. Dès lors il faut nous demander si, avant toute perception ordonnée à une connaissance, l'intentionnalité primordiale qui nous ouvre au monde n'est-elle pas plus profondément un désir ?

1.1. De l'intentionnalité d'acte à l'intentionnalité corporelle

L'objectif de Merleau-Ponty est de revenir au monde perçu, qui est à ses yeux l'assise fondamentale de toute connaissance. Il est la couche originaire de notre existence à partir de laquelle toute connaissance, toute vérité et idéalité se forment. Merleau-Ponty effectue donc le mouvement inverse des philosophies idéalistes et objectivistes. Celles-ci remontent à une intuition sur laquelle se fonde tout un système théorique. Kant fonde la connaissance sur l'unité de la conscience

transcendantale, les formes a priori de la sensibilité et la puissance de l'entendement qui mettent en forme le donné. Descartes assoie son système théorique sur l'intuition du je pense, comme principe épistémologique à partir duquel on peut juger de l'identité des choses, et ainsi avoir une connaissance vraie du sensible. La méthode de Merleau-Ponty opère l'inverse de ce mouvement. En effet, il s'agit non pas de poser un premier principe a priori, à partir duquel nous pouvons fonder une connaissance objective, mais de remonter, à partir de l'expérience perceptive, à cette couche originaire de la perception, qui est le seul véritable fondement, au sens d'originarité et de sol, de la connaissance. Le but de Merleau-Ponty n'est pas d'expliquer, de donner une cause et une raison à la connaissance, mais de comprendre comment se forme la connaissance. Or à ses yeux, tout savoir est indéniablement corporel.

Merleau-Ponty va donc à l'encontre des philosophies idéalistes et objectivistes en ne partant plus de la conscience ni d'une nature humaine dont l'essence serait spontanément accessible par intuition, mais du corps propre et de la perception. Cette méthode entend revoir et remanier toutes les catégories de la philosophie qui présupposent une conscience absolue, transparente à elle même et assez coupée du monde et des choses de manière à les surplomber, et les constituer dans l'ordre de la pensée. La phénoménologie de Merleau-Ponty est en lien avec la révolution qu'opère notamment la psychanalyse mais aussi les sciences humaines comme la psychologie et l'anthropologie au début du XXe siècle qui rompent avec les présupposés de la philosophie idéaliste, et principalement la notion de conscience. Freud prouve en effet que la conscience d'où découlaient les notions de justice, morale, vérité, nature n'est pas absolue, et qu'elle contient en elle une part obscure et cachée. Le moi n'est donc plus souverain et il n'est donc plus possible d'attribuer à la seule conscience l'origine et le fondement de la connaissance. Ainsi le geste de la conscience qui donne sens ne peut plus être un acte, puisque la conscience a en elle des données latentes qui expliquent et orientent certaines de ses expériences, rêves, certains aspects de ses choix et jugements, et empêche donc sa toute-puissance. Ce changement de position philosophique va jouer un rôle essentiel pour la conception de l'intentionnalité chez Merleau-Ponty.

L'intentionnalité désigne en effet d'abord une intentionnalité d'acte, une visée de connaissance. Husserl définit la perception comme l'intention donatrice originaire, comme la source première et éminente de la connaissance. L'intentionnalité, signifiant que l'objet est visé par l'acte de l'esprit, doit donc être rapportée à la perception. L'intentionnalité n'est pas un pur acte de l'esprit mais une visée intuitive. La perception est saisir l'objet ici et maintenant.

Selon Husserl, l'intentionnalité désigne l'être même de la conscience, en tant qu'elle ne peut pas ne pas se rapporter à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire la conscience perceptive. Définir la conscience par l'intentionnalité permet de rompre avec l'idée que la conscience existe indépendamment des choses sensibles.[2] Elle existe dans la visée d'objets, et donc à l'extérieur d'elle-même. La transcendance de la conscience remplace ainsi la conscience de soi. Les visées de l'esprit, vécus intentionnels, ont pour propriété d'être intentionnels, en tant qu'ils peuvent entrer en contact avec des objets. Ils contiennent en eux l'objet visé par la conscience. Mais l'objet visé n'est pas uniquement psychique, il est réel, extérieur à la conscience, en même temps qu'il est visé dans la conscience. L'intentionnalité conditionne alors la manière dont l'objet est perçu, c'est-à-dire de manière inachevée. En effet, l'objet ne se donne qu'en apparaissant pour une conscience. L'identité de l'objet dépend du sujet qui perçoit. Dès lors, la notion d'intentionnalité appelle en premier lieu un idéalisme, car l'objet dépend du sujet qui le vise et donc donne l'identité de l'objet.[3]

Cependant il y a bien chez Husserl une différence d'ordre entre l'objet et le sujet, parce que l'objet existe bien en-dehors de la conscience, il est transcendant au vécu. C'est ce dont rend compte le concept d'esquisses. Si l'objet existe en dehors de la conscience, alors l'intentionnalité doit toujours être inadéquate à l'objet, ne jamais le saisir totalement dans tout son être puisqu'il dépasse le vécu. Les esquisses ne donnant par définition aucun dessin achevé de

[2] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Emmanuel Lévinas, p.145 : « L'insolite façon de poser l'acte de viser comme essence de l'être psychique qu'aucun avatar de cet être ne saurait réduire, l'audacieuse façon de poser l'être de la conscience comme se jouant hors des limites de son être réel et strict –dissipait l'apparence obsédante d'une pensée fonctionnant comme rouage d'un mécanisme universel. »

[3] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Emmanuel Lévinas, p 147 : « dire que toute conscience est conscience de quelque chose, c'est affirmer qu'à travers ces termes corrélatifs d'une multiplicité de pensées subjectives, une identité qui, ainsi les transcende, se maintient et s'affirme**.** L'objet intentionnel a une existence idéale par rapport à l'événement temporel et la position spatiale de la conscience. »

l'objet, appellent toujours à d'autres esquisses. L'intentionnalité vise l'objet en chair, c'est-à-dire en chair et en os, dans sa transcendance et son originalité mais cet objet n'est pas pour autant l'objet tel qu'il est en lui-même. Donc l'intentionnalité de la conscience qui se rapporte à l'objet implique un écart entre la chose telle qu'elle est en elle-même et la chose telle qu'elle se donne à moi, c'est-à-dire par esquisses. L'intentionnalité est ainsi toujours inadéquate, imparfaite, susceptible d'être enrichie par d'autres perceptions. Si la conscience vise l'objet de manière toujours inadéquate, cela veut dire que la visée dépasse l'objet visé. Il existe ainsi un écart et un excès entre la chose réelle, telle qu'elle est en elle-même et telle qu'on l'aperçoit, c'est-à-dire par esquisses, de manière inadéquate. Or Husserl, tenant à répondre à des exigences rationalistes et à accomplir une théorie de la connaissance, ne prend pas la mesure de cet écart, et finit par dire que, malgré la perception par esquisses, la chose telle qu'elle est, est telle qu'on l'aperçoit dans la perception.[4] De sorte que la chose telle qu'elle est en elle-même est celle qui se donne par l'infinité d'esquisses qu'elle dévoile. Cependant, cela ne permet pas de résoudre la difficulté, puisqu'il reste indéniablement un écart qui est ici survolé.

Merleau-Ponty refuse lui aussi cette dualité entre être et apparaître, car celle-ci renvoie finalement à déterminer le phénomène par rapport à une essence insaisissable dans la perception, la chose telle qu'elle est. Il va donc assumer la perception par esquisses en disant que l'apparaître est le sens même de la chose, sens qui n'est pas posé. La force de Merleau-Ponty sera d'assumer cet écart entre la chose et son apparaître, en disant que l'inadéquation est le sens même de son apparaître. En effet, c'est parce que la chose m'apparaît de manière transcendante, ce qui m'excède et me dépasse, n'ayant accès à elle que de manière inadéquate, qu'elle peut apparaître comme une chose en chair et en os, devant moi, différente de moi, transcendante. L'inadéquation ne sera donc plus une tare, un échec de la perception à connaître la chose mais au contraire la manière de faire apparaître la transcendance même de l'être.[5] Si la chose se donnait à moi telle qu'elle est, elle

[4] *Vie et intentionnalité*, Renaud Barbaras p.4-5 : « Il se voit alors contraint de tenter de concilier l'exigence rationnelle d'adéquation avec l'inadéquation constitutive de l'essence de la perception (…) comprenant la donation d'un cours infini d'esquisses, correspondant à la donation de la chose en elle-même, comme une Idée »

[5] Ibid. : « Ce n'est donc pas en dépit mais en raison de son inadéquation que la chose est présente comme elle-même, c'est-à-dire transcendante. »

ne serait donc plus une chose, elle m'appartiendrait, elle serait une idée, un positif construit par moi. La transcendance de la chose est sauvée parce qu'elle m'apparaît inadéquatement. Et c'est parce qu'elle m'apparaît inadéquatement qu'elle est signifiante. En effet, si la chose m'était donnée *telle qu'elle est en elle-même*, son identité serait déjà déterminée. Je n'aurais pas à l'interpréter. Je n'aurais pas affaire à un sens mais à une entité positive. Il ne pourrait donc plus y avoir d'expression de la chose, le sujet ne jouerait plus aucun rôle. Or nous allons voir que c'est le regard, l'intentionnalité du sujet corporel qui active d'une certaine manière le sens inépuisable des choses.

La transcendance de l'objet est donc avant tout son sens, nécessairement ambiguë, qui dépasse le visible de la chose. Il rayonne autour de la chose et l'habite. Le sens est par définition inépuisable, insaisissable, inadéquat. Le sens de la chose ne se donne jamais tel quel à un sujet passif et récepteur ou actif et constituant. Il *s'esquisse* précisément, c'est-à-dire se révèle au fur et à mesure qu'il est perçu par un sujet situé, en renvoyant toujours à d'autres sens de manière implicite. Dès lors, lorsque je vois une chose ou une personne, cette chose ou cette personne renvoie toujours à d'autres événements passés, rêves, fantasmes, des pensées qui m'accompagnent et orientent ma perception. La chose n'est donc jamais épuisée par sa visibilité pure, parce que le visible vient toujours avec un invisible qui est un sens inépuisable, insaisissable, et donc excède nécessairement la perception d'un sujet fini.

Or cette inadéquation qui explique la transcendance de l'être ne peut être appréhendée par une conscience. En effet, la conscience est une unité de la pensée, qui se maîtrise et se connaît, elle ne permet pas d'expliquer pourquoi elle sort d'elle-même. Mais l'intentionnalité exprime précisément cette transcendance qui se rapporte à autre chose qu'elle-même. Elle signifie ainsi l'altérité de la conscience qui *est* en *n'étant pas* elle-même. Mais les actes de la pensée qui sont pour Husserl à l'origine de l'intentionnalité ne permettent pas de rendre compte de cette sortie hors de soi, puisque nous restons dans l'ordre intérieur de la pensée. C'est la difficulté de ce passage de l'intérieur à l'extérieur que veut éviter Merleau-Ponty. Comment expliquer cette sortie de la pensée d'elle-même sans en même temps poser la perception comme une pensée de voir ? La conscience ne peut être donatrice de sens. Le sujet de l'intentionnalité de peut donc être que le

corps propre, si l'on veut garder l'originalité et l'irréductibilité de la perception par rapport à la connaissance.

1.2. Le corps propre et le sentir préconscient

Le corps que pose Merleau-Ponty comme sujet de l'intentionnalité est au plus loin du « corps objectif » qui est le corps décomposé en éléments, organes, qui existe à la manière d'une chose, dans l'ordre objectif définit par la physique. Le corps propre n'est ni une pure intériorité, qui le ramènerait à une conscience, ni une pure extériorité, qui le ramènerait à une chose. Il n'est ni totalement le mien ni le tien. Il n'est présent à lui-même qu'en étant en quelque sorte à distance, dépossédé de lui-même. Le corps en effet ne peut, s'il est intentionnel, être pensé comme une coïncidence avec lui-même, puisque c'est cette raison même pour laquelle Merleau-Ponty renonce à la conscience, pure intériorité, pour penser le sujet de l'intentionnalité. Le sujet ne doit être ni un plein positif, ni un vide, car il doit contenir en lui le pouvoir de viser autre chose que lui-même, bref de se transcender. Il doit donc premièrement être pensé comme un mouvement de transcendance qui le porte vers le monde. Ce mouvement fait que le corps « n'est pas où il est, n'est pas ce qu'il est »[6]. La transcendance est ce mouvement immanent au corps qui le porte vers les choses, les autres, le monde, vers ce qui est autre que lui. Elle est l'intentionnalité du corps qui va au dehors de lui-même pour *être* lui-même.

Mais en même temps, si le corps, comme sujet naturel, est toujours tendu vers les autres, c'est parce qu'il est inscrit, impliqué dans le monde. Cette implication n'est pas une implication logique ou telle que la physique le pose, mais une « implication réelle »[7] au sens où mon corps est en lui-même puissance du monde, il possède le monde dans chaque expérience en tant que le monde est un horizon de sens qui contient toutes les perspectives possibles, et j'ai conscience de mon corps, de sa position, qu'en tant qu'il se déploie dans le monde. La relation d'implication est celle d'un enveloppement. Le monde est présent dans la perception et la motricité en tant qu'elles se déploient dans le monde. Donc mon

[6] *Phénoménologie de la perception* p.230
[7] PP p.407

corps, en tant qu'il est un corps qui sent, contient en lui-même le monde comme « individu inachevé ».[8] Le sujet corporel ne peut donc être absolu et souverain, surplomber les choses, car il est enveloppé dans le monde avec les autres êtres. C'est cette inhérence de l'être au monde qui rend possible la perception d'autrui et des autres corps.[9] Cependant s'il fait partie du monde, il se distingue des choses. Si le corps n'existe pas à la manière des choses, quel est son mode d'être ? Et comment fait-il apparaître le sens des choses sans le constituer d'une manière absolue ? Il va ainsi falloir caractériser la corporéité proprement humaine pour comprendre comment le sujet donne sens aux choses en excédant toujours la visibilité de la chose.

Le corps comme sujet de l'intentionnalité motrice n'est donc ni une « conscience de » ni une réception pure et passive d'un donné devant lui. L'intentionnalité se trouve donc entre une conscience de et une pure réception du corps : si elle « n'est pas une pensée, nous voulons dire qu'elle ne s'effectue pas dans la transparence d'une conscience et qu'elle prend pour acquis tout le savoir latent qu'a mon corps de lui-même. »[10]. Elle est donc une sortie de soi mais aussi une reprise qui repose sur l'appartenance du corps au monde, dans un savoir préconscient qui est de l'ordre des habitudes motrices.

Cette relation du corps au monde et aux choses est une « communion »[11] plutôt qu'une visée. Cette communion s'opère par le sentir qui est pour Merleau-Ponty le sens de l'intentionnalité corporelle. Le sentir n'est ni une pensée de voir ni une réception de qualités sensibles. La relation entre le sentant et le senti doit donc être d'un autre ordre que celui de la connaissance, de la conscience ou de la réception de stimuli. Le sensible n'est pas simplement donné au sujet, mais de même le sensible n'est pas constitué par lui. Le sentir doit être une communication et même une co-naissance, c'est-à-dire que le sujet naît dans sa relation avec les choses et le monde qu'il sent, et de même les choses et le monde n'ont de sens que comme sentis par le sujet :

« Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une

[8] PP p. 407
[9] PP p. 408
[10] PP p. 279
[11] PP p. 65

idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité. »[12]

Dès lors, le sujet du sentir est anonyme[13], car il laisse le monde se sentir en lui plutôt qu'il ne le sent lui-même. L'important est ici de voir le type de rapport que Merleau-Ponty met au jour. Le sensible n'est pas sans sujet, et le sujet sans sensible, les deux naissent ensemble, dans cette relation. Il y a donc une dépersonnalisation du sujet sentant[14] qui n'existe pas séparément du sensible. Dès lors, la nature du sensible dépendra de l'intentionnalité qui lui donne accès: la sensation de vert par exemple a une signification motrice[15], sens pour mon propre corps. C'est bien pour cela que nous ne pouvons pas penser le sentir comme une pure réception ni pure constitution. L'intentionnalité corporelle n'est pas une relation frontale mais un rapport dont les deux termes interagissent et s'expriment réciproquement. Le bleu appelle mon regard, sollicite un certain mouvement, il n'est pas une qualité neutre, sinon je ne pourrais pas comprendre pourquoi je vois le bleu différemment d'une autre couleur. C'est donc la valeur motrice, valeur corporelle du sensible qui motive mon regard, mais de la même manière c'est mon regard qui sollicite le sensible: « Sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague. »[16]

Le sujet corporel est actif et passif, sollicitant et sollicité par le sensible. Il répond une sollicitation mais lui-même sollicite la chose sentie. Le rapport intentionnel entre le sentant et le senti est celui d'un accouplement[17] où les deux termes du couple prennent forme au sein du rapport qui les unit. Notre hypothèse

[12] PP, p. 248
[13] PP p.260 : « Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. »
[14] PP p.260 : « Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau. »
[15] PP p. 254
[16] PP p. 259
[17] Ibid.

est de penser cet accouplement qui est le mouvement intentionnel du corps propre, comme désir.

En effet, la totalité du corps par rapport à ses parties est une synthèse inachevée[18], en tant qu'elle se structure dans sa relation au monde. Cette synthèse est donc inachevée car ouverte sur autre qu'elle-même, et vibre avec les choses dont elle partage la même appartenance au monde. Cette relation au monde a alors pour caractéristique d'être indéterminée et indéfinie. Le sentir est en effet avant tout l'expérience du mystère de la chose qui ne se donne pas telle qu'elle. Nous l'avons déjà vu en définissant la perception par esquisses. L'expérience sensible est au plus loin du rapport d'objet. Ce que je sens, je ne le connais pas, j'y accède dans une expérience où les deux termes s'accouplent et révèlent ainsi un sens. Dès lors, le sentir n'est pas une relation entre un sujet et un objet qui sont des notions supposant une certaine séparation entre les deux. Le corps comme sujet est lui-même transformé par la relation, le temps et l'espace dans lequel elle s'opère, qui fait et défait le sujet.[19] Le corps ne se forme donc pas seul mais dans le sentir, dans le temps et l'espace qu'il façonne mais qui le façonnent à son tour. [20] Ainsi l'intentionnalité corporelle est le mouvement de reprise d'un « acquis originaire », une « science implicite sédimentée »[21] par lequel le corps se sait lui-même, dans sa position dans l'espace. L'intentionnalité corporelle trouve son sens en elle-même, c'est-à-dire dans son être de rapport. Le sens est en effet à la fois l'accès et l'effet de cet accès. Il est donc inachevé et dynamique car il est dans ce rapport entre les termes en même temps que les termes eux-mêmes. Sinon, cette intentionnalité serait constituante, et il n'y aurait entre les choses et le corps aucun mystère[22]. Le corps est donc en communion avec les choses car il résonne avec elles, en même temps qu'elles vibrent en lui.[23]

---

[18] PP p. 282

[19] PP p. 254 : « Au lieu du sujet « nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. »

[20] PP p. 287 : « Le corps est dans le temps et par ses mouvements, le milieu qu'il projette, secrète du temps, un passé et un avenir qui sont des horizons de l'expérience. »

[21] PP p. 279, 285

[22] PP p. 285 : « Si c'était moi qui constituais tous les objets, il n'y aurait entre moi et les choses aucune distance, écart, mystère, l'intentionnalité nous porterait au cœur de l'objet. »

[23] PP p.283 : « Le corps comme « objet sensible à tous les autres, qui résonne pour tous les sons, vibre pour toute les couleurs. »

L'intentionnalité est donc un sentir originaire qui est « savoir latent » des habitudes motrices. Entre moi et l'objet il y a une couche de sédimentations qui restent toujours là en deçà de notre perception et soutient le sens des objets. Ce savoir latent est le temps, l'histoire, individuelle et collective, tout un héritage des sens.[24] L'intentionnalité est donc latente, au sens où elle n'est pas une constitution de la conscience mais une reprise d'un savoir déjà formé, déjà là sans qu'elle n'ait à le poser. Cette « reprise » n'est donc pas proprement consciente : « La perception originaire est une expérience non thétique, pré-objective et préconsciente. »[25].

Dès lors, l'intentionnalité latente est à situer dans un savoir tacite du corps, que Merleau-Ponty ne nomme cependant pas encore inconscient dans *Phénoménologie de la perception*. Ne peut-on pas penser ce sentir anonyme, pré-objectif et préconscient comme un désir plutôt que comme un percevoir visant une connaissance? Qu'est-ce qui, dans le sentir, appelle un rapport de désir ?

Tout d'abord, le désir est, comme le sentir tel que nous l'avons décrit, avant tout un rapport d'accouplement : Le rapport désirant/désiré est très semblable à celui du sentant et du senti, sollicitant/sollicité, en tant que les deux n'existent que dans ce rapport, dans l'expérience qui les relie et les fait être dans leur transcendance. Le senti n'est qu'une face du sentant et le sentant du senti. Le corps vibre avec les choses et couleurs, tout comme la couleur appelle une signification motrice, appelle le regard. Il n'y a pas chez Merleau-Ponty de chose sans regard, une chose non vue n'existe pas en un sens puisqu'elle n'a pas précisément de sens. Donc il y a, premièrement cette similarité de rapport, qui est celui de l'intentionnalité latente.

Ensuite, c'est la notion de sens qui peut éclairer le rapprochement entre désir et sentir. Le sens en effet est à la fois le rapport à la chose et la chose, l'accès et l'effet de l'accès. La valeur du désiré n'est que pour et par le désirer, de même que l'apparaître du senti trouve son sens dans son apparaître même, pour un sentant. Une fois que je ne désire plus, le sens ou la valeur de la personne ou la chose que je désirais s'évanouit et dès lors je ne la désire plus. De sorte que nous pouvons émettre l'hypothèse d'un sens du désir dans lequel ce ne serait ni parce que le sujet désire que l'objet est désirable, ni parce que l'objet est désirable que

[24] PP p. 285
[25] PP p. 289

le sujet le désire. En effet, une pensée causale dans le désir semble donner lieu à d'infinies considérations qui ne portent pas sur l'expérience même du désir. Car dans l'expérience, je ne vois pas la chose comme désirable avant de la désirer, de même que je ne désire pas une chose sans la percevoir dans le même temps. Il y a donc un caractère du rapport dont les deux termes sont inextricables, indissociables. L'intentionnalité latente éclaire donc ici le sens du désir comme communion ou accouplement, qui induit une réciprocité des termes. Le sens de la chose est dès lors toujours indéterminé et indéfini car le sentir est une relation inachevée et ouverte.

C'est enfin dans ce caractère inachevé du sentir que nous pourrons trouver le sentir comme désir. L'intentionnalité corporelle est une intentionnalité latente, qui par conséquent est l'inverse de toute constitution. Elle a ainsi un caractère préconscient car elle relève de pensées et expressions sédimentées qui ne relèvent pas de la volonté du corps, en tant que celui-ci n'est pas constituant et vit dans un monde qu'il ne choisit pas mais dans lequel il naît. Ainsi, le sujet corporel de l'intentionnalité latente ne choisit pas de donner tel sens à telle chose. La chose sollicite son regard, chose ancrée dans une infinité de sédimentations qui forme une histoire dont le sujet est tributaire, de même que le sujet offre son regard à la chose. Il y a dans cette relation de réciprocité le caractère non volontaire du désir. Le sujet désirant ne décide pas de désirer la chose, mais n'est pas non plus purement passif, ce qu'il désire dépend également d'une complexion qui lui est propre, une manière d'être corporel qui le fera pencher telles personnes et choses plutôt que d'autres. Dès lors le sujet de désir est aussi préconscient mais non inconscient car il sait d'un savoir tacite, latent, qu'il désire, au sens où il ne saurait dire pourquoi ou comment. Il y a donc un savoir préconscient et non explicite du désir qui relève bien du savoir préconscient du sentir.

Nous venons d'établir des caractéristiques élémentaires qui attribue à ce sentir originaire ou intentionnalité corporelle la nature du désir. Mais à présent nous devons comprendre comment et par où Merleau-Ponty aborde le sujet lui-même, puisqu'il ne pense pas le sentir comme désir, mais donne pourtant à la sexualité un sens primordial dans l'existence du corps humain.

1.3. L'affectivité

Merleau-Ponty parle d'une expérience encore plus originaire que celle de la perception, qui va nous permettre de déceler les prémisses d'une pensée du désir. En effet, cette expérience n'est pas de l'ordre du perçu mais de l'affectif, dont l'amour et le désir sont les phénomènes privilégiés. Ce milieu doit pouvoir nous montrer comment un être peut exister pour moi.[26] Ce domaine affectif parle-t-il du désir tel que nous l'avons avancé jusqu'ici, à savoir le sens de l'intentionnalité corporelle, ou bien donne-t-il au désir un sens limité à une manifestation de l'affectivité? Peut-on alors trouver dans la sexualité élargie le sens plus profond du désir comme intentionnalité corporelle ? Pour l'instant il faut examiner comment Merleau-Ponty utilise l'affectivité pour remonter à l'expérience irréfléchie et comprendre comment quelque chose « existe » pour un moi.

L'affectivité est de l'ordre du vécu, ce qui existe pour moi avant d'exister pour tout le monde. Elle est un domaine non objectivant par excellence et c'est pour cette raison que Merleau-Ponty l'utilise en quelque sorte comme époché, réduction phénoménologique, pour remonter en-deçà de la connaissance et de la perception. Dans son chapitre « l'Espace », Merleau-Ponty explique en effet qu'avant d'être universel et objectif, l'espace et le temps sont prélogiques, vécus et subjectifs. Le corps est ainsi d'abord vécu dans des relations subjectives et affectives.[27] Ce que je sais d'un savoir tacite et préconscient, c'est la position de mes membres, en fonction de ma situation dans le monde. Ce n'est donc pas la loi physique qui me montre où est mon bras, mais mon corps propre en tant que schéma corporel où chaque partie est enveloppée l'une dans l'autre, qui sait d'emblée, sans que ce savoir soit explicite. Le sens de l'espace est existentiel

[26] PP p.191

[27] PP p. 336 : « Entre nos émotions, nos désirs et nos attitudes corporelles, il n'y a pas seulement une connexion contingente ou même une relation d'analogie : si je dis que dans la déception je tombe de mon haut, ce n'est pas seulement parce qu'elle s'accompagne de gestes de prostration en vertu des lois de la mécanique nerveuse, ou parce que je découvre entre l'objet de mon désir et mon désir lui-même le même rapport qu'entre un objet haut placé et mon geste vers lui ; le mouvement vers le haut comme direction dans l'espace physique et celui du désir vers son but sont symboliques l'un de l'autre, parce qu'ils expriment tous deux la même structure essentielle de notre être comme être situé en rapport avec un milieu, dont nous avons déjà vu qu'elle donne seule un sens aux direction du haut et du bas dans le monde physique. »

avant d'être physique et objectif : il fait sens pour mon existence, sans que je n'ai à le poser. Par exemple, la distance est toujours trop grande lorsque la personne perçue est aimée ou désirée, trop courte lorsque la personne est haïe. La chose et la personne perçues dépendent donc d'un niveau encore plus primordial qui relève des affections. C'est parce que telle chose compte pour moi que je la perçois, qu'elle se rapproche de moi et qu'elle se révèle donc à mon corps. Ce sens pour moi marque l'appartenance du corps au monde, car il y a au plus profond de nous-mêmes un attachement au monde qui fait que les choses font sens avant même que nous ne formions de connaissance de ces choses. Le savoir tacite, préconscient de l'intentionnalité corporelle relèverait donc de l'affectivité, mode d'être irréductible à la connaissance où ce qui est existe avant tout pour moi, et ce de manière tacite, préconsciente, comme en témoignent les espaces de l'enfant, du rêve. Le sens vécu dans l'affectivité correspond donc à l'intentionnalité corporelle, latente, qui ne pose pas le sens mais le reprend à partir d'un sens acquis.

Il faut noter cependant que si l'affection constitue donc en cette expérience primordiale où se forme le sens premier des choses, celle-ci est toujours définie par rapport à la perception puisqu'il s'agit avant tout pour Merleau-Ponty de savoir comment, à partir de l'irréfléchi, nous pouvons remonter vers le réfléchi. L'affection est donc seulement définie comme un domaine non-objectivant, domaine du vécu, de l'espace anthropologique qui doit être dépassé pour arriver à l'espace objectif. Or nous allons montrer que l'affection a un domaine propre non déterminé par la perception, et qu'elle constitue le sol de la perception.

Dans le début du chapitre sur « Le corps comme être sexué », le milieu affectif doit pouvoir expliquer comment les choses et les êtres peuvent exister pour nous. La question de la genèse de l'être-pour-nous est donc plus originaire que celle de la perception et de la motricité, fonctions du corps qui animent un monde. Ce qui se joue dans cette question est la présence primordiale qui permet de percevoir, bref le sens de l'être percevant, l'intention qui meut ces fonctions :

« Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation. »[28]

[28] PP p. 191

Il faut donc se demander : comment un être est-il présent pour moi ? Qu'est-ce qui me permet de voir ? Pour répondre il faut d'abord comprendre en quoi l'affection peut se distinguer de la perception.

La difficulté de revenir à l'expérience primordiale est que la perception tend à s'oublier elle-même au profit de ce qu'elle produit, une connaissance et objectivation. On oublie la pluralité des mondes, espaces anthropologiques de l'enfant, du rêve, au profit « du » monde en soi, monde commun qui est le même pour tous.[29] La perception doit faire oublier son geste naturel pour laisser place au sens du perçu, au sens du dit. La phénoménologie pour Merleau-Ponty a précisément pour but de faire apparaître l'expérience primordiale à partir de laquelle on perçoit les choses. Ni l'empirisme ni l'intellectualisme ne remontent à cette fonction primordiale et font ainsi du sens un positif déjà constitué.[30] Il faut donc faire apparaître l'acte propre du sujet, car nous avons vu que l'existence du monde dépendait de l'existence du corps et vice-versa.

Si la perception s'oublie d'elle-même et tend à faire apparaître le monde comme un en-soi, qui existe sans le sujet, alors ce n'est pas dans le monde de la chose perçue mais dans le monde affectif que le geste intentionnel du sujet pourra être retrouvé. L'affection échappe au problème de téléologie de la perception, qui va nécessairement vers une connaissance, car le milieu affectif ne signifie que le sens et la réalité de l'objet pour moi et non un sens naturel et inhumain indépendant du sujet. Elle fait donc apparaître le lien du sujet au monde et l'acte propre du sujet qui tend à s'oublier par le fait même qu'elle est. C'est justement parce que le sujet appartient au monde que le monde lui est familier, qu'il oublie cette appartenance. L'affectivité fonctionne donc comme une époché pour faire apparaître ce qui tend à se faire oublier naturellement.

---

[29] Ibid. : « Or tant que nous nous adressions à l'espace ou à la chose perçue, il n'était pas facile de redécouvrir le rapport du sujet incarné et de son monde, parce qu'il se transforme de lui-même dans le pur commerce du sujet épistémologique et de l'objet. En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister. »

[30] PP p. 52 : « L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas. »

Les affects pour Merleau-Ponty ne doivent pas être entendus comme on les entend généralement, c'est-à-dire comme des états, comme la douleur et le plaisir, « fermés sur eux-mêmes »[31], et explicables uniquement de façon corporelle, c'est-à-dire par des stimuli qui provoquent des réactions physiologiques. Ce type de pensée est celui de l'empirisme, décrit notamment dans le chapitre sur l'association et la projection de souvenirs : « mais la nature dont parle l'empirisme est une somme de stimuli et de qualités »[32]. Cette nature n'est pas première mais seconde, issue d'une explication, elle n'est donc pas l'objet premier de notre perception. L'empirisme pose le mode de présence de l'objet comme ce qui est présent devant soi, c'est-à-dire ce qui fait partie de notre champ visuel.

Or il faut reconnaître un autre mode de présence en-deçà du monde perçu, qui est celle de la valeur, qui correspond au sens pour moi. Cette présence n'est pas nécessairement visible, puisque le désir et l'amour peuvent exister pour un sujet même lorsque l'objet du désir est absent. La valeur comme sens de l'être-pour-moi est celle où l'objet est coexistent à ma vie, vit en moi et détermine la manière dont je le vois. L'affection, entendu comme amour ou désir correspond alors plus profondément encore à la perception par esquisse, en tant que leur visée excède nécessairement l'existence matérielle et visible de l'objet. Il y a donc ici une brèche, que Merleau-Ponty ne développe pas parce qu'il veut garder le primat de la perception, où le désir joue un rôle essentiel comme mode d'être primordial du corps propre. Mais c'est dans la sexualité que s'incarne le désir de manière plus profonde.

1.4. La sexualité comme sens de l'intentionnalité corporelle

L'expérience primordiale du monde doit être cherchée dans le domaine affectif où le corps vit les objets en les investissant d'un sens et les fait exister pour leur valeur affective, ramenée au sujet, avant même de les percevoir en vue d'une connaissance objective. L'affection serait donc plus profonde que le perçu car elle forme un sens originaire purement vécu à partir duquel les différents sens

[31] PP p. 191
[32] PP p. 48

ultérieurs seront construits. Dès lors, pouvons-nous en déduire que l'affection devient finalement le propre de l'intentionnalité primordiale, ou doit-on penser le sens de l'intentionnalité corporelle comme un désir qui ne relèverait plus uniquement de l'affection mais de la sexualité? Ainsi, pouvons-nous penser le sens de l'intentionnalité corporelle comme un désir ?

D'abord ce qu'il faut préciser est que Merleau-Ponty donne dans ce chapitre du « Corps comme être sexué »[33] tous les outils nécessaires pour penser l'intentionnalité corporelle originaire comme sexualité, et qu'il ne semble faire aucune distinction entre les mots libido, Eros ou sexualité et par conséquent il n'a pas l'air de prendre en charge la notion freudienne de désir, « wunsch », et n'emprunte donc pas la théorie des pulsions au cœur de la notion de libido. Merleau-Ponty se fonde cependant sur les analyses de Sigmund Freud qui font de la sexualité une notion élargie, qui ne correspond ni au génital ni à l'instinct,[34] mais au mode d'être du corps humain qui n'est pas un simple mécanisme. La sexualité englobe à la fois le corps comme doté d'organes sexuels mais aussi comme puissance signifiante, être de relations. La sexualité englobe « tout l'être connaissant et agissant ». [35] Elle n'est pas pour autant une structure spirituelle du corps, car elle reste reliée aux organes génitaux et aux relations sexuelles, mais elle n'est pas que cela. Elle désigne avant tout une intentionnalité originale immanente aux fonctions perceptives et motrices du corps qui les soutiennent et leur donne sens :

« Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces 'processus' intentionnels qui fléchit le malade, et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité. »[36]

La sexualité élargie telle qu'il la reprend par rapport à Freud correspond donc à un désir, car elle est ce par quoi il y a un rapport signifiant entre les êtres. Dès lors, le désir qui est à l'œuvre dans se chapitre sera à comprendre non pas

[33] PP p.191
[34] PP p.195-196 : « Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. »
[35] PP p. 195

dans un sens psychologique comme une expérience individuelle et principalement affective et vécue, mais dans le sens de la sexualité comme mouvement de transcendance, et donc d'ouverture intentionnelle du corps par lequel celui-ci accomplit son existence proprement humaine :

« Même avec la sexualité, qui a pourtant passé longtemps pour le type de la fonction corporelle, nous avons affaire, non pas à un automatisme périphérique, mais à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle. »[37]

Nous allons donc montrer en quoi il est possible, à partir de ce que nous savons du corps et de l'affection, de penser le sens de l'intentionnalité corporelle comme désir.

Merleau-Ponty reprend son analyse du malade Schneider[38] déjà utilisée dans le chapitre sur l'espace, pour montrer en quoi le rapport primordial et irréfléchi du sujet au monde dans le milieu affectif n'est ni une réaction de réflexe ou d'instinct, ni une représentation de la conscience. Le rapport doit être compris à partir de la structure du corps comme être sexué, puisque la sexualité est cette intention corporelle qui est irréductible à tout mécanisme.

En perdant la signification sexuelle de la perception, Schn. perd la faculté de vivre ce qu'il perçoit, c'est-à-dire de s'engager et s'impliquer dans le monde. Schn. perçoit les choses autour de lui, il peut se mouvoir, mais il ne désire ni n'aime ce qu'il voit. Un corps de femme n'évoque pour lui aucune attirance physique. Le corps n'a plus de signification érotique. Or ce manque de désir équivaut à l'impossibilité de percevoir le sens des choses, qui lui deviennent neutres, indifférentes[39]. Ce manque intervient jusque dans sa vie de relations. Les choses n'existent pas pour lui au sens de l'affectivité, elles n'ont pas de valeur pour lui. Schn. est donc finalement renvoyé à une existence corporelle inférieure, qui contient moins de possibilités de sens. Son corps est organique, fonctionnel et sa sexualité réduite aux organes génitaux. Grâce à cet exemple, nous pouvons voir

[37] PP p.194
[38] PP p. 131
[39] PP p. 192-193 : « Sch. ne peut plus se mettre en situation sexuelle comme en général il n'est plus en situation affective ou idéologique. Les visages ne sont pour lui ni sympathiques ni antipathiques, les personnes ne set qualifient à cet égard que s'il est en commerce direct avec elles (…) Le soleil est la pluie ne sont ni gais ni tristes, l'humeur ne dépend que des fonctions organiques élémentaires, le monde est affectivement neutre. Schn. n'agrandit guère son milieu humain, et, quand il noue des amitiés nouvelles, elles finissent quelques fois mal : c'est qu'elle ne viennent jamais, on s'en aperçoit à l'analyse, d'un mouvement spontané, mais d'une décision abstraite. »

l'importance de la sexualité dans les fonctions perceptives et motrices. En effet, si Schn. n'arrive pas à initier de « mouvements abstraits » par lequel le corps exprime une pensée « gratuite et libre »[40] cela est dû au manque de projet moteur, qui trouve son sens non dans la motricité, mais la sexualité, immanente à la perception et motricité. La sexualité est donc immanente à la perception et la motricité mais les transcendante en tant qu'elle leur donne signification. Sans intention, le mouvement ne peut être que concret, c'est-à-dire reproduit sans liberté, projection dans l'avenir. Le mouvement en lui-même ne signifie donc rien. La sexualité est ainsi la puissance d'initier un mouvement ou une perception qui a un sens. Son corps est non pas un corps propre, qui s'appartient et se transcende, mais un corps objectif, comme l'est celui d'un objet. La sexualité exprime l'existence propre du corps humain comme corps propre, en tant qu'il a une puissance de signification, en se rapportant au-dehors de lui-même. En tant qu'intentionnalité originaire aux racines vitales du corps, la sexualité est alors plus profonde qu'une affection parce qu'elle est la structure transcendante du corps grâce à laquelle les choses et les autres ont un sens pour moi et m'affectent.

Le mouvement de l'intentionnalité ou sexualité, par lequel le corps sent, est celui de la transformation du fait en sens :

« La perception érotique n'est pas une cogitatio qui vise un cogitatum ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. Un spectacle a pour moi une signification sexuelle, non pas quand je me représente, même confusément, son rapport possible aux organes sexuels ou aux états de plaisir, il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à y ajuster une conduite sexuelle. Il y a une compréhension érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps. »[41]

La sexualité correspond donc au sentir originaire irréductible à tout rapport objectif, elle soutient ainsi l'affectivité décrite comme mode de conscience primordial par Merleau-Ponty. Le corps vise d'abord un autre corps non sous un rapport de connaissance ou de représentation, ni comme une réception passive, mais dans un rapport vécu qui n'est pas un rapport d'objet, puisque le désir vise « aveuglément ». Le désir ne vise donc pas un objet déterminé mais une valeur qui excède l'objet perçu. Le désir comme mouvement intentionnel ne ramène pas ce

[40] PP p. 134
[41] PP p. 194

qu'il vise à une idée ou à un stimuli, car son mouvement transforme instantanément le stimuli en sens, le paysage en spectacle érotique, le visage en un visage triste ou nostalgique, de sorte que le monde fait d'emblée sens pour un corps sexué, sans avoir à passer par une conscience qui traduirait les données physiques en représentations, ni une pure réception du corps par des stimuli organiques. Nous sommes ici au plus loin d'une intentionnalité d'acte, car dans l'expérience primordiale, qui fait qu'un être existe pour moi, je ne résorbe pas ce que je vois à une connaissance, en tant que cette connaissance ne peut venir qu'après avoir vécu l'expérience. La sexualité comme intentionnalité se situe donc bien dans cette « zone vitale » entre représentation et automatisme. Elle qualifie donc le mouvement du corps propre qui n'est ni un objet physique, ni un corps subordonné à un esprit. Autrement dit, la sexualité permet de donner un nom au sens du corps propre tel qu'il est définit dans *Phénoménologie de la perception* : un corps organique et anonyme mais aussi personnel. Le primordial correspond donc au vital, c'est-à-dire à l'expérience telle qu'elle est vécue pour un sujet. Le vital est ce qui existe pour moi. La vitalité et la fécondité de l'expérience sont dues à la sexualité élargie en tant qu'elle transforme le fait en sens et ouvre donc le sujet corporel à une existence proprement humaine où les visages et paysages signifient. L'intentionnalité corporelle est donc une puissance immanente au corps, aux fonctions que sont la perception, la motricité, la représentation, mais qui les transcende en tant qu'elle est ce qui leur donne un sens. Elle est à la fois la puissance et l'actualisation de la puissance dans l'existence corporelle. Sans elle, le corps redevient un corps organique, il n'est donc plus un corps humain. C'est ce que veut dire Merleau-Ponty lorsqu'il affirme qu'il est insoutenable de concevoir un corps sans sexe. Elle englobe donc le corps humain en tant qu'elle infuse à chaque dimension corporelle un sens latent qui s'actualise dans les fonctions corporelles, dans l'affection, le sentir et la motricité ainsi que la représentation mentale :

« Il faut qu'il y ait un Eros ou une Libido qui animent un monde original, donnent valeur ou signification sexuelles aux stimuli extérieurs et dessinent pour chaque sujet l'usage qu'il fera de son corps objectif. »[42]

[42] PP p. 193

L'Eros est à la fois immanent aux fonctions sensorielles et motrices du corps et immanent au monde original, en tant qu' « atmosphère » qui anime le monde original, lui infuse un sens vital qui guide le corps, l'appelle, l'attire. Cela est nécessaire pour que le corps désire et donc s'ouvre au monde. En effet, je ne peux désirer et aller vers l'autre si je ne sais pas du tout ce que je désire, je ne désire pas si je n'ai rien à désirer. L'Eros comme atmosphère et sens latent semble donc être ce tissu intentionnel, fait des habitudes motrices et du savoir tacite du corps dans l'espace et qui constitue une préhistoire. Je n'ai pas besoin de poser un sens car il existe toujours déjà un sens dans le sentir. C'est pourquoi les choses vibrent en moi, se sentent en moi et que je me sens appelé, sollicité par elle. Le sens latent est donc sexuel car il permet une communication entre les corps et les choses sans avoir besoin d'une connaissance, d'un rapport de conscience. Cette latence du sens érotique du sensible et des fonctions corporelles est donc à comprendre non pas comme la phase de latence en psychanalyse mais comme le stade où les choses sont vécues et signifient sans que ce sens soit posé. C'est en ce sens que l'on peut comprendre ce « préconscient », savoir corporel, telle qu'il est décrit dans *Phénoménologie de la perception*. Dans le chapitre « Le champ phénoménal », Merleau-Ponty explique ce rapport du sentir préconscient qui est un lien vital que le sujet entretient avec les choses, les autres et le monde, sous fond d'appartenance et d'implication du sujet comme être-au-monde.[43]

Ainsi, pour que le monde ait un sens pour moi il faut qu'entre les choses, les autres et moi un appel, une communication soit possible. En effet, il faut que je sois attiré pour désirer, et il faut que je désire pour que les choses m'attirent. Ce mouvement de l'intentionnalité sexuelle n'est donc pas unilatéral, c'est pourquoi nous devons le comprendre comme désir et non comme percevoir, car la perception n'explique pas l'implication du sujet dans le monde. Il faut que la perception soit sous-tendue par un schéma sexuel pour comprendre en quoi le

[43] PP p.79 : « Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps. Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'imago de tout segment de vie. Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. »

corps d'autrui est pour moi plus qu'un corps, qu'il est une possibilité de coexistence. Le désir explique le mouvement d'attrait du sensible vers le corps et du corps vers le sensible.[44]

La sexualité semble donc finalement se fondre dans l'existence du corps propre, tel qu'il est définit par Merleau-Ponty, qui n'est ni une pure infrastructure organique ni un corps gouverné par la conscience. En effet, c'est bien parce que mon corps est sous-tendu par un schéma sexuel qui fait qu'il n'est jamais que lui-même. La sexualité est la structure du corps qui l'ouvre vers les autres et donc le relie d'emblée aux choses et êtres qu'il perçoit, avec lequel il a un rapport affectif. Cette ouverture du corps vers l'autre correspond bien à une puissance signifiante en tant que le sens est précisément ce qui se rapporte à autre que soi. Chaque fonction corporelle, chaque geste, expérience, a un sens et ce d'après la structure sexuelle qui n'est donc ni une fonction corporelle ni une représentation de la conscience mais la structure signifiante du corps sexué[45]. Mais cette immanence de l'Eros dans le sensible et dans les fonctions corporelles doit être interrogée : Comment comprendre ce rapport entre la sexualité et l'existence? A quel type de désir nous ouvre-t-il ?

1.5. Le désir existentiel

Le mouvement de la sexualité est celui d'un échappement du corps qui est toujours en étant autre que lui-même, et qui tente de s'approprier, par une « reprise »[46] du sens latent, ce à quoi il se rapporte, sans jamais le posséder. Ce

[44] PP p. 79 : « Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habitée par une perception plus secrète : le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective. »

[45] PP p. 195 : « Quelles qu'aient pu être les déclarations de principe de Freud, les recherches psychanalytiques aboutissent en fait non pas à expliquer l'homme par l'infrastructure sexuelle, mais à retrouver dans la sexualité les relations et les attitudes qui passaient auparavant pour des relations et des attitudes de conscience, et la signification de la psychanalyse n'est pas tant de rendre la psychologie biologique que de découvrir dans des fonctions que l'on croyait 'purement corporelles' un mouvement dialectique et de réintégrer la sexualité à l'être humain. »

[46] PP p. 209

mouvement de transcendance[47] est proprement une tension que nous devons comprendre comme désir existentiel. Ce désir ne se réduit pas au sentir originaire, bien qu'il relève du sentir au sens où il est immanent au corps dans ses fonctions sensorielles et motrices, mais approfondit et dépasse ce sentir, puisqu'il est le mouvement même de l'existence humaine comme corps transcendant. Il est donc l'intention au cœur même du sentir, qui donne sens non seulement aux choses et au monde mais à l'existence même du corps. L'existence serait donc ce mouvement de transcendance du désir :

« L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée. Il n'y a pas d'explication de la sexualité qui la réduise à autre chose qu'elle-même, car elle était déjà autre chose qu'elle même et si l'on veut, notre être entier. »[48]

Le mouvement de reprise, de dépossession de soi qui implique tout mouvement vers l'autre, et donc de tension immanente au corps qui s'échappe à lui-même désigne finalement le propre du désir comme l'ouverture indéterminée vers un autre en vue d'une possession toujours impossible, jamais assouvie et donc toujours reconduite. Mais ici le désir est généralisé au mouvement de l'existence même. Et, on sent que Merleau-Ponty le concède timidement, « *si l'on veut* » la sexualité désigne notre être entier, qui se définit par ces actes de reprise, d'appropriation du monde, qui ne se joue jamais d'un côté du sujet ou du monde mais dans leur implication et communion.

Comment se vit ce désir existentiel, quelles sont ses caractéristiques et pourquoi est-il mouvement existentiel? Il semble évident à présent que ce désir n'a rien à voir avec un désir entendu au sens psychologique compris comme une recherche de plaisir, d'identification ou de possession de l'autre. Le désir n'est pas une tendance allant vers une fin connue ou imaginée mais un mouvement de dépassement du corps sur lui-même. Ainsi le désir comme mouvement de transformation du fait, de la chose, en sens est aussi dans le même temps celui de

[47] PP p.208 : « Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait. »
[48] Ibid.

l'existence comme transformation du moi anonyme en moi personnel.[49] L'existence humaine est proprement cette transcendance qui s'approprie le monde soi. Le désir est donc existentiel en ce qu'il réalise l'existence corporelle humaine.

Le désir est un mouvement de va et vient entre appel et réponse constante des corps qui vivent dans un tissu intentionnel par lequel ils communiquent sans avoir à poser de sens. Ce sens est originaire, c'est le sens de l'espace anthropologique qui est vécu et affectif. Mais cette appropriation n'est jamais réalisée. Le propre du désir est d'être toujours reconduit vers un autre désir, un autre objet, une autre esquisse de l'objet qui n'apparaissait pas avant. Le désir assouvi n'existe pas, car la visée de l'objet excède toujours l'objet désiré. Le désir est ainsi toujours reconduit, et la réalité du désir est bien cette frustration, cette reconnaissance que l'objet désiré n'est finalement pas le bon. D'où la situation sans fin du désir. Or cette non-possession de l'objet et cette tension constante du désir correspondent à ce qui est décrit comme mouvement de l'existence dans « Le corps comme être sexué » :

> « Je ne deviens jamais tout à fait une chose dans le monde, il me manque toujours la plénitude de l'existence comme chose, ma propre substance s'enfuit de moi par l'intérieur et quelque intention se dessine toujours. En tant qu'elle porte des 'organes des sens', l'existence corporelle ne repose jamais en elle-même, elle est toujours travaillée par un néant actif, elle me fait continuellement la proposition de vivre, et le temps naturel, dans chaque instant qui advient, dessine sans cesse la forme vide du véritable événement. Sans doute cette proposition reste sans réponse. »[50]

Le corps est ainsi toujours tendu vers autre chose que lui, qu'il n'arrive jamais totalement à atteindre et posséder, c'est pourquoi il appelle toujours plus. Le corps humain ou corps propre est donc être sexué en tant qu'il se situe entre cette union et communion avec le monde et sa différence irréductible avec lui : son implication dans le monde n'est jamais totale. Tout comme la donation par esquisse inadéquate était pour Merleau-Ponty le sens même de l'être qui est tel qu'il apparaît, l'inadéquation du désir est le sens du mouvement d'échappement de l'existence humaine qui correspond finalement au mouvement du désir.

---

[49] PP p.197 : « Ainsi la vue, l'ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestation de l'existence personnelle : elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme. »

[50] PP p. 203

L'échappement est définit par Etienne Bimbenet dans *Nature et Humanité, Le problème anthropologique chez Merleau-Ponty*[51] comme mouvement de l'existence qui relie la nature et le spirituel, le corps organique et le corps personnel, reliés par l'intentionnalité corporelle entendue comme désir :

« Il n'y a rien de miraculeux dans le génie de l'échappement qui caractérise l'existence, car cet échappement est en germe dans une nature que la conscience n'a pas derrière elle, comme une déterminisme adverse et destituant, mais qu'elle porte en elle, comme ouverture intentionnelle. »[52]

Selon Bimbenet, le mouvement de l'existence est celui d'un dépassement continu et jamais réalisé de la nature par la conscience. La nature est cette épaisseur de sédimentation, cet acquis originaire, « préhistoire »[53] qui est le vécu du corps, et que la conscience reprend et contient en elle, qui l'accompagne dans la perception. Donc exister pour un corps est n'être pas réduit à sa nature anonyme et organique, c'est dépasser cette nature, mais ce dépassement n'est jamais réalisé en fait. La conscience reste incarnée, car elle vit dans cette incarnation. L'existence est ce passage de l'anonyme au personnel[54] dont l'opérateur est le désir en tant que « pouvoir naturel, mais sublimé par son actualisation dans le milieu des relations interhumaines ». [55] Ainsi, « il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même »[56]. Autrement dit, il n'y a pas de dépassement de la nature comme il n'y a pas d'esprit sans corps. Le corps est toujours cette tension qui correspond à la dialectique de la sexualité, en tant que celle-ci exprime « la tension d'une existence vers une autre qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas »[57]. La sexualité exprime la structure naturelle et métaphysique du corps humain en relation d'expression réciproque : comme puissance immanente au corps, le désir effectue ce mouvement d'échappement de la nature à l'esprit, de corps naturel au corps historique. Dès lors, la sexualité est le point de passage, la jonction entre la nature et l'humanité, car l'homme doit d'abord vivre de manière biologique, avoir un

[51] *Nature et Humanité*, Le problème anthropologique chez Merleau-Ponty, coll. Histoire de la philosophie, Vrin, 2004
[52] Nature et humanité p. 104
[53] PP p.250
[54] *Nature et Humanité* p.108.
[55] PP p.117
[56] PP. p206
[57] Ibid.

corps, et accéder à autrui par la sexualité, pour ensuite exister dans un monde commun, de communication et de relations humaines[58]. La sexualité est bien cette transcendance qui transforme le corps en corps humain, le dispose à exister comme homme dans des relations avec autrui, en tant que la sexualité est une puissance signifiante. Le désir est donc ce mouvement de transformation qui caractérise une existence humaine.

La familiarité du sensible qui appelle le sujet, sollicite son regard, sans lequel la chose n'*existe* pas, repose donc sur la structure sexuelle du corps désirant, qui exprime l'appartenance dynamique du sujet au monde. C'est parce que le sujet désire la possession du monde qu'il est ouvert au monde et qu'il *est* au monde. Et c'est dans le même temps parce que cette possession est toujours impossible, toujours reconduite, que le sujet recherche la possession dans le sensible et dans les relations humaines.

1.6. Limites du désir dans *Phénoménologie de la perception*

Si la sexualité permet de rendre compte d'une nature qui rattache l'existence humaine à son existence anonyme, il reste une dualité dans la *Phénoménologie de la perception*, entre le corps et la conscience, et ce entre autres parce que Merleau-Ponty ne semble pas tirer les conséquences de ce qu'il affirme dans le chapitre sur le corps comme être sexué. En effet, l'intentionnalité corporelle comprise comme désir ne se réduit pas au sentir originaire préthéorique et préconscient, puisque le désir comme transcendance donne un sens à l'existence du corps propre et non pas seulement à la perception et la motricité.

Si nous avons pu montrer que Merleau-Ponty semble attribuer au domaine affectif de l'amour et du désir, dans le chapitre du « Corps comme être sexué », une place encore plus profonde que celle de la perception, Merleau-Ponty ne reprend pas ce qu'il n'a qu'esquissé dans ce chapitre dans le reste de la *Phénoménologie de la perception*, et ce parce qu'il est toujours d'une certaine manière reconduit vers l'idéal de la connaissance objective rattachée au perçu. Or avec l'affection nous avons montré que le sens originaire du sentir n'est pas d'être

[58] PP p. 187

un objet de connaissance mais une valeur. Le premier sens du sens de l'objet perçu est son vécu par le sujet, et la relation de l'objet dans le désir ou l'amour exclut toute exigence de connaissance. La personne aimée est vue en tant qu'elle compte pour moi, la pluie ou le soleil sont ressentis comme tristes ou joyeux. L'affection exclue donc toute objectivation et a une valeur existentielle : ce qui compte est ce qui existe pour moi, ce qui a un sens. Le problème est que Merleau-Ponty utilise ce rapport affectif au monde non pas comme la racine de la perception, ce qu'il affirme pourtant juste après pour la sexualité, mais comme une épochè permettant de rendre compte de la genèse de l'être-pour-nous, et donc visant à être dépassé pour atteindre une connaissance de l'objet dans la perception. La sexualité, comme mouvement d'échappement qui fait de notre corps un corps humain dépasse donc l'ordre affectif qui est de l'ordre du vécu, du sens pour moi, mais s'appuie sur l'affectif en tant que ce sens pour moi est constamment dépassé vers un sens commun, une communication avec autrui. Le corps sexué n'est donc pas le corps seulement vécu, mais un corps signifiant. L'affection seule tend donc à rester prisonnière d'un vécu sans pouvoir le transcender.

Dans *Nature et Humanité*, Etienne Bimbenet parle de « narcissisme vital » pour décrire cet enfermement de l'expérience vécue sur elle-même, qui rend difficile la compréhension du passage du vécu à la connaissance objective. [59] Il y a donc une subjectivité vitale qui entoure le domaine affectif, au fondement de la perception et la connaissance. C'est sûrement pour cela que Merleau-Ponty ne veut pas fonder la connaissance sur ce milieu affectif et subjectif. Il revient toujours à un « espace naturel et inhumain » [60], qui soutient les espaces anthropologiques, et ainsi le vécu du milieu affectif, le désir.[61] C'est pour cela que Merleau-Ponty n'attribue pas au désir, qu'il associe avec l'amour au domaine

[59] *Nature et Humanité*, p.189 : « Mais les mondes anthropologiques ne radicalisent pas seulement l'appropriation pratique de son monde par le corps ; ils disent plus profondément un certain enfermement de toute expérience en elle-même, dont la phénoménologie de la perception, dans son incantation de la perception vécue, ne cesse de nous entretenir. Car le vécu désigne bien le fait même, impartageable, de vivre l'expérience, plutôt que le contenu de cette expérience »

[60] PP p.346 : « Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain. »

[61] PP p.346 : « Même s'il y a une perception de ce qui est désiré par le désir, aimé par l'amour, haï par la haine, elle se forme toujours autour d'un noyau sensible, si exigu qu'elle soit, et c'est dans le sensible qu'elle trouve sa vérification et sa plénitude. »

affectif, une place essentielle, et que nous ne puissions ainsi voir une pensée plus profonde du désir que dans la sexualité et non l'affectivité. Le désir comme sexualité est justement le mouvement qui exprime la transcendance du corps naturel et anonyme en corps personnel. Seulement, ce primat du naturel empêche de tirer les conséquences de l'analyse de la sexualité et donc du désir comme transcendance existentielle.

Néanmoins, le chapitre du « Corps comme être sexué » a pu donner une place spéciale au désir, au sens existentiel tel que le définit la sexualité pour Merleau-Ponty, qui va à l'encontre du sens courant et psychologique du désir. Le désir tel que nous l'avons dégagé ne peut pas se réduire à l'affection. En effet, si l'affection nous ouvre un espace non-objectivant, le désir n'est pas une simple ouverture qui renverrait à une passivité. Il est un mouvement corporel qui traverse l'existence en la réalisant. Il est l'intentionnalité originaire qui relie le sujet corporel au monde en le faisant exister comme corps signifiant, bref comme corps humain. Le désir dépasse le domaine affectif car il est ce qui fait que l'homme a une histoire, est un corps personnel. Il est ce qui transforme le fait en sens. Il n'est donc pas dans ce sens purement subjectif, de l'ordre du vécu, mais au contraire une puissance généralisante du corps qui le libère du pur vécu en l'ouvrant au monde, en se l'appropriant mais reprenant aussi un sens déjà donné. Nous voyons donc que le sens existentiel du désir n'en fait pas un désir narcissique, enfermé dans la subjectivité mais lui donne au contraire une valeur générale. Le désir ici est ce qui ouvre le sujet au monde, aux relations humaines, aux choses plutôt qu'un enfermement en soi. Le désir est donc bien inscrit dans la sphère affective du vécu, sphère originaire qui donne sens au perçu, mais transcende toujours cette sphère, sans la dépasser complètement.

Mais d'un autre côté, parler du désir dans un sens purement existentiel ne permet pas de le comprendre dans toute sa complexité. En effet nous avons vu que le propre du désir est d'être inadéquat, sa visée excédant toujours l'objet visé, puisque cet objet n'est pas l'objet perçu mais l'objet vécu qui a une valeur pour moi. Mais dire cela ne suffit pas, il faut rendre compte de la construction imaginaire de l'objet, du sens latent et érotique qui soutient toute perception. Or si nous voulons faire cela il faut analyser le sens subjectif et individuel du désir, c'est-à-dire son sens psychologique. En outre, si nous voulons vraiment attribuer au désir une place essentielle dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, nous

devons comprendre en quoi le corps est en lui-même libidinal. Il faut comprendre comment le corps vise un autre corps, ce qui n'est pas expliqué dans la *Phénoménologie de la perception*. Il faut ainsi examiner la puissance symbolique du corps, non pas comme purement spirituelle mais en tant qu'elle est inscrite dans la structure même du corps, c'est-à-dire comment le corps passe dans un autre corps et dans un monde qui lui est propre. Sinon, nous ne pouvons pas comprendre la valeur, le sens de l'être-pour-moi. Comment existe-t-il pour moi ? Pour répondre, il faut voir en quoi mon corps se réfléchit dans d'autres corps. Il faut donc examiner ce sens, au sens de direction du corps, qui va vers les autres et le monde et empiète donc sur les autres. Mais il s'agira également de comprendre ce qui dans la conscience, incarnée et perceptive, se laisse pénétrer par les choses et le monde qui se sentent en elle, bref examiner la passivité de la conscience, qui permet de penser un rapport qui n'est pas seulement de connaissance mais avant tout de désir, c'est-à-dire finalement en quoi la conscience est *investissement*.

Bref, nous devons nous tourner vers les mécanismes psychologiques du désir pour approfondir le sens du désir, qui n'est pas uniquement une ouverture intentionnelle, ni une pure transcendance existentielle, mais aussi et d'abord pour un individu, une structuration des relations avec autrui, un investissement du monde de manière symbolique, imaginaire, pratique, onirique. Nous devons donc déterminer et analyser le domaine propre du désir, sans le subordonner au sentir, comme cela est fait dans la *Phénoménologie de la perception*, ni à un idéal de connaissance objective, ni faire du désir seulement une puissance généralisante et transcendante. Pour cela il faut aborder le désir dans son sens psychologique la réalité du désir, réalité d'empiètement sur autrui, de frustration, d'agressivité et de narcissisme, tel qu'il se dessine en filigrane dans deux cours de Merleau-Ponty qui examinent les relations avec autrui et les mécanismes de la passivité du corps.

Chapitre II

Le symbolisme du corps et l'intercorporéité, ou le désir de l'autre en moi

« Le corps propre est prémonition d'autrui… »[62]

Nous avons montré que le désir peut être le sol primordial de la perception. Mais nous avons aussi vu que le milieu affectif est irréductiblement subjectif, comme le montrent les espaces anthropologiques. Le désir est-il condamné à rester attaché au domaine affectif du vécu, du sens pour moi ? Autrement dit, le désir est-il nécessairement narcissique ? Ne renvoie-t-il alors à aucune connaissance de l'autre ? Ce que je vise, par le désir, est-il toujours moi-même ? Dans ce cas, comment différencier le désir de la pulsion, qui ne renvoie à rien d'autre qu'à soi ? Le désir exprime-t-il un enfermement du sujet en lui-même ou au contraire une irréductible ouverture aux autres et au monde ? Il faudra comprendre les opérations propres du désir, c'est-à-dire comprendre comment et pourquoi le corps est en lui-même une puissance de projection, d'identification et d'introjection. Pour cela nous devons examiner un sens psychologique du désir, c'est-à-dire comment pour un individu singulier, le corps s'ouvre à autre chose que lui-même et se réalise à travers cet autre visé dans le désir.

[62] *Le philosophe et son ombre* p. 221

2.1 Le schéma intercorporel : projection, introjection et empiètement

§1 Le schéma intercorporel

Dans les années qui précèdent la Phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty donne des cours à la Sorbonne, *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1949-1952), *L'institution, la passivité* (1954-1955), dont les sujets auront pour point commun d'utiliser les avancées en psychanalyse et en psychologie pour enrichir l'analyse du corps, de la passivité, et des relations avec les autres. Merleau-Ponty se fonde de plus en plus sur des études psychanalytiques, en particulier le travail de Mélanie Klein, mais aussi Freud et Paul Schilder. Ce qui est digne d'intérêt est que ces auteurs posent tous le désir comme puissance centrale du corps comme schéma corporel. Il s'agit donc premièrement d'examiner les notions de schéma intercorporel libidinal, et celles de projection et d'introjection pour voir dans quelles mesures le désir peut porter le corps vers et en autrui.

Merleau-Ponty définit le corps comme schéma corporel en s'appuyant, déjà dans *Phénoménologie de la perception*, sur les analyses de Paul Schilder qui a développé cette théorie dans *The Image and the appearance of the human body*[63]. Le schéma corporel est un système d'équivalences où toutes les parties sont enveloppées les unes dans les autres et dans la totalité du corps structurée par une puissance interne qui est l'intentionnalité corporelle. Le schéma corporel annonce donc un corps non pas comme un tout avec des parties mais comme un être d'enveloppement et d'implication. Dans la *Phénoménologie de la perception*, les dimensions libidinales et intercorporelles ne sont pas abordées, ce n'est qu'à partir du cours sur les relations avec autrui chez l'enfant que Merleau-Ponty semble vraiment comprendre l'ampleur de l'analyse de Schilder, c'est-à-dire la structure libidinale du schéma corporel. Emmanuel de Saint Aubert étudie cette structure libidinale du schéma corporel de Schilder dans *Etre et Chair*[64] et rappelle que Merleau-Ponty ne semble pas faire de distinction entre désir et libido, comme nous l'avions déjà vu dans le cadre de *Phénoménologie de la perception*.

[63] *The Image and the Appearance of the Human Body*, Studies in Constructive Energies of the Psyche. London 1935

[64] *Être et chair*, *Du corps au désir, l'habilitation ontologique de la chair*, Emmanuel de Saint Aubert, coll. Histoire de la philosophie, Vrin, 2003

De même, Schilder pense la libido comme désir et non comme pulsion, par conséquent la structure libidinale du schéma corporel n'est autre qu'une structure désirante.

La pensée du corps comme schéma corporel permet de penser une relation entre moi et autrui comme indivision entendue au sens d'indistinction. En effet, l'état primitif de l'enfant, état que l'on retrouve dans le rêve, mais aussi et surtout dans le désir, est celui d'une indistinction de mon propre corps et de celui d'autrui, où les limites sont totalement brouillées par la projection et l'introjection, mécanismes du corps par lequel le sujet perçoit et communique originairement avec autrui. Dans cet état onirique, indistinct, il n'y a pas vraiment de communication puisque je ne m'adresse finalement qu'à moi-même, mais moi-même en tant qu'autre. Il faudra donc comprendre en quoi à la fois le schéma corporel et les mécanismes de projection et d'introjection, qui correspondent au symbolisme du corps, sont le moyen de viser soi-même mais aussi et toujours l'autre, comme alter ego. Le désir revient donc à se faire l'autre de soi-même, en et par l'autre, en se projetant en lui, et en l'incorporant en soi, se faisant l'autre en soi.

Le corps humain a une capacité d'intégration dans le monde qui repose sur l'unification interne du schéma et de ses capacités d'incorporation du monde externe. Le corps est donc une tension entre un dedans qu'il projette et un dehors qu'il incorpore. Le schéma corporel est construit en fonction des relations avec les autres. Il existe dans cette extériorité et intériorité en tension.[65] Par conséquent, le schéma corporel est toujours intercorporel, il existence dans et avec les autres schémas.[66] Autrement dit le soi n'est soi qu'avec et en autrui. Or l'intrication de mon schéma dans les autres est animée selon Schilder par la libido qui est le principe animateur de l'image du corps. L'image que j'ai de mon corps est agencée par les relations à l'extérieur de mon corps qui sont intégrées, incorporées en moi. Le corps reçoit donc du monde extérieur des traces qui le marquent. Par exemple, dans l'amour ou le désir, mon corps se dilate, s'ouvre tout entier vers et pour autrui, tandis que dans la haine, celui-ci se contracte, se raidit contre l'autre,

[65] *Etre et chair*, Saint Aubert p.119 : « toute rencontre avec celui-ci mettant en jeu la frontière de son dedans et de son dehors. »
[66] *Etre et chair*, Saint Aubert p.118 : « L'image du corps vit en appel perpétuel d'autres schémas pour s'intriquer entre eux. »

rejette sa présence. Cette intercorporéité montre que la libido du corps est une puissance d'union et de différenciation, qui opère le passage du dehors au dedans du corps par lequel le corps est lui-même, c'est-à-dire forme son image, tout en étant autre, au-dehors de soi, en l'autre.

Merleau-Ponty ne va jamais aussi loin que Schilder dans la conception du schéma corporel car il n'approfondit pas le rôle de la libido. Il emprunte cependant cette notion pour se demander comment on peut penser autrui[67]. Il choisit d'analyser l'enfance car c'est à ce moment-là que se construit l'identité du soi et donc de celle d'autrui. C'est ici que le schéma corporel[68] va servir de dépassement aux catégories de la psychologique classique qui pose le psychisme comme ce qui est donné à un seul et est donc inexprimable, puisqu'il est propre à une personne. Autrui ne peut par exemple connaître ma sensation de rouge. Avec cette catégorie du psychisme on ne peut donc rendre compte de l'expérience de l'autre. Le problème est alors de penser les relations avec les autres comme purement narcissiques, comme si chacun était enfermé dans son propre psychisme et ne voyait de l'autre que ce qui vient de soi. Le narcissisme est ce phénomène dans lequel je ne connais l'autre qu'en me projetant sur lui et donc me voyant moi-même en lui. Or Merleau-Ponty s'appuie sur des expériences qui démontrent que je suis toujours ouvert à autrui en même temps que moi-même. Par exemple, il dit qu'un enfant est très tôt sensible au sourire. On ne peut le comprendre qu'en abandonnant les notions de psychologie classique comme le psychisme et penser une interaction des schémas corporels.[69]

Merleau-Ponty se pose ainsi la question du transfert de schéma corporel[70] pour comprendre comment je me saisis comme moi-même avec et par l'autre. Ce qui va se transférer d'un corps à l'autre est une conduite : je perçois la conduite de l'autre dans laquelle je vais me projeter. Ce transfert est décrit comme un transfert d'intentions motrices, par conséquent c'est un dialogue entre intentionnalités corporelles, entre corps ouverts les uns aux autres. Mais ce transfert est une aliénation du corps propre qui ne peut se saisir comme corps propre qu'en

[67] *Les relations avec autrui* p. 310-311
[68] *Les relations avec autrui* p. 311
[69] Ibid.
[70] *Etre et Chair*, Saint Aubert p.135

autrui.[71] Finalement la réflexion sur le schéma corporel approfondit la réflexion sur l'intentionnalité sexuelle qui devient intentionnalité intercorporelle.[72] Mes intentions motrices ne sont les miennes qu'en étant celles d'autrui, qu'en se transférant à autrui dans lequel je peux me saisir comme corps. On ne peut pas transférer, communiquer ce qui est de l'ordre du psychisme car le psychisme est séparé, enfermé et ainsi inexprimable, mais on peut transférer ce qui est de l'ordre du corps, de la conduite, du style, manière d'être dans le monde.[73] Il peut donc y avoir un transfert de ma conduite à autrui et de celle d'autrui à la mienne car le schéma corporel est ouvert et n'est pas du domaine de la conscience. L'enfant ne forme donc une identité qu'en et avec autrui.[74] Mais alors si le schéma corporel se saisit comme un par rapport à autrui, a-t-il une connaissance d'autrui ou ne perçoit-il autrui que comme une projection de lui-même ? Si l'intentionnel devient ici la manière dont j'anime le corps d'autrui en me transportant en lui, peut-on penser ce passage de mon corps à celui de l'autre comme désir ?

§2 La projection et l'introjection

Nous voyons donc que ces analyses du schéma corporel approfondissent ce qui a été avancé en *Phénoménologie de la perception* qui avait déjà posé une intentionnalité corporelle qui projette un sens sur les choses. Mais pour comprendre cette intentionnalité intercorporelle, il faut expliquer les mouvements du dehors au dedans et du dedans au dehors que font la projection et l'introjection,

---

[71] *Les relations avec autrui chez l'enfant* p.178 : « C'est ce transfert de mes intentions dans le corps d'autrui, et des intentions d'autrui dans mon propre corps, cette aliénation d'autrui par moi et de moi par autrui qui rend possible la perception d'autrui. »

[72] *Être et chair*, Saint Aubert, p. 139 : « Plus largement, la montée en puissance de la réflexion sur le schéma corporel dans la philosophie de MP ne fait qu'accentuer la torsion que nous avons commencé à examiner ailleurs, par laquelle la Phénoménologie de la perception faisait de l'intentionnalité le mode de compréhension d'un corps par un corps, en-deçà de la conscience. »

[73] *Être et chair,* Emmanuel de Saint Aubert p. 135

[74] *Les relations avec autrui chez l'enfant* p.178-179 : « Au contraire, on rend compréhensible la perception d'autrui si l'on suppose que la psychogénèse commence par un état dans lequel l'enfant ignore soi-même et autrui en tant que différents. On ne peut donc pas dire qu'à ce moment-là l'enfant communique véritablement avec autrui. Pour qu'il y ait communication, il faut qu'il y ait distinction nette entre celui qui communique et celui avec qui il communique ; Mais il y aurait initialement un état de précommunication (max scheler) dans lequel les intentions d'autrui jouent en quelque sorte à travers mon corps, et mes intentions jouent à travers le corps d'autrui. »

bref expliquer ce transfert qui montre que les corps évoluent dans une tension continuelle qui n'est ni fusion ni séparation, mais désir, exprimé par la figure de l'empiètement des schémas les uns sur les autres. C'est Mélanie Klein, reprise par Merleau-Ponty dans son cours à la Sorbonne sur *Les Relations avec autrui chez l'enfant*[75], qui insiste sur les fonctions corporelles de projection et d'introjection, portées par la libido, qui rendent compte de cette tension dehors-dedans propre à la corporéité. C'est dans la projection et l'introjection, mécanismes du désir, que le corps se différencie des autres.

La projection est une notion psychanalytique qui désigne un mécanisme de défense inconscient par lequel le sujet projette sur autrui les craintes et désirs qu'il ressent comme interdits et dont la représentation consciente serait chargée d'angoisse et de culpabilité. Elle participe à la constitution des phobies et délires des psychoses. La projection joue un rôle essentiel dans le développement de personnalité de l'enfant. Elle est le mouvement inverse et complémentaire de l'identification[76]. S'identifier suppose d'intérioriser l'image d'autrui et projeter son image sur autrui, posé comme modèle. Les stades de la libido enfantine sont ordonnés selon cette projection et introjection qui supposent une évolution de l'image corporelle de l'enfant. Le stade oral par exemple est agencé par l'incorporation ou introjection et le rejet. Il n'y a pas encore à ce stade de projection et d'identification car la projection suppose la représentation de soi. En effet, il faut se savoir un et différent des autres pour pouvoir projeter son image sur autrui. Le stade oral est une incorporation des objets en moi. Le monde existe en moi-même. C'est donc un stade purement narcissique car l'enfant peut être partout, il ne distingue pas de limites physiques de son corps. Les notions de projection et d'introjection permettent de penser la dynamique du corps qui rejette à l'extérieur de lui, mais de manière inconsciente, ce qui n'est pas supportable, ce qu'il refuse d'une certaine manière de voir, et introjecte ce qu'il désire pour les posséder en lui. La projection et l'introjection montrent donc que le désir est bien, comme nous l'avons posé, la puissance signifiante immanente à la perception. Car ce que je désire je le porte en moi-même, et ce que je ne désire pas ou ce que je ne supporte pas désirer, je le place hors de moi-même, de sorte que l'autre que je désire rentre en moi, devient moi-même, et moi-même je deviens autre, car la

[75] *Les relations avec autrui chez l'enfant* p. 351, 355, 359
[76] Dictionnaire de psychanalyse, Lalande

connaissance que j'ai de moi est finalement celle que j'ai de l'autre. La projection et l'introjection comme fonctions corporelles permettent donc de penser les rapports avec autrui qui ne sont pas celles de pures consciences l'une en face de l'autre, refermées sur elles-mêmes.

Mélanie Klein explique la projection et l'introjection par les pulsions libidinales et agressives. Dans ses *Essais de psychanalyse,* Mélanie Klein établit que l'enfant a « d'une certaine manière, intériorisé ses parents, il les a absorbé »[77]. Selon elle, le surmoi de l'enfant correspond à l'intériorisation de l'image des parents. Le surmoi de l'enfant ne coïncide cependant pas avec l'image réelle des parents mais est créé à partir de son imaginaire constitué de pulsions. L'enfant a une image à la fois fantastique et monstrueuse de ses parents. Cette ambivalence caractérise sa perception du monde. Mélanie Klein reprend les analyses de Freud sur les pulsions dans *Au-delà du principe de plaisir*[78], qui posent la libido comme pulsion de vie ou Eros, qui s'oppose à la pulsion d'agression, pulsion de mort. Mais pour Mélanie Klein, une réaction de défense s'établit contre la pulsion qui n'a pas pu être extériorisée, ce qui entraîne une tension dans le ça. La violence du surmoi, comme l'attestent les images de créatures maléfiques dans l'imaginaire de l'enfant, s'explique donc par le fait qu'il est le produit de pulsions destructrices intenses issues de la tension entre les pulsions libidinales et pulsions agressives, qui impliquent chacune une défense : l'enfant projette ses pulsions sur l'objet externe, mais lorsqu'il voit ces objets, ceux-ci semblent en eux-mêmes monstrueux ou rassurants. La projection et introjection transforment ainsi l'objet en objet dangereux, le parent en monstre. Ainsi, plus ses pulsions envers un objet sont fortes, plus l'enfant aura peur de cet objet, la menace étant interne et indestructible. En effet, le surmoi de l'enfant, représentation fantastique de ses parents, exerce sur l'enfant une peur mais en même temps un désir. En effet, selon Mélanie Klein, c'est le corps de la mère qui, pour l'enfant est premier et contient tout. L'évolution de la libido va donc se caractériser autour du corps maternel. Dès lors, l'identité de l'enfant va se constituer pour Mélanie Klein en rapport au corps de la mère, et notamment son sein, zone que l'enfant va vouloir incorporer par la succion.

---

[77] *Essais de psychanalyse*, Mélanie Klein, 1921-1945, Payot, Bibliothèque scientifique p. 296

[78] *Au-delà du principe de plaisir*, Sigmund Freud, quadrige, Puf, 2013

Merleau-Ponty utilise donc ces analyses de Mélanie Klein pour comprendre que les relations de l'enfant avec ses parents sont dès le plus jeune âge signifiantes, et ce par rapport à la structure même du corps qui projette et introjecte. Les relations enfantines révèlent un désir originaire qui est un désir d'être, de naître avec l'autre et par l'autre. L'enfant désire absorber sa mère en lui, la dévorer, et se sent lui-même menacé par l'image qu'il projette pourtant sur sa mère. Ainsi, le corps naît avec autrui, son image se forme avec l'image du corps d'autrui. Par conséquent, l'enfant désire autrui en lui et se met lui-même en autrui. Par conséquent il y a entre moi et autrui non plus une séparation, mais une tension marquée par les relations de projection et d'introjection par lesquelles je m'immisce en autrui. Il y a donc une indivision primordiale qui marque l'enfance qui est un stade égocentrique[79] qui correspond à une indistinction des corps. L'enfant se projette lui-même dans le corps de sa mère qui prend alors la forme de monstres ou au contraire d'une mère aimante. Cependant Merleau-Ponty veut avant tout montrer comment la connaissance d'autrui est possible, il veut donc montrer comment ce stade égocentrique peut être dépassé pour donner naissance à une connaissance de l'autre, qui ne soit pas un simple reflet de soi-même. D'où l'exemple du sourire : si l'enfant est sensible au sourire c'est sûrement parce qu'il a en lui les moyens de comprendre les signes, il ne peut donc pas être enfermé en lui-même. Mais nous allons voir que le fait d'être ouvert sur autrui, que la conscience ne soit pas un « je pense » mais un « je peux » corporel ne signifie pas qu'il n'y a pas un narcissisme primordial, et ce pas seulement dans l'enfance.

Le perçu est ainsi marqué du sceau de l'ambivalence des pulsions selon Mélanie Klein, ce qui fait que tout objet est à la fois désiré et haï. Emmanuel de Saint Aubert explique dans *Être et Chair* que cette ambivalence marque le corps de l'enfant lui-même, qui est à la fois séparé et dépendant de sa mère, et ressent ainsi à la fois une violente haine envers elle tout comme un amour absolu.[80] Cette ambivalence marque toutes ses relations avec autrui : l'amour de l'objet ne se sépare pas de sa destruction. L'enfant ressent à la fois l'absolu de son désir envers sa mère, mais aussi l'impossibilité et l'impuissance de son désir. La personnalité de l'enfant est donc marquée par cette tension, cette guerre entre les pulsions. Le

[79] *Nature et Humanité*, Bimbenet p. 273
[80] *Être et chair*, Saint Aubert p. 287 : « Pris dans l'étau de l'ambivalence, l'enfant oscille entre la nécessité existentielle se différencier et l'angoisse de la séparation. »

désir est donc toujours accompagné de ses pendants que sont la frustration, la haine ou la peur.

Merleau-Ponty reprend cette notion d'ambivalence dans son cours sur les relations avec autrui chez l'enfant pour en faire une caractéristique propre du corps et du perçu. Cependant, il faut noter que Merleau-Ponty se sert de l'ambivalence de Mélanie Klein seulement pour penser le perçu, le rôle de la pulsion est tout simplement tu[81]. La pulsion telle qu'elle est posée par Freud est foncièrement conservatrice et régressive, et directement reliée au refoulement. Or il ne semble pas y avoir chez Merleau-Ponty de thématisation du refoulement. La sexualité en effet, telle qu'elle est pensée dans la *Phénoménologie de la perception* n'a aucune vocation conservatrice, elle est au contraire ce mouvement d'échappement et de dépassement, à l'inverse d'un mouvement régressif. Nous ne pouvons donc pas comprendre le désir chez Merleau-Ponty comme pulsion. Le désir semble donc au contraire être cette opération qui porte le corps vers et en un autre corps. Il est donc novateur car il ouvre à l'imprévisible.[82] Il faut donc chercher le désir dans le mouvement même des corps qui s'ouvrent les uns aux autres et surtout les uns dans les autres, autrement dit à une intentionnalité qui projette un sens sur autrui et par conséquent vit en autrui, tout comme elle porte la vie d'autrui en elle. Le désir est donc cette tension d'autrui en moi et moi en autrui à comprendre comme empiètement des corps les uns dans les autres.

§3 L'empiètement

L'indistinction des corps ne permet pas en effet de rendre compte de la réalité des relations intersubjectives, car si les corps sont indistincts alors on ne peut pas comprendre le mouvement des corps les uns dans les autres. Or nous venons de voir avec la projection et l'introjection que l'enfant se projette en sa mère, projection qui motive son désir ou son angoisse face au perçu. Les corps ne sont donc pas dans une relation neutre, car la perception des corps suppose une

[81] *Etre et chair*, Saint Aubert p. 299 : « Même s'il peut être fécond d'aborder une logique pulsionnelle par une logique perceptive, il ne va pas de soi de lire celle-là uniquement à travers celle-ci**,** jusqu'à devenir aveugle à la pulsion même, dont le nom est purement et simplement tu. »

[82] *Être et chair* p. 338 : « Le désir est un principe animateur et toujours novateur du schéma corporel. »

manière de les vivre, par des sentiments comme l'angoisse ou l'agressivité qui détermine la façon dont on les voit. Merleau-Ponty retient de la théorie des pulsions de Freud la notion d'empiètement intentionnel[83], d'intrication des pulsions sexuelles et agressives. Il y a donc dans toute relation une ambivalence entre le désir et la haine, la destruction et la conservation, l'identification ou le rejet. Les relations ne sont pas à penser comme moi et autrui mais autrui en moi et moi en autrui puisque l'image que j'ai d'autrui est construite en fonction de cette ambivalence désir-haine qui est produite par le mouvement de mes projections et introjections. L'empiètement, notion qui apparaît pour la première fois dans le cour sur *Les relations avec autrui chez l'enfant*, est à l'origine un concept utilisé pour dépasser la notion d'accouplement de Husserl, la paarung qui explique la relation avec autrui, comme réalisation de l'unité d'une même conscience.[84] L'empiètement se situe sur le plan du corps et des intentions motrices de celui-ci. Il exprime le mouvement de projection du corps dans le monde ou dans autrui et l'introjection du monde et d'autrui en moi. Ce mouvement est mutuel mais ne signifie pas l'accomplissement d'une seule même conscience, mais plutôt de leur tension et réciprocité. Autrui empiète sur moi et j'empiète sur autrui, les relations sont donc aliénantes parce que je me pose comme moi-même qu'en me projetant en autrui, et je pose autrui qu'en l'introjectant en moi, mais l'aliénation est aussi seul moyen d'être soi, et d'être ainsi ouvert à l'autre.

L'empiètement implique ainsi une relation à la fois passive et active, car je dois me laisser empiéter pour empiéter sur autrui. La relation d'agressivité et de désir, d'attirance et de rebut propre aux relations corporelles, que l'analyse des relations de l'enfant avec sa mère chez Mélanie Klein a permis de dégager, montre que les corps ne communiquent pas sans se heurter et se transformer mutuellement. L'empiètement est cette figure qui montre que la perception et les relations intersubjectives ne peuvent être neutres. On ne se rapporte pas à autrui sans en subir les conséquences, qu'elles soient positives ou négatives.

Cependant chez Merleau-Ponty l'empiètement exprime la réalité du schéma intercorporel. En effet, si les corps ne sont pas extérieurs les uns aux autres alors le corps doit nécessairement empiéter sur l'autre, puisque les deux

[83] *Être et chair* p. 309 : Saint Aubert explique que Merleau-Ponty attribue à Freud ce qu'il lit pourtant chez Mélanie Klein, à savoir l'intrication de la sexualité et l'agressivité.
[84] *Être et chair*, p.149

corps ne sont ni dans une relation de fusion ni de séparation. Le couple passif-actif, projection-introjection est donc le contenu de cette relation d'empiètement. Or selon nous, l'empiètement est une figure du désir. Il exprime parfaitement cette union de la passivité et de l'activité, de l'agressivité, et de la tension entre une fascination et un rejet, une attirance et une certaine soumission qu'impose le désir. Le désir marque ce point de passage entre moi et autrui. Par le désir je me poursuis en autrui et autrui se poursuit en moi, par conséquent. L'empiètement assure une relation d'intégration passive mais aussi d'agressivité active, de lien entre les deux corps qui ne se saisissent comme corps propres que l'un dans l'autre. Le désir est précisément ce passage du dedans au dehors. Lorsque je désire l'autre, je désire le posséder en moi, je désire finalement qu'il soit moi. Dès lors nous voyons que le désir comme d'incorporation qui se heurte à l'adversité et se nourrit de ce sur quoi il se heurte. L'incorporation totale n'est jamais possible et implique une violence, et c'est pourquoi elle est toujours relancée, aiguillonnée par la tension. Au contraire, un désir sans lutte s'amoindrit et disparaît très vite. Le désir se nourrit et se fortifie donc par l'obstacle, l'insatisfaction, la lutte.

L'empiètement montre ainsi l'impossible assouvissement du désir qui est sûrement ce qui le distingue le plus des autres phénomènes dont il est proche comme l'amour, la pulsion, l'affection. Le désir disparaît lorsqu'il est assouvi, et instantanément reconduit vers un autre objet. Cela parce que, et nous l'avons déjà montré, le désir n'est pas un rapport à objet déterminé mais une visée « aveugle » qui vise toujours autre chose que ce qu'elle vise. En ce sens, l'empiètement exprime bien cette frustration qu'est la réalité de l'expérience désirante, étant donné que quand je désire je n'ai pas ce que j'ai, et si j'ai ce que je désire, je désire autre chose. L'empiètement, entre clivage avec autrui et intégration, frustration et satisfaction, se situe donc sur le fil insaisissable du désir. Le désir est une tension, parce qu'il est toujours ce qu'il n'est pas encore, il est cette tension qui tend vers un objet qui, s'il le possède, se rend compte que ce n'est pas cet objet qu'il visait, et se reconduit donc vers d'autres objets de manière indéfinie. Donc le désir se heurte toujours à la réalité des êtres qui ne correspondent jamais de manière adéquate à ce qui était espéré.

Néanmoins, pour comprendre le désir comme empiètement des corps les uns dans les autres nous devons examiner plus profondément l'imaginaire de cette projection et introjection, et cette relation qui relève non pas de la conscience

d'acte mais d'un certain inconscient. Il faudra donc voir en quoi le désir n'est pas un fantasme et donc en quoi le désir relève bien d'une réalité perceptive.

2.2. La conscience ouverte comme union de la passivité et de l'activité

Si le corps est défini comme un schéma intercorporel alors la conscience quant à elle ne doit pas être pensée comme cogito ni comme pure fonction corporelle. La relation d'empiètement des schémas corporels induit que l'intentionnalité n'est pas une conscience de, puisque l'identité du corps se forme dans et par autrui. La conscience de soi est donc toujours en même temps conscience que je suis autre que moi, et que je suis en autrui, elle est donc conscience de l'autre en moi et de moi en l'autre. La conscience de soi implique un enfermement qui est à présent impossible d'après ce que nous savons du corps. Cependant nous ne pouvons pas renoncer à la notion de conscience toujours présente dans ces écrits de Merleau-Ponty, bien que cet intérieur soit indissociable du dehors et surtout du va et vient dedans-dehors tel que les mécanismes de projection et d'introjection l'ont montré. Ce dedans du corps ne peut cependant pas faire référence à un esprit surplombant et séparé du corps. Elle doit donc être une conscience incarnée, corporelle, qui permette de penser une intentionnalité latente qui ne soit pas visée déterminée mais inadéquate. Qu'est-ce qui dans la conscience permet cette inadéquation, cette indétermination qui est la réalité de nos relations avec autrui ? Celles-ci ne sont pas des rapports de connaissance mais bien plutôt de désir, puisque ce que je projette ou introjecte est l'œuvre plus profonde d'un désir non explicitement connu mais latent, qui ne se sait pas comme tel.

La conscience ne peut ni reposer *en elle-même*, séparée du monde qui la soutient, ni être entièrement jetée au monde, comme si elle n'avait aucun contenu, puisque nous avons vu qu'elle était au moins une visée, bien qu'aveugle, mais un quelque chose qui se projette ou qui incorpore. Dans *L'institution, la passivité*[85], nous voyons une mutation de la pensée du sujet, par une analyse beaucoup plus approfondie de la réception et de la passivité. Car si nous voulons montrer que

[85] *L'institution, la passivité,* Notes de cours au Collège de France, 1954-1955, Préface de Claude Lefort, Belin, 2002

l'intentionnalité corporelle est un désir, il faut comprendre comment la conscience permet cet abandon, ce laisser-être vers et en autrui. Autrement dit, il faut comprendre en quoi la conscience est ouverte, et en quoi la conscience n'est pas une *conscience de* mais une visée inadéquate. Pour être inadéquate elle doit s'échapper à elle-même, être une visée aveugle. C'est précisément ce que veut montrer Merleau-Ponty, qui étudie les exemples du sommeil, la mémoire et le rêve pour montrer en quoi la conscience n'est pas une conscience de soi mais avant tout une conscience ouverte et passive, qui ne pose pas le sens elle-même, ne le constitue pas explicitement puisqu'elle est d'abord appelée, sollicitée par un sens qui est toujours déjà là avant elle, et comme sans elle. La conscience est d'abord une situation dans le monde, une perspective. Il s'agit donc de savoir ici si l'intentionnalité latente correspond à cette passivité de la conscience, et si l'on peut ainsi penser une union de passivité et d'activité qui soit ainsi non pas une connaissance, mais une visée inadéquate et aveugle qui n'aurait d'autre nom que le désir.

Dans *L'institution, la passivité* Merleau-Ponty veut mettre au point une théorie de la passivité qui puisse expliquer les phénomènes du rêve, de la mémoire, du sommeil. Une théorie de l'absolue liberté, qui est celle de Sartre, ou d'une passivité pure, ne l'intéressent pas parce que ce qu'il faut comprendre est avant tout le mouvement par lequel une conscience se donne à autrui, s'abandonne au sommeil, à l'autre. Pour se faire, on ne peut penser la conscience comme plein ou comme néant, positif ou négatif. En effet, si la conscience n'est rien alors elle n'est même pas un mouvement, et si elle est un plein alors elle n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour se projeter sur autrui. Ainsi pour qu'il y ait conscience de quelque chose, il faut qu'il y ait aussi conscience de rien, que cette conscience ne soit pas absolue sinon elle ne peut se rapporter à quelque chose. Pour Merleau-Ponty, si je suis conscient de tout alors je suis conscient de rien. Si j'ai conscience de tout, tout est déjà donné et je ne sors pas de moi-même. En outre, il faut comprendre que la conscience et le corps ne vivent pas de manière universelle mais dans une histoire, un passé dont ils héritent, qui les forment, et qu'ils reprennent, se réapproprient. Il faut donc penser au lieu d'un « je pense » surplombant le perçu, une union de la passivité et de l'activité, une passivité qui aurait pour autre face l'activité.

Cette union activité-passivité permet dépasser une conception purement passive et conservatrice de la conscience comme réception d'un donné, ou comme une pure activité et absolue liberté qui constitue ce donné. Il faut comprendre la conscience comme « conscience ouverte » [86] : la conscience est conscience de manques et de situations ouvertes. Le problème de l'alternative entre un néant de la conscience et une conscience absolue et constitutive est qu'ils conduisent tous les deux à un positif. Car si la conscience est rien, alors elle est tout car elle est le monde, elle est autrui dans lequel elle est jetée. Elle devient un absolu. Or notre rapport au perçu n'est pas un rapport de connaissance, et n'est donc pas un rapport d'objet. Par conséquent le sujet lui-même ne doit pas être une conscience d'objet. Il doit plutôt être « l'X auquel sont ouverts les champs (praxiques non moins que sensoriels ».[87] Le « je » n'est donc plus le caractère de la conscience puisque ce que je vise je le vise avec et par autrui. La conscience ouverte est un champ ouvert plutôt qu'un je, c'est-à-dire une interaction, soi-même en l'autre et l'autre en soi, plutôt qu'une conscience de soi close. Le champ exprime en quoi ce que je vois n'est pas un objet visé par ma conscience mais ce que tout le monde peut voir. La conscience ouverte signifie donc la disparition du sujet souverain qui donne la connaissance de l'objet. Le rapport du sujet au monde est celui d'un échange : le sujet répond à une sollicitation du sensible, d'autrui qui l'appelle par son corps. Le champ n'est pas seulement cette interaction des visées, le sujet devient lui-même ce champ.[88] La disparition du privilège du « je » se fait donc au profit d'une « charnière moi-autrui qui est vie commune, comme charnière moi-mon corps qui n'est pas pour moi seulement poids, malédiction, mais aussi mon volant. » [89]La conscience est ce champ où s'échangent les points de vue d'autrui et du mien, les histoires privées et collectives qui forment le perçu.

---

[86] IP p.175
[87] IP p. 167
[88] IP p. 183 : « N'étant pas survol absolu, mais champ, il est également capable de veille et de sommeil, de conscience et d'inconscience, de mémoire et d'oubli. »
[89] IP p. 175 : « Théorie de la conscience ouverte : il n'y a pas tout l'être d'un côté, tout le néant de l'autre, mais nous ne sommes plus néants spécialisés, conditionnés. La conscience n'est pas flux d'expérience mais conscience de manques, de situations ouvertes ; par suite dans le mouvement qui les sépare il y a des amincissements, nous vivons dans l'intersubjectivité, même si, secondairement cela est intériorisé comme souvenir. Charnière moi-autrui et non seulement perspectives incompatibles et qui s'annulent à distance, comme charnière moi-mon corps et non seulement aperception de moi, sujet lié à un point de vue. »

Le sujet comme champ suppose qu'il existe une passivité comme envers de l'activité de la conscience. Le sujet n'est en effet pas dans un rapport frontal avec les autres, puisque le sujet est une perspective historique, sociale, dans un monde qui le précède et dont il reçoit en même temps qu'il reprend, un sens toujours inachevé. Le sens ne peut donc pas être la constitution du sujet, qui n'est pas la cause mais fait partie du sens. Comment le sens peut-il être en même temps repris par le sujet mais non posé par lui ? Le sens pour Merleau-Ponty n'est jamais le mien proprement dit, il est issu d'un écart entre moi-même et autrui, de mon histoire et l'histoire commune. Le sens est ainsi toujours inachevé en moi car il ne prend sens que dans et par autrui, dans le monde social, culturel.[90] Le sens est inachevé parce que la conscience est ouverte et incarnée. Ainsi le « choix » de la conscience est un « projet »[91], c'est-à-dire une visée inscrite dans un temps qui ne lui appartient pas, qui la détermine mais pas comme une causalité extérieure. Le projet est cette visée de la conscience qui se projette en autrui et autrui qui se projette en moi, qui n'est donc pas un rapport transparent et frontal de la conscience envers un objet. Le projet n'a donc pas de fin déterminée, c'est en cela qu'il n'est pas une fin. Ce projet sans choix est la vie même du le sujet qui n'existe qu'en continuant, reprenant une histoire qu'il ne choisit pas. Ainsi le sujet ne choisit jamais par lui-même entièrement car la conscience comprend en elle-même cette épaisseur de champ qui l'habite et par lequel elle habite le monde. Tout choix ne peut donc s'opérer que sur fond de passivité qui est la modalité de notre être au monde, qui répond à des sollicitations venant d'un champ qui comporte des niveaux et dans lequel nous sommes en relation avec le monde.

La passivité comme envers de la passivité doit donc en dernière instance être expliquée par rapport au temps. C'est parce que le sujet est surgissement du temps, parce que le sujet naît, que le sujet est passif et actif. Les phénomènes comme la mémoire, le rêve, le sommeil excluent la décision absolue d'un sujet. Comment sont-ils possibles ? L'union de la passivité et de l'activité est le propre de l'institution. Merleau-Ponty pose l'institution comme ce qui signifie la naissance, naissance d'un sens, d'une histoire, qui rend impossible la pensée de la constitution qui suppose une conscience. Celui qui naît ne constitue pas le monde dans lequel il naît puisqu'il naît dans un monde déjà-là. La naissance n'est donc

[90] IP p.182
[91] IP p. 189

pas un acte, une constitution, mais une ouverture d'un champ de possibilité et d'avenir. Instituer signifie donc non pas poser, mais s'ouvrir et en s'ouvrant, établir un sens nouveau dans un monde et une histoire qui nous précède et qui nous informe. C'est reprendre une histoire qui est en train de se faire, un temps qui n'est pas constitué par moi, comme en témoigne le phénomène de la mémoire, qui illustre l'union de la passivité et de l'activité. La mémoire un je pense derrière le je pense[92], qui n'est pas une conscience de. Cet autre je pense, passif, n'est pas séparé du « je », mais lui est « congénital ». Le je pense de derrière, la passivité comme autre face de l'activité est ce qui advient à la conscience.[93] Ce qui advient est repris, assimilé par la mémoire et c'est cette reprise qui donne un sens à l'événement. Ainsi, la mémoire n'est ni une pure conservation et réception, mais une reprise, remise en forme qui donne du sens à ce qui est conservé, d'où l'impossibilité de séparer l'activité de la passivité.[94]

2.3. La promiscuité des corps

§1 L'inconscient corporel

La conscience contient donc en elle une épaisseur d'un temps et une histoire qu'elle ne maîtrise pas, dont elle n'est pas l'auteure au sens de sujet constitutif et créateur. Nous pouvons enfin comprendre comment il peut y avoir perception sans connaissance, savoir tacite, choix sans décision, c'est-à-dire visée propre du corps où se situe le désir.

L'épaisseur du perçu et de l'histoire qui forme la passivité de la conscience forme une sédimentation qui comprend toute l'histoire, individuelle et collective, gestes, habitudes, rencontres, rêves, fantasmes, expériences, bref le monde tel qu'il est vécu par un sujet, et qui se loge dans le corps et le sensible

[92] IP p.249
[93] Ibid.
[94] IP p. 250 : « Il y a non pas l'activité et la passivité, le choix et le non-choix (adversité) affrontés l'un à l'autre, mais choix qui dérive par exemple de l'évidence de l'inacceptable (ce qui ne veut pas dire qu'il accepte l'alternative et fonde affirmation sur refus) –Il y a passivité jusque dans l'activité : c'est parce que dans le niveau ancien telle direction était donnée comme « oblique » qu'en m'installant en elle comme « normale » je modifie le sens de tout le reste et établis un nouveau niveau. Le nouveau niveau ne serait rien de défini sans ce qui l'a précédé sans mon histoire. Et il y a activité jusque dans la passivité : hors certains cas limites où l'événement n'est pas assimilable, je pourrais toujours par régression maintenir mon nouveau ancien. »

mêmes. Cette sédimentation forme pour Merleau-Ponty l'inconscient corporel. Il ne définit pas l'inconscient comme un refoulement des pulsions, des désirs insoutenables, ou d'une réalité insupportable. L'inconscient n'est pas une cause qui régit les actes conscients.

L'inconscient du corps est donc le passé du corps, et ce passé est l'oubli, ce qui échappe à la conscience, mais de ce fait se conserve. Le temps est sédimenté dans le corps. Il comprend les événements, les allusions qui forment son contact avec le monde. C'est la sédimentation qui permet l'oubli et en même temps la conservation de l'événement, car c'est l'oubli qui permet de conserver l'événement en le rendant inaccessible.[95] Le corps a donc en lui-même une logique propre qui forme une vie pré-objective de la conscience qui donne sens aux événements qui arrivent. L'inconscient est donc le « sujet » de cette passivité. La logique de l'inconscient est savoir ce qu'on ne sait pas, avoir ce qu'on n'a pas. En effet, ce que je n'ai pas et ne sait pas explicitement, c'est le souvenir, mais je l'ai, sédimenté dans mon corps.[96] Or ce savoir proprement inconscient est le mode de savoir du désir.

L'inconscient n'est pas un sujet caché, il est au cœur de la conscience comme histoire passée, comme acquis originaire, tissu préthéorique qui sous-tend toute perception. Il n'est donc pas un inconscient du refoulement qui amènerait un autre « je pense » derrière le je pense conscient. En effet, Merleau-Ponty ne veut pas poser de dualité dans la conscience, car cela reviendrait à poser la conscience comme instance de la pensée et un inconscient comme refoulement de tout désir et fantasme inavouable et angoissant. Le refoulement doit se faire à la même personne que la conscience, ce qui est possible parce que la conscience est incarnée et ouverte, elle contient donc en elle l'inconscient comme épaisseur sédimentée. L'inconscient est donc un rapport charnel de mon corps avec autrui qui est le propre de la conscience ouverte ou incarnée, présente à elle-même en se dépossédant, elle-même en l'autre, comme nous avons déjà vu.

[95] IP p.256-257

[96] IP p.260 : « Comment peut-on avoir ce qu'on n'a pas ? Ce qu'on n'a pas, c'est le souvenir du trauma comme événement. (…) Ce qu'on a c'est : l'événement porté au registre, incorporé à notre implexe, i.e représenté actuellement par son sens général. »

§3 Le symbolisme

Il y a de ce fait une compréhension de la conscience incarnée qui n'est pas de l'ordre du connaître. Il suffit d'une allusion, un signe pour que le corps comprenne, car il réinvestit toute une matrice d'événements en lui qui fait sens par rapport à un événement présent :

> « Le corps : ce qui répond à la question « Quelle heure est-il ? » et « Où suis-je ? » (Claudel). Et il y répond grâce aux renseignements des sens qui se recouvrent, des souvenirs qui reparaissent, mais ce relèvement est global, les détails ne jouent qu'en appelant une réorganisation de l'ensemble, les choses et les tâches n'ont besoin pour reparaître que d'une allusion, et c'est le corps comme lien avec le monde et un passé qui « comprend » ces allusions. »[97]

Ce mécanisme est précisément le symbolisme. Le symbolisme pour Merleau-Ponty exprime le rapport entre événements présents et événements anciens relié par le corps comme inconscient sédimenté. Le symbolisme est le glissement de sens que toute perception offre vers un tout général. Le symbolisme est donc la manifestation, dans le sentir, de l'inconscient à l'œuvre. Pour Freud, le symbolisme est le rapport entre un symbole et des phénomènes du rêve. Un objet dans le rêve est symbolique car il fait référence à autre chose que lui-même, par exemple un organe sexuel. Mais Merleau-Ponty pense le symbolisme corporel comme l'inconscient qui, dans toute expérience, projette un sens sur les choses. La projection et l'introjection ne peuvent en effet être des actes d'une conscience puisque l'enfant qui projette sur sa mère une image monstrueuse croit que l'agressivité vient de la mère elle-même et non de son inconscient. L'inconscient est dans la conscience, dans notre rapport au monde et à autrui, comme principe pré-objectif.

Or ce symbolisme corporel comme expression de l'inconscient et les mécanismes de projection et introjection montre qu'il y a entre les corps une relation très proche puisque le corps possède la puissance de s'introduire en l'autre en se projetant en lui ou en se l'incorporant. Le corps possède la puissance de se faire autre ou de faire sien autrui. Les corps sont ainsi dans un rapport à la fois très proche et lointaine car plus le rapprochement entre moi et autrui se fait, plus mon monde prend le pas sur le sien et moins nous formons de monde

[97] IP p.256

commun, donc plus mon monde est éloigné de celui d'autrui. Cette relation de familiarité et d'ignorance est proprement ce que désigne la « promiscuité ».

§4 La promiscuité

La notion de promiscuité apparaît la première fois dans *L'institution, la passivité* lorsque Merleau-Ponty parle du cas de Dora[98]. La promiscuité désigne alors principalement une structure générale de l'identité relationnelle, c'est-à-dire l'inclusion de chaque personnage les uns dans les autres. La promiscuité est le fait d'être à la fois proche et lointain, elle exprime cette coexistence des choses et des êtres. Merleau-Ponty définit l'inconscient de Dora comme ce rapport de promiscuité entre moi et la chose, moi et autrui, puis une promiscuité spatiale et temporelle. Ce rapport de promiscuité découle des analyses du corps comme schéma corporel et intercorporel, de la relation d'empiètement, de l'inconscient corporel et du symbolisme. En effet, la promiscuité signifie le mode de perception qui ne relève pas d'un mode de connaissance de l'objet, puisque si chaque objet est relié au tout général que forme l'inconscient sédimenté, alors l'objet n'a jamais qu'une seule facette, et la perception ne peut être une adéquation, c'est-à-dire une intentionnalité d'acte, un je pense, mais un rapport bien plus profond et complexe du sujet qui investit ce qu'il perçoit, car il est déjà dans ce qu'il perçoit, dans autrui qu'il vise en lui-même ou sur lequel il se projette. Dans *Etre et Chair*, Saint Aubert définit la promiscuité comme ce qui fait jouer les dimensions spatiales, temporelles et épistémologiques du corps, à savoir la mémoire, la spatialité du corps propre et la familiarité des corps. La promiscuité désigne à la fois ce qui est mêlé et ce qui est confus, un lien très proche entre des corps qui ne souhaitent et ne choisissent pas de l'être. La promiscuité est donc une relation aux limites de la fusion. Les corps ne coïncident pas mais s'entremêlent. Tous les corps comportent entre eux quelque chose de commun pour un moi qui les perçoit. La promiscuité est ainsi le sommet de l'intercorporéité, car elle ne relie pas seulement les corps mais aussi les espaces, le temps, l'imaginaire et le réel, dans une structure qui les enjambe. Ce n'est pas seulement le corps qui est en l'autre, comme le montrait l'indivision, l'intercorporéité et l'empiètement, mais

[98] IP p. 314

l'espace et le temps sont eux-aussi investis par la puissance du corps. Ainsi le perçu est tout aussi réel qu'imaginaire, puisqu'il correspond à mes investissements. Or ce qu'il faudra expliquer est que pour Merleau-Ponty cet investissement est le désir. Pour cela il faut d'abord comprendre la relation entre les corps, choses, espaces et temps comme promiscuité.

La promiscuité désigne en premier lieu pour Merleau-Ponty le rapport inconscient avec autrui. Ce rapport inconscient ne correspond pas bien sûr au refoulement des pulsions mais à la manière de vivre l'espace, le temps et autrui par le corps lui-même comme symbolisme qui établit des rapports de sens et non de pensée consciente et explicite. Nous allons donc mieux comprendre ici finalement comme une chose ou une personne existe véritablement pour moi, ce que nous avons dit être le propre de l'affectivité dans la *Phénoménologie de la perception*. La chose existe pour moi en fonction de mon « schéma praxique »[99] qui concerne mon corps non comme corps empirique mais symbolique. Une analyse de l'affectivité n'a donc de sens que si on prend en compte l'inconscient comme symbolisme corporel. L'exemple du cas Dora[100], patiente de Freud, longuement analysé par Merleau-Ponty dans *L'institution, la passivité* permet de rendre compte du rapport inconscient avec autrui qui structure nos relations et notre vie éveillée.

Les personnes qui comptent pour Dora forment dans son inconscient un système, une configuration solidaire : son père, Mme K, M. K et Dora sont tous reliés entre eux et forment une chaîne dont les maillons sont indissociables. Ils ne vivent comme tels qu'ensembles, c'est-à-dire reliés par le pivot qu'est la vie de Dora. Par exemple l'amour que Dora éprouve pour Mme K n'est pas dissociable de celui qu'elle éprouve pour son père, à tel point que Dora ne sait pas vraiment qu'elle aime Mme K, jusqu'à ce que Freud le lui révèle, tout comme elle ne sait pas qu'elle aime son père, qui est aussi finalement un amour non connu pour M. K. Ainsi tous les êtres ont entre eux un rapport de promiscuité, c'est-à-dire de familiarité, parce qu'ils forment un système, une configuration qui est l'inconscient de Dora. Il y a donc dans l'inconscient une généralité des rapports à autrui. Dora est moins en rapport avec des individus avec la relation elle-même, la projection, l'introjection, l'identification, le désir, l'amour, la haine. C'est la

[99] IP p. 222
[100] IP p. 314

modalité qui donne le sens du perçu : « il y a moins les autres que leur rapport, leur différenciation ».[101] C'est pourquoi on ne peut pas mettre une limite entre le corps de Dora et celui de son père, de Mme K et de M.K, car Dora s'insère en ces corps, vit en eux et par eux, et les voit comme ils sont dans cette projection : « je suis partie de toutes les souffrance qui sont entre eux, je souffre là bas par identification. Je suis eux. »[102] Les rapports ne sont pas ceux de Dora et son père, Dora et M.K, mais Dora comme pivot, comme point de référence et système dans lequel s'intègrent et prennent sens son père, M.K et Mme.K selon ses investissements : « C'est qu'il n'y a pas relation moi-autrui, Dora-son père, Dora-M. K, Dora Mme-K, mais relation avec système en interaction. ». Et par suite, il y a promiscuité des corps car le père de Dora n'est pas discernable et identifiable sans Mme K, qui elle-même est telle qu'elle est par rapport à ce que ressent Dora pour M.K :

« Le problème n'est pas moi-autrui, mais moi-système des autres, et par suite, ce n'est pas face à face de deux pour soi, l'autre n'est pas sans le pour autrui d'un tiers à qui il s'attache et sans son pour autrui en eux. »[103]

La promiscuité des rapports corporels est donc une conséquence de la pensée du schéma intercorporel et de la projection et introjection comme puissances du corps qui soutiennent la perception. Si le soi-même n'est qu'un rapport, alors les autres sont eux-aussi des rapports à moi, ce qui engendre une promiscuité des êtres qui ne sont autre que la manière dont on les vise. Les schémas corporels sont entremêlés de sorte que chaque relation est déterminée par une infinité d'autres modalités comme un jeu de poupées russes.[104]

§5 L'investissement

L'objet n'est rien en lui-même, il a une infinité de facettes selon la manière, la modalité de la perception. L'intentionnalité de la conscience incarnée ou de l'inconscient corporel doit donc être comprise comme investissement. L'investissement est une relation qui suppose l'entrée, la présence du sujet dans

[101] IP p. 314
[102] IP p. 239
[103] Ibid.
[104] IP p. 239 : « De même amour pour M. K…en relation avec identification avec Mme K… et aussi entraîne une complicité avec amour de Mme K… et du père de Dora. Amour pour M. K… cause et effet de l'amour pour son père et pour Mme K… »

l'objet. L'investissement est un terme freudien que Merleau-Ponty utilise pour exprimer la modalité, la relation qui détermine l'objet, plutôt que l'objet en lui-même qui aurait un sens. L'objet n'a de sens qu'en tant qu'il est investit. Or c'est bien le corps qui est sujet d'investissement. Pour Etienne Bimbenet, Merleau-Ponty radicalise le terme d'investissement en en faisant une opération du corps lui-même qui investit autrui et se laisse investir par l'autre, comme le montrait bien l'empiètement des intentionnalités :

« Nous sommes rendus à la signification première du mot investissement qui valait pour Freud comme simple métaphore : notre corps investit celui d'autrui ou se laisse investir par lui, cela signifie qu'il comprend immédiatement le corps d'autrui à partir du sien ou le sien à partir de celui d'autrui, que son corps peut se faire le modèle ou inversement la copie de l'autre. »[105]

L'investissement suppose une compréhension immédiate du corps. Ce dernier sait immédiatement et implicitement l'autre comme tel parce qu'il le vise en lui-même ou qu'il se projette en lui, par conséquent il y un savoir du corps qui n'est pas une connaissance car la connaissance attend une adéquation, une preuve. Le schéma corporel se structure autour d'un événement ou une personne qui compte pour lui, il est « schéma praxique »,[106] qui « me donne les autres transformés en ce qu'ils valent ou signifient pour ma machine à vivre»[107]. Ainsi le schéma praxique de Dora s'organise autour de son père, point où tout converge. Sa vie est cohérente par rapport à ce point. Les objets prennent sens en fonction de ce pivot. Ce schéma praxique est, comme le schéma corporel qui *sait,* d'un savoir implicite, où se trouvent ses membres, la distance d'un objet par rapport au corps, et sait ainsi se mouvoir sans avoir besoin d'une réflexion, le schéma praxique comprend sans pensée expresse les événements et les relations humaines par rapport à ce qu'ils valent, c'est-à-dire par rapport à la trace, la « matrice symbolique »[108] sédimentée dans le corps, c'est-à-dire l'inconscient. Les événements ou relations peuvent alors modifier le schéma corporel. L'événement fondateur, un traumatisme par exemple, laisse une trace qui oriente la manière de vivre du corps, puisque Dora va voir Mme K et M. K par rapport à son père. La matrice symbolique est donc une trace laissée par l'événement qui oriente

[105] *Nature et Humanité*, Etienne Bimbenet p. 297
[106] IP p. 223
[107] Ibid.
[108] Ibid.

inconsciemment, d'un savoir non explicite, le corps, qui donne un sens aux choses en fonction de cet événement. Or, le désir peut modifier le schéma corporel[109], lui donner une norme, une matrice qui l'oriente vers tels objets, personnes, sentiments.

Si la perception comme symbolisme est le contraire d'une visée adéquate, alors le rapport perceptif est paradoxalement une imperception et un impensé plutôt qu'un savoir.[110] La perception n'exclut pas l'activité de la pensée, mais n'est pas en elle-même cette activité. L'imperception est la non-adéquation, le non-savoir, qui n'est pas une ignorance totale, puisque Dora sait en quelque sorte qu'elle aime son père, ce que lui dit ce souvenir de sa sœur lui disant qu'elle veut se marier avec son père. Ce savoir est inscrit dans les couches sédimentées de la perception, il est un savoir latent, qui peut rejaillir. Il reste présent dans la conscience perceptive de Dora, puisque c'est cet amour qui guide chacune de ses projections et introjections. Il y a donc un savoir qui est non-savoir de l'inconscient, qui correspond à un investissement en autrui et les choses, qui nous les fait percevoir comme telles: « Il y avait perception du père comme objet amoureux, il n'y avait pas connaissance de cet amour »[111]. Le mode normal de toute perception est de ne pas être une connaissance. [112] L'objet perçu est tel qu'il est pour moi, c'est-à-dire tel qu'il est investit. La valeur de l'objet est sa résonnance dans ma vie, qui est la configuration de l'inconscient sédimenté dans le corps. [113] Chaque objet n'est ce qu'il est que dans le cadre de son investissement, projection/introjection, qui eux-mêmes n'ont de sens que dans la configuration symbolique de l'inconscient, comme l'objet aimé par Dora compte pour elle parce que c'est son père qu'elle aime à travers lui.[114] Ainsi, le contact

[109] Ibid.
[110] IP p. 217 : « Le contact avec le perçu n'est donc pas une exhaustion, une connaissance, et n'exclut nullement le non savoir. »
[111] IP p. 214-215
[112] IP p. 216 : « Le contact avec le perçu n'est pas ignorance et n'est pas savoir. »
[113] IP p. 217: « le père de Dora aimé d'elle en tant qu'il est ce par rapport à quoi le monde vaut, tous les autres paraissant ses reflets, différentes manières de n'être pas son père, en tant que, si au contraire ils valent pour lui, ils valent aussi pour Dora. Mais pour savoir tout cela, il faudrait que Dora eût l'expérience d'un monde où son père ne fût pas. Tant qu'il est là, elle aime à travers lui tout ce qu'il aime et, par là même, elle ne sait pas que c'est lui qu'elle aime. »
[114] Ibid : « La perception d'un ceci identifiable fuit donc et entraîne vers le tout, quoiqu'elle soit ramassée sur elle-même et justement parce qu'elle l'est : car je n'ai

avec le perçu est plus proche de ce que nous avions appelé l'affectivité, c'est-à-dire percevoir la chose selon sa valeur et non sa présence visible[115].

Cette imperception est ainsi le sens même de l'inconscient et de la passivité : il existe entre moi et le monde, la chose, autrui, un écart qui est celui de mon rapport même aux choses, écart fait de toute une vie sédimentée, qui se passe en moi, qui retient les expériences passées, et qui permet de comprendre immédiatement les choses sans passer par une réflexion. L'imperception désigne donc cette indistinction du perçu comme rapport symbolique qui est marqué par l'ambivalence[116], puisque toute chose peut vouloir dire autre chose et ainsi de suite. La mère selon Mélanie Klein est bien pour l'enfant, ambivalente : désirée et haïe, mère aimante et monstre. Elle varie en fonction de l'investissement de l'enfant. Chaque perception est ainsi sursignifiante[117] parce qu'elle éveille toute une vie sédimentée dans mon corps.

Ce primat de l'investissement exprime une promiscuité de moi en autrui et autrui en moi, de l'espace et du temps, mais aussi de la même manière du réel et de l'imaginaire, puisqu'il n'y a plus de séparation entre les corps et donc entre un monde privé et un monde commun. Le « monde-pour-moi » qui est le monde du symbolisme est tout autant « monde-pour-autrui ». Les limites entre les corps et donc entre le réel et l'imaginaire tombent. Cependant l'imaginaire et le réel, comme les corps, ne coïncident pas. Or ce que nous devrons comprendre est en quoi cet enjambement qui fait la promiscuité est pour Merleau-Ponty l'œuvre du désir.

---

jamais le monde en face de moi, et je ne vais au monde que par enchaînement concordant des horizons qui relient la chose à son dedans et à son dehors. »

[115] Ibid. : « Percevoir, c'est avoir quelque chose sous les yeux, par exemple ; mais le perçu ne se réduit pas à cette carapace visible qui ne serait rien s'il n'y avait horizon intérieur et extérieur. La carapace serait à concevoir comme concrétion d'un visible beaucoup plus ample (tous les aspects internes, toutes les perspectives externes), un certain impact sur mes champs visuels, tactiles, auditifs, qui en séparent beaucoup d'autres, et enfin une conviction du monde comme unité de ce spectacle et de tous les autres spectacles concordants possibles d'autres points de vue et vers lesquels il offre transition. Ainsi duplicité du perçu : il est là, ramassé sur soi, il est maintenant, à cet instant, et il est partout. »

[116] IP p. 210 : « L'inconscient n'est pas loin, il est tout proche comme ambivalence. »

[117] IP p. 217 : « Chaque perception est une vibration du monde, elle touche bien au delà de ce qu'elle touche, elle éveille des échos dans tout mon être du monde, elle est sursignifiante- Comme particulière, elle ne serait pas connaissance existante ; sa particularité n'est que ce qui manque au monde pour être tout**. »**

Comme le rapport à autrui n'est pas un rapport à l'objet, un rapport de connaissance et une visée adéquate, alors il faut penser entre l'imaginaire et le réel non plus une opposition mais une communication. En effet, pour Merleau-Ponty, nos investissements sont aussi réels qu'imaginaires en tant qu'ils sont des investissements: « Pas de différence absolue entre amour réel et imaginaire, mais non parce que tous sont imaginaires, parce que tous sont réels, i.e investissements. »[118]

Le corps investit l'espace, le temps et autrui, il s'introduit en l'autre. Dès lors la perception de l'autre, bien qu'elle soit réelle, est également de l'ordre de mon imaginaire, c'est-à-dire de mes sédimentations. Cela n'est possible que parce que la perception n'est pas une connaissance ni une observation de l'objet, comme si le sujet perceptif observait frontalement l'objet. Le sujet est déjà dans l'objet et l'objet dans le sujet car l'objet est relié dans le sujet à toute une configuration symbolique inconsciente. Donc le sujet et l'objet ne peuvent plus être pensés séparément, puisque le sujet est un schéma intercorporel, en interaction avec d'autres schémas. La perception, un impensé et un imperçu ressemble à la structure symbolique du rêve[119]. Or si Merleau-Ponty radicalise le symbolisme est en fait un rapport de corporéité, cela veut dire que l'onirisme n'est plus seulement propre au rêve mais aussi à la veille :

> « Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. Il n'y a pas de vérification ni d'Erfüllung pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre. Il y a donc un onirisme de la veille, et inversement un caractère quasi perceptif du rêve –le mythique. »[120]

Le vécu personnel et préréflexif des relations avec autrui exprime le caractère onirique du perçu. Le rêve apparaît dans les analyses de Merleau-Ponty comme le modèle même du perçu prélogique, pré-objectif, de l'intentionnalité latente qui n'est pas un rapport de connaissance. Ceci dit, il ne faut pas assimiler le perçu au rêve. La différence est que le rêve est la réalisation d'un désir, il n'a donc pas d'écart entre l'intention et l'accomplissement, tandis que la veille comporte précisément cet écart qui constitue une tension. L'onirisme de la veille est la vie de l'inconscient présente dans tout rapport perceptif, vie de

[118] IP p. 239
[119] Le symbolisme est en effet pour Freud le langage du rêve, dans lequel chaque chose a une infinité de significations.
[120] IP p.194

l'inconscient qui n'est autre que celle du schéma corporel orienté par une matrice symbolique. Le rêve est ainsi déjà dans la vie éveillée quand on vit des événements qui font écho à d'autres événements vécus, et ce de manière non connue, mais présente. La perception éveille dans le schéma corporel, une matrice symbolique laissée par l'événement, autrement dit l'inconscient.

Cet onirisme des rapports des corps est illustré par l'exemple de Mme B[121]. L'onirisme est cet enjambement des personnes, K1 et K2, dans l'inconscient de Mme B, mais qui n'est pas séparé de la perception réelle : Mme B voit K2 en voyant K1 et vice-versa. L'onirisme est donc enjambement ou promiscuité des personnes mais aussi des espaces et du temps dans lesquels ils sont inscrits. Le souvenir d'une personne entraîne avec elle tout une période de la vie, K2 est associé à la période heureuse et malheureuse de la perte de son mari. L'onirisme est donc la vie sédimentée de l'inconscient.

Le rêve est transtemporel et spatial. Le mode de cohérence du rêve est celui de l'équivalence, c'est-à-dire du symbolisme, où chaque chose veut dire autre chose qu'elle n'est, se rapporte à autre chose, de plus général. Le rêve est non-causal, pré-objectif et préréflexif, car il ne procède pas par démonstration, par connaissance objective mais établit des équivalences entre les événements vécus. Il est un pur plaisir de voir où il n'y a aucun écart entre le sujet et l'objet. Le sujet est littéralement les choses, et les objets symbolisent autre chose. Les mots eux-mêmes sont des choses.[122] Or il y a une continuation de l'onirisme dans la vie éveillée telle que la caractérise le schéma corporel et praxique qui investit le monde et autrui. Le perçu est le tissu symbolique de mon corps au monde, tissu de projections et introjections qui tapissent le sens du perçu. Dès lors, ce que je vois est un mélange de réel et d'imaginaire : « tout le champ perceptif interpersonnel

[121] *Rêve prémonitoire,* Sigmund Freud, 1899, p. 17-19-23 : « Mme B dit qu'elle a rêvé qu'elle rencontrait le Dr. R. Kärortnerstrasse en face de tel magasin et l'a rencontré effectivement le lendemain matin à cet endroit. Aucune preuve (récit, note) qu'elle se soit souvenue de ce rêve avant la rencontre. Elle a pensé à ce rêve après. Jeune, elle a été mariée à un homme âgé et riche, mort quelques années plus tard (...) Le Dr K., médecin de la famille, l'a aidée en soignant son mari et lui trouvant ses premiers élèves. Un autre Dr K., juriste, met en ordre les affaires du mari, il l'aime. Mais elle n'est pas heureuse à cause de scrupules. Raconte qu'une fois, pendant cette période, il y a eu coïncidence extraordinaire : elle était chez elle pensant intensément au juriste et celui-ci était entré. Coïncidence qui n'a rien de frappant puisqu'elle pensait souvent à lui et qu'il venait souvent –Mais qui est probablement le vrai contenu de son rêve et fonde sa conviction que son rêve s'est réalisé. »

[122] IP p. 210

est tissu de rapports de corporéité, parce que toute la spatialité extérieure suppose le rapport mon corps-le monde, et donc que l'espace est projection du je peux corporel. »[123]

C'est parce que mon corps investit le monde, projette sur lui un sens, qu'on ne peut plus séparer un monde privé d'un monde commun. L'imaginaire est dans le réel, comme ambiguïté du perçu. Tout rapport perceptif est ambigu parce qu'il est un investissement, et qu'il comprend toujours autre chose que ce qu'il présente visiblement. Ainsi, toute perception comprend un fond onirique, [124] qui correspond à l'inconscient, symbolisme de toute perception, sens latent et pré-objectif qui tapisse l'existence et lui donne son indétermination, son ambiguïté.

2.4. Le désir psychologique : une réalité imaginaire

§1 Le désir comme symbolisme corporel

Il est curieux de voir que toutes les figures que Merleau-Ponty esquisse jusqu'ici dans ses cours, à savoir le schéma intercorporel, la projection et l'introjection, l'investissement, l'empiètement intentionnel, l'inconscient corporel et le symbolisme, la promiscuité, appellent tous un rapport passif-actif, qui doit être pensé comme désir, mais n'est pourtant pas pensé comme tel par l'auteur. Il en reste toujours au rapport perceptif, sans creuser en quoi le désir pourrait mieux convenir à ce qui se profile sous ces figures du corps. Or le symbolisme comme rapport ou le symbole et le symbolisé sont reliés aveuglément désigne la structure même du corps désirant. Le désir serait le langage du schéma intercorporel, puissance unifiante qui meut la projection et l'introjection. En tant que relation symbolique avec autrui, le désir correspond bien à ce rapport imaginaire et réel, où les corps sont dans un état de promiscuité. Cela implique de penser la réalité de désir comme investissement qui désigne une réalité onirique, non pas irréelle mais imaginaire et réelle. Le désir n'est pas ici une recherche de plaisir mais le mode d'être de la conscience incarnée, qui s'introduit en l'autre et introduit autrui en

[123] IP p. 244

[124] IP p.244 : « Le fond 'inconscient' qui tapisse la clef, la chambre, c'est simplement le fond pré-objectif, onirique, de toute perception. »

elle. Le désir brouille les limites des corps, du réel et de l'imaginaire ainsi que de l'espace et du temps, semblable à la réalité onirique :

« Dire que le rêve est la réalisation d'un désir, c'est dire qu'il substitue au temps éveillé de constatation du temps optatif sans lequel ces constatations ne seraient pas formulables ; à l'échec de mes investissements ces investissements eux-mêmes. Dire que le rêve n'est pas observable, c'est une manière de dire qu'il ne se base pas sur la science de la réalité, mais sur celle du désir. Sartre n'aboutit à sa conception de l'imaginaire comme non être que parce qu'il l'interroge dans le mode de la conscience contemplative, et, trouvant qu'il n'en fait pas partie, ne peut le définir que comme non-être ou délire ; Mais si on interroge le rêve dans le mode de la conscience praxique, noué au corps, au monde et aux autres, la prétendue liberté et auto-fascination de la conscience est rapport à des possibles concepts. »[125]

C'est parce que le corps est un schéma intercorporel qui implique la présence d'autrui en soi et de soi en autrui, que la relation n'est jamais frontale et implique une réciprocité, une réversibilité du dedans dans le dehors, ce qui brouille toute relation positive. Il n'y a pas d'absolue liberté car il n'y a pas de moi pur, qui se maîtrise, se contrôle, choisit, mais une promiscuité de moi en autrui et autrui en moi. Il n'y a pas en retour d'auto-fascination de la conscience parce que la conscience n'est pas un non-être, mais une relation charnelle avec les autres. L'onirisme du réel est donc finalement cette équivocité des relations, ce passage du dedans dans le dehors qui implique nécessairement une ambiguïté de toute position de la conscience. Celle-ci ne peut ni se poser comme absolue par rapport à l'objet, ni comme non-être passif qui se laisse remplir par le sensible. La conscience perceptive est bien un investissement, un passage du dehors dans le dedans, et le dedans dans le dehors, où chaque être est intriqué dans le schéma de l'autre. Or cette relation équivoque est pour Merleau-Ponty la relation de désir :

« Impossible de répartir absolument les rôles, de dire que l'une des relations ne signifie que l'autre. C'est relation à l'Eros qui a plusieurs paires de bras et grappes de visages. »[126]

L'onirisme est donc la réalité des rapports entre les corps qui sont des rapports de désir. En effet, le rêve en lui-même est une réalisation d'un désir. Il est un autre temps dans lequel l'investissement, le désir se réalise, dans lequel les désirs se formulent. Le rêve est plus proprement l'imaginaire qui dévoile cette

[125] IP p.245
[126] IP p.242

relation d'Eros, qui est une relation perceptive inconsciente. L'inconscient est l'onirisme présent dans toute perception, mais qui est rendu encore plus explicite dans le rêve où tout objet symbolise un rapport plus général. Par exemple, pour le rêve de Dora, l'incendie est le symbole qui fait pivot avec tous les autres symboles, et qui correspond à un événement de la vie de Dora. L'inconscient comme système, comme tout où prennent sens les symbolisations est donc en quelque sorte révélé comme tel dans le rêve. La relation d'Eros est l'onirisme perceptif qui correspond au symbolisme de toute perception, c'est-à-dire le fait que toute chose, tout être vaut pour autre chose que lui-même. Le rêve est donc ce modèle sur lequel Merleau-Ponty se fonde pour penser les relations symboliques et inconscientes avec autrui, un modèle de promiscuité qui existe aussi bien dans la vie éveillée, mais qui est moins explicite. En effet, dans la veille, les rapports avec autrui peuvent sembler univoques[127].

L'onirisme du désir correspond donc non pas à un inconscient mécanique et pulsionnel, inconscient caché qui délivrerait la vérité du perçu dans le rêve. La relation de désir, d'Eros, est une relation équivoque, ambiguë, indéterminée, une relation aux multiples visages. Elle est donc symbolique : elle est un glissement de sens de moi en autrui et autrui en moi. La relation est équivoque parce que les rôles des rapports ne sont nettement délimités. Dora est autant son père qu'elle-même dans son père. Le désir, par la projection est identification puisque je m'identifie à l'autre en lequel je m'insère, autre qui devient moi-même tout en étant autre. Les relations de désir ont donc nécessairement plusieurs visages. Tout sens est ambigu, car il signifie autre chose qu'il n'est,[128] et tout rapport de désir est donc ambivalent, toute projection implique une introjection, tout désir une frustration, une impossible possession, l'autre restant autre tout en étant relié à moi de manière indissociable. Tout investissement ne peut donc être qu'indéterminé, puisque ce qui est visé n'est jamais rien en lui-même, le sujet n'est jamais un « moi pur » puisqu'il est ce qu'il investit en autrui. Les rapports de la relation de désir sont ainsi insaisissables en eux-mêmes, et il faut donc dire

[127] IP p. 245 : « Réduit en termes perceptifs, l'inconscient n'est pas foisonnement de pensées, mécanismes cachés, mais fonctionnement des liens perceptifs qui sont toujours liens équivoques offrant spectacle univoque. »
[128] IP p.265 : « Donc la perception est animée d'un mouvement interne : elle est toujours ici et maintenant, et partielle, et événement local – et cependant cela cache et cristallise un sens transcendant, qui nous tire au déjà de la chose même. »

qu'ils ne se saisissent que dans la relation elle-même. Le désir comme investissement est donc une relation qui crée les termes eux-mêmes : l'autre n'est autre qu'en tant qu'il est investi et donc en tant qu'il est en moi-même, et moi-même en lui. Dora n'est Dora qu'en tant qu'elle désire son père, Mme K à travers son père et M.K à travers Mme K. Elle est elle-même tous ses personnages qu'elle investit. C'est pourquoi on peut dire que l'onirisme de la veille est cette réalité du désir dans les relations. Il y a dans la perception un fond onirique et pré objectif qui est en fait un désir, puisque toute perception est projection et introjection, identification :

« Toute perception d'autrui est une perception imaginaire au sens où elle est introjection et projection, elle m'offre autant un tableau de moi que de l'autre, je vois presque ce que je veux. *»*[129]

Le désir est ce rapport de projection et d'introjection, qui me pousse à m'introduire en autrui et le dévorer, l'introduire en moi. Schilder l'avait bien vu en posant le désir comme l'unité du schéma corporel. Merleau-Ponty emprunte ses analyses mais ne met pas en avant le rôle du désir, nous voyons cependant le désir de manière sous-jacente et non dite, dans ce mécanisme de projection et d'introjection, et donc cet onirisme de la veille, relation équivoque, ambiguë et indéterminée. Le désir est donc la vérité du perçu puisqu'il correspond à ce que le sujet voit réellement. Ce qu'il voit n'est pas un perçu pur, ou un autrui pur, mais des investissements qui se recoupent et qui façonnent les choses et les êtres.

C'est pourquoi Saint Aubert dans *Etre et Chair* pense le désir comme ce rapport à l'être qui sauve de l'objectivisme. Le réel pour celui qui désire ne peut être un objet, mais nous devons aller plus loin : il n'y a de réel que pour celui qui désire, car le réel n'est pas dissociable du travail du désir, c'est-à-dire cette promiscuité des corps, de l'espace et du temps, du réel et de l'imaginaire qui est la vérité du perçu :

« D'une certaine manière, il n'y a de réel que pour celui qui désire, et pour autant qu'il désire, dans l'éventail passif-actif de sa lutte avec lui et de son consentement à sa structure, de son abandon à sa dynamique et de sa résistance à sa pression. Cette rencontre espérée et endurée, ce travail mutuel de l'être de chair et de la chair de l'être, cette opérance, signent notre lien au réel sans pour autant faire de lui un objet. »[130]

---

[129] IP P.195

[130] *Etre et Chair,* Saint Aubert, p.343

Nous ne voulons pas dire par là que seul le désir produit le réel, et qu'il n'existe pas de réel en dehors du désir. Cependant le réel ambigu, onirique, symbolique est bien ce réel produit par le désir comme investissement du corps, empiètement des corps les uns dans les autres qui forme ainsi une promiscuité. L'autre existe pour moi et en moi en tant que je le désire, et je le désire parce qu'il reste distinct de moi, en tant qu'alter ego, il reste distant tout en étant au plus près de moi. Le désir désigne ainsi ce travail des corps, qui se recherchent, s'affrontent, se pénètrent, se reconnaissent et se frustrent.

§2 Le « sujet » et « l'objet » du désir

Le désir est une insertion du corps dans ce qu'il désire et non un rapport entre un sujet et un objet déterminés. L'objet du désir n'est objet de désir que parce qu'il est désiré. La perception comme symbolisme est donc « *l'expérience d'un co-fonctionnement où l'on ne sait plus qui donne et qui reçoit, 'réponse' du tout corporel à ce qui s'offre*. »[131]. Ce co-fonctionnement exprime les termes du désir qui se créent par et dans le rapport de désir. C'est donc cette communion et co-naissance dans le sentir préconscient qui s'epxrime ici à travers le désir comme investissement. Ainsi, l'investissement comme mode d'être du schéma intercorporel est désir, et le désir est ainsi la puissance corporelle de projection et d'introjection par laquelle toute chose est perçue.

Le symbolisme est donc un rapport de désir puisqu'il correspond à cette force irrésistible par lequel le sujet est appelé vers une chose et réciproquement par lequel le sujet donne sens, par l'investissement, à ce qu'il désire. Ce mouvement immanent à la perception fait que toute chose veut toujours dire autre chose qu'elle-même, que la perception « a plus de sens qu'elle n'en dit »[132] puisque toute perception est reliée à une infinités d'autres dans un tout inconscient. Le désir comme puissance immanente au sentir correspond donc bien à cette fonction symbolique. Le désir est cette perception qui n'est pas neutre, qui relève autant de l'affectivité que du sentir, où ce qui est perçu est perçu en tant qu'il est investi. Le sujet du désir n'est pas une conscience absolue, en soi, elle est impliqué, et intriquée dans ce qu'elle désir, dans une relation qui ne laisse pas

[131] IP p.265
[132] Ibid.

indemne. Cette relation est bien celle du symbolisme, où Dora devient son père, en se projetant en lui, en s'identifiant à lui, elle aime ce qu'il aime, et ce sans le savoir explicitement.

L'objet de désir comme symbolisme ne peut ainsi être qu'ambigu, et finalement n'est pas un objet puisqu'il est un investissement. Or un objet est objet de connaissance, suppose un caractère fini et séparable du sujet et de la relation. La relation d'Eros aux multiples facettes du perçu désigne une ambigüité constitutive du perçu non objectif. L'ambiguïté exprime l'ambivalence, c'est-à-dire le caractère équivoque d'un objet, à la fois bon et mauvais, produit par la projection et l'introjection, mais ambivalence regardée en face, assumée.[133] L'ambiguïté désigne donc la profondeur du perçu en tant qu'il renvoie indéfiniment à autre chose, d'autres sens. L'ambiguïté est donc perceptive et non pulsionnelle, elle correspond à la réalité du perçu, et une fois de plus nous devons concevoir le désir dans la logique de la perception et non d'un inconscient pulsionnel. Le désir est donc la perception en tant que symbolisme. La lacune et l'inachèvement du perçu correspondent à l'inusabilité du désir qui se nourrit de sa propre frustration et insatisfaction.

Le désir est ainsi toujours reconduit à d'autres désirs de manière infinie et indéfinie car il ne donne jamais accès à un objet en soi, un objet fini. Le désir est en lui-même une visée inadéquate, indéterminée, qui vit de cette indétermination. Le besoin au contraire est une visée adéquate et non une ouverture, une ek-stase, puisque le besoin est le résultat d'un manque vital sans lequel le corps ne peut survivre. Il vise donc un objet bien déterminé pour une fonction précise. L'objet du besoin est donc déterminé par sa source, qui est la nature même du corps. Le désir au contraire est une visée aveugle, qui ne sait pas ce qu'il vise, car la réalité de ce qu'il vise se détermine dans la visée lui-même. Le désir amoureux par exemple se construit non pas par rapport à un besoin vital de la personne visée, mais dans le désir lui-même qui se nourrit de la frustration, de l'impossible possession de la personne désirée. Si la personne est enfin possédée, alors le désir

[133] *Etre et Chair,* Saint Aubert p.287-288 : « Mélanie Klein établit une distinction profonde entre l'ambivalence ainsi comprise et l'ambigüité. A l'opposé de l'ambivalence, l'ambigüité est un phénomène adulte, un phénomène de maturité. L'ambigüité, c'est l'ambivalence à laquelle on fait face, que l'on ose regarder, et ce qui manque aux sujets rigides, c'est cette capacité de regarder en face les contradictions dans lesquelles ils se trouvent à l'égard des êtres. »

s'évanouit, ou se reconduit sur un autre objet lui-même indéterminée. Le désir ne sait pas ce qu'il veut, précisément parce qu'il ne veut pas, son instance n'est pas une volonté et donc une conscience qui se saisit d'elle-même et repose en elle-même. Le désir a donc pour « sujet » qui n'est lui-même qu'en étant autre, qu'en se dépossédant, l'inconscient, comme rapport symbolique primordial. Il ne sait ce qu'il désire que d'une manière non explicite et indéterminée. En effet, il peut seulement savoir un savoir tacite de ce qui est désiré, de sorte qu'une fois assouvi, on sait seulement que ce n'est pas cela.

En tant qu'investissement, le sujet et l'objet du désir ne sont jamais ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais ne se saisissent que dans la relation qu'est le désir. Cela n'aurait aucun sens de dire que Dora désire son père pour ce qu'il est en lui-même, il n'y a pas de vérité en soi des êtres ou du perçu. La raison du désir pour son père n'est pas séparable du désir lui-même. On ne peut donc pas dire que Dora désire son père parce qu'il forme le pivot de sa vie, les deux termes sont réversibles car le désir est étranger à toute relation causale, contrairement au besoin. Dora est ce qu'elle est en désirant son père, et son père est ce que désire Dora en tant qu'elle le désire. Le rapport du désir est donc un rapport non d'avoir mais d'être : ce que Dora désire est ce qu'elle désire être. C'est pourquoi le désir est introjection et projection, le sujet désirant se fait soi-même en s'identifiant à l'autre, c'est-à-dire se projette lui-même en l'autre, et n'est ainsi « lui-même » que par et en l'autre. Le désir n'est donc pas que frustration et insatisfaction, lutte et angoisse, mais aussi et dans le même temps accomplissement de deux consciences l'une par l'autre.

§3 Le désir et l'imaginaire : fantasme, délire, plaisir et pulsion

Le caractère indéterminé et insatiable du désir tient à ce que le désir est aussi imaginaire que réel, contrairement au besoin qui répond uniquement à une tâche corporelle physique. Or nous savons que pour Merleau-Ponty il n'y a pas de naturel pur, pas de corporel qui soit seulement du corps puisque le corps propre est aussi spirituel, en tant qu'il est traversé par une transcendance, qui est le mouvement de la sexualité, comme nous l'avons déjà vu précédemment. Ainsi le désir se joue dans le domaine du « corps propre », à la fois spirituel et corporel, en tant que le corps est lui-même symbolique, produit lui-même le sens. Le désir

comme relevant de l'ordre du rapport symbolique primordial, exprime une nature d'un corps organique qui répond à des besoins, mais un corps imaginaire et signifiant, qui s'insère dans la vie d'autrui, participe à sa vie et à une histoire collective sédimentée. Le désir est donc bien corporel, mais tout comme il serait une erreur à considérer le désir comme une nature plus spirituelle que le besoin, un désir de la conscience, il est une erreur de penser le désir sous le mode d'un corps physiologique et vital, ou d'un rapport purement sexuel. Ces deux conceptions départissent le corps comme corps avec conscience et corps organique, dualité que dépasse précisément le corps propre, et le corps comme symbolisme. Si la perception comme symbolisme a un caractère onirique, cela veut-il dire que le désir pensé sous le modèle de la perception est imaginaire au sens d'investissement, qui a un effet réel sur perception et les relations avec autrui? Mais si le désir est imaginaire, en quoi se distingue-t-il du fantasme, du délire, du rêve ? Le désir n'est-il que le moyen pour éprouver un plaisir, plaisir de voir réaliser ses désirs, qui ne peuvent se réaliser dans la réalité ?

Ces questions reposent sur le présupposé de la séparation du réel et de l'imaginaire. Or le désir est ce qui, dans la perception, fait communiquer l'imaginaire et le réel. Le désir est la liaison qui opère la promiscuité des corps, des perceptions, de l'espace et du temps. Le désir n'est ni réel au sens de coupé de l'imaginaire, ni purement imaginaire. En effet, si le désir n'avait aucune réalité, alors Dora n'éprouverait de la frustration à l'égard de Mme K qui lui refuse l'intimité désirée que dans son rêve, elle n'arriverait même pas à formuler ce qu'elle ressent. Or les sentiments qu'elle éprouve à l'égard de son père, M.K et Mme K sont réels, à tel point qu'ils guident sa conduite, l'image qu'elle a d'elle-même et des autres.

Le désir est donc réel, car les projections et introjections de l'enfant sur la mère par exemple construisent certes une *image* de la mère qui est ambivalente, bonne et mauvaise, image qui n'en est pas moins réelle en ce qu'elle est perçue comme telle par l'enfant, et qu'elle va par conséquent construire son caractère. Le surmoi pour Mélanie Klein est construit à partir de tableaux imaginaires, qui correspondent à l'image ambivalente des parents. Si cette image ne coïncide pas avec la réalité des parents, elle n'en est pas moins effective, elle marque le comportement de l'enfant, qui désire ou angoisse, se frustre, devient agressif. Il y a donc bien de l'imaginaire dans la perception, mais qui n'est pas irréel en tant

qu'il correspond au vécu de l'expérience. Or Merleau-Ponty pense la vérité de l'être comme ce qui est perçu. L'être est le perçu, et ce qui est perçu est un tissu d'investissement, par lequel le sujet s'engage dans le sensible, en y mettant de lui-même, comme l'enfant projette de lui-même dans sa mère. On ne peut donc pas dire qu'il existe un perçu en soi qui formerait la vérité de l'être, et un perçu vécu subjectif qui ne correspond à rien de réel. Le perçu est le perçu vécu par un sujet, en relation avec les autres. L'image qui se forme en l'enfant de ses parents est alors une image réelle: l'enfant perçoit réellement l'ambivalence de sa mère.

Mais il faut aller plus loin et dire que c'est le désir lui-même qui relie le réel et l'imaginaire dans la perception. Dans le cours sur la passivité, Merleau-Ponty pense le désir comme ce qui, dans le rêve, enjambe les temps et les espaces, le dedans et le dehors des corps.[134] Mais Merleau-Ponty ne parle ici que du rêve. Selon Saint Aubert, la promiscuité est bien l'œuvre du désir comme perception onirique, symbolisme.[135] En effet, la promiscuité est l'expression de l'onirisme de la veille, par conséquent du désir qui, dans le rêve, enjambe les espaces et le temps, ne le fait pas seulement dans le rêve mais dans la veille sous forme du symbolisme corporel. Dans le rêve, il n'y a aucune limite entre les choses, les êtres. Un objet est un être, un être en est littéralement un autre. Le rêve est le langage du symbolisme parce qu'il ne fait qu'établir des équivalences entre les choses et les êtres, qui se rapportent à d'autres choses de manière infinie. Mais la perception est proprement ce symbolisme, qui se rapporte à autre chose qu'elle-même. Le désir n'est donc pas seulement imaginaire, il est ce qui fait communiquer l'imaginaire et le réel, par le symbolisme perceptif. L'imaginaire du réel exprime finalement à la fois la fécondité du désir et son insatiabilité. Mais les deux sont indissociables, car c'est parce que le désir ne se satisfait pas de ce qui est, du sens déjà donné, qu'il crée d'autres sens, qu'il repousse les limites du visible et puise dans l'imaginaire où les limites entre les corps, les espaces et le temps se brouillent. Donc le désir est imaginaire car insatiable, et en étant

[134] IP p. 263 : « Le rêve exprime l'enjambement du passé sur l'avenir, de l'intérieur sur l'extérieur, qui s'appelle en réalité désir. Et aussi l'enjambement d'un personnage sur un autre. Certes une telle présentation du désir et de la promiscuité les fausse, mais ne les suppose pas actuellement présents dans un inconscient : ils sont sédimentés dans l'implexe de Mme B. (…) Il n'y a pas l'apparence et la vérité : leur rapport est de partie à tout ; Et la totalité est déjà présente en moi, avant l'analyse, comme promiscuité. Cf Dora… «

[135] *Être et Chair,* Saint Aubert, p. 214

insatiable il démontre sa fécondité et son inventivité. C'est donc par le désir que le perçu tire sa profondeur, sa fécondité, que le perçu a de multiples visages.

Cependant on ne peut pas faire coïncider imaginaire et réel, et ce par là même qu'on doit les faire communiquer, c'est-à-dire par le désir. Le désir est à la fois ce qui fait communiquer le réel et l'imaginaire, le dehors et le dedans, et ce qui empêche leur coïncidence. Il ne peut donc être purement onirique. En effet, dans le rêve, il y a pour Merleau-Ponty un narcissisme complet, qui correspond à un imaginaire pur car le sujet ne se rapporte pas à autre réalité que celle de son inconscient. Ce narcissisme vient du fait que le rêve est réalisation du désir. Il n'y a pas d'obstacles au désir, si ce n'est le sujet qui rêve, c'est-à-dire l'inconscient. Dès lors, en quoi le désir n'est-il pas un délire ou un fantasme?

En psychanalyse, le fantasme dévoile un désir inconscient. Le fantasme est ici pensé en terme commun comme une construction imaginaire qui permet d'assouvir un désir impossible dans la réalité, mais un désir inconscient, sans pour autant avoir pour origine une pulsion, puisque Merleau-Ponty ne pense aucune logique pulsionnelle à l'origine du rêve ou du délire. Le fantasme et le délire sont des expressions de l'inconscient qui ne conviennent pas à la conception de Merleau-Ponty du perçu comme promiscuité du réel et de l'imaginaire. En effet, le délire ou le fantasme se rapportent à un objet imaginaire, une construction du sujet, or nous venons de voir qu'on ne peut séparer l'imaginaire du réel. Donc finalement il faudra voir que Merleau-Ponty ne pense pas la réalité du délire ou du fantasme car ceux-ci sont des termes utilisés par Freud pour montrer une logique cachée de l'inconscient.

Merleau-Ponty pense le délire pour comprendre la passivité de la conscience en prenant pour exemple une nouvelle de Whilehlm Jensen étudiée par Freud qui s'intitule Gradiva[136]. Le délire est pour Freud une vision non reconnue, il s'appuie sur des perceptions réelles, comme le bas relief, Zoé, cependant ces perceptions sont des stimulants qui ne sont pas compris par rapport à leur sens vrai, c'est-à-dire pour Freud par rapport à un passé refoulé. Gradiva est une amie d'enfance, qu'Hanold identifie à son père, lui aussi archéoptère et pour lequel il a

[136] Dans cette nouvelle, un archéologue, Hanold, tombe amoureux d'une jeune fille représentée sur un bas relief antique. Il lui imagine un nom, Gradiva, une vie dans la ville de Pompéi. Elle serait morte depuis 1800 ans, et ensevelie. Il se rend alors sur les lieux, et l'aperçoit marchant dans une rue. La jeune fille est en réalité Zoé, la femme réelle qu'il aime. Freud pense le délire comme le rêve normal, mais qui est vécu à l'état de veille.

du ressentiment. Hanold oublie en quelque sorte Gradiva en la refoulant. Mais Gradiva n'est qu'une réplique imaginaire de Zoé, la femme qu'il aime, et pour qui il propose un voyage de noce en Italie, à Pompéi. Le délire est donc pour Freud refoulement de souvenirs d'enfance qui ressurgissent dans le présent. Le refoulement est la vérité du perçu, et par conséquent le délire est une dérive de cette vérité. Mais Merleau-Ponty pense le délire par rapport à l'inconscient comme manière d'être du corps, de comprendre corporellement, et non un inconscient du refoulement. Le délire n'est donc pas inconscient car Hanold sait d'une certaine manière que Gradiva est une femme réelle qu'il aime, mais il le sait perceptivement [137], il le sait de manière implicite, corporelle, comme le mouvement de la marche. Donc Merleau-Ponty ne pense pas le délire ou le fantasme comme des constructions purement imaginaires au sens négatif, c'est-à-dire ce en quoi elle ne disent pas la vérité du perçu, mais comme des manières pour le corps d'empiéter sur le perçu, sur les autres corps, de projeter une image sur le perçu. Mais cette image est perçue comme telle.

Il faut donc dire que le délire est une forme de désir. Le délire est l'expression de la fécondité d'un désir à son sommet : le délire comme perception imaginaire et donc projection est une réalisation du désir. Le délire est d'autant plus fort qu'il rend effectif ce que nous désirons le plus, sans le savoir expressément, mais de manière perceptive.[138] Mais le délire ne doit pas être pensé comme l'expression du refoulement, seulement de l'inconscient corporel qui est « insertion du perçu dans ma machine à agir »[139]. Le refoulement ne disparaît pas mais est une opération du corps qui conserve le passé en le rendant inaccessible, et donc en le gardant intact par cet oubli. Donc finalement il s'agit avec Merleau-Pontyde penser non plus le délire ou le fantasme mais l'imaginaire du désir. Le délire est donc la forme que prend un désir inconscient, qui surgit par là même qu'il n'est pas formulable ou connaissable, et surgit ainsi par la puissance symbolique du corps, qui n'est autre que le désir, poussé ici à son paroxysme puisqu'il devient efficient dans le perçu : Hanold voit réellement Gradiva. Le délire est donc bien cette perception onirique et symbolique qui caractérise le

[137] IP p. 230
[138] IP p. 230-231 : « La productivité, la fécondité du délire, (…) c'est la puissance de ce que nous avons désiré, d'autant plus grand que nous l'avons aussi réprimé. »
[139] IP p. 230

désir. Il est cependant une anomalie, puisque la plupart des personnes ne délirent pas en percevant, alors qu'il y a du désir dans le perçu en tant qu'il est investi par un sujet. Le délire présente la « surrection »[140] de l'inconscient du corps qui fait rejaillir des désirs inconscients. Elle montre bien la fécondité du désir, comme investissement dans les choses d'un sujet qui donne un sens, qui module les choses et le perçu auxquels il se rapporte. Seulement le désir n'est pas un fantasme pris en son sens psychanalytique dépendant d'une théorie du refoulement, car ce n'est pas le pur produit de l'imaginaire. Le fantasme est un terme inventé par Freud qui réunit les deux termes de « phantasme », hallucination, et fantaisie, imagination débridée. Mais en ce sens-là, le fantasme est bien une dérive par rapport à une prétendue vérité du perçu, ce que veut éviter de penser Merleau-Ponty en faisant de l'inconscient un inconscient du corps.

Finalement, le désir comme communication du réel et de l'imaginaire et opérateur de la promiscuité exprime le fait que tout désir se nourrit de l'adversité, des limites et des insuffisances du réel. Le désir invente, recherche, il se nourrit de l'illimité, de la frustration, l'impossibilité, l'insatisfaction. C'est parce qu'il ne se contente pas de ce qui est donné, et parce qu'il fait l'expérience de l'adversité, d'autrui comme inaccessible, que le désir repousse les limites entre les corps, le temps et les espaces. L'insatisfaction est ainsi le moteur de l'imaginaire, puisque l'imaginaire repousse les limites du simple visible et creuse en profondeur dans le perçu qui recouvre alors d'infinies facettes. La vraie différence entre un désir purement onirique et imaginaire et un désir pensé sous le modèle du symbolisme et donc de la perception, est que ce dernier vit dans l'obstacle et voit donc un écart entre l'intention et la réalisation, tandis que le désir purement onirique ne contient pas d'écart : les choses sont en elles-mêmes des désirs.

§4 Le désir psychologique, l'illusion et le narcissisme

Dans Institution d'un sentiment,[141] Merleau-Ponty pose la réalité du désir comme angoisse de ne pas posséder l'être désiré. Le désir est une illusion réelle, celle de pouvoir ni être l'autre ni le posséder, car l'incorporation de l'autre en soi,

[140] IP P. 231
[141] IP p. 67

et la projection de soi en l'autre n'est jamais accomplie, puisque le désir est ce jeu de projections ou le soi devient soi dans et par l'autre, et non un accomplissement, une union réalisée de deux consciences en une seule. Le désir est donc une illusion car les autres ne sont désirables qu'en tant qu'ils ne sont pas possédés. Le désir est l'expérience d'une dépossession[142], car celui qui désire perçoit l'autre en n'étant plus lui-même, c'est pourquoi il le perçoit d'une manière privilégiée qui éveille son désir. Dès lors le désir se perpétue lui-même par sa propre illusion. Merleau-Ponty prend en exemple Swann, le personnage de la *Recherche du temps perdu* qui désire le désir, c'est-à-dire l'incomplétude, alors même qu'il veut être complété par l'autre qui peut prendre diverses formes, Odette ou Albertine. C'est pourquoi il forme toujours autour du personnage visé par son désir un être autre, merveilleux et susceptible de le compléter, mais par cette formation imaginaire même ce désir est illusoire car voué à l'échec. Swann ne pourra que se confronter finalement au réel d'Odette qui est une coquète, réalité qu'il a tenté d'effacer au profit d'un être imaginaire. Mais ce désir illusoire n'en est pas moins réel, il ressent bel et bien de l'amour pour Odette, même s'il perçoit Odette différemment de ce qu'elle est. Odette est bien pour lui cet être merveilleux car inaccessible, et inaccessible car merveilleux. Le désir psychologique imaginaire est donc voué à être vécu dans l'angoisse, puisqu'il touche un être qui en un sens, ne pourra jamais être atteint, possédé, et parce que la possession totale d'un être est impossible. Mais surtout, ce désir ne vise finalement que lui-même, la perpétuation du désir, car le désir s'évanouit quand il est satisfait. Le désir que nous avons donc décrit est donc bien psychologique en tant qu'il est ce par quoi il y a savoir de soi, par le biais de l'autre, dans l'investissement qui est passage du soi dans l'autre et de l'autre en soi. Seulement, cette illusion du désir psychologique veut-elle dire qu'il est nécessairement narcissique et ne vise que la perpétuation de ses propres désirs?

Dans *Nature et Humanité*, Etienne Bimbenet explique que pour Freud, l'identification se distingue clairement de ce qu'il faudrait considérer comme le désir vrai, qui s'articule sur un choix d'objet[143]. L'identification nous détourne d'autrui plutôt que ne nous ouvre à lui. Le narcissisme représente moins la vérité du désir que sa forme archaïque. L'enfant par exemple est au stade narcissique du

[142] Ibid.
[143] *Nature et humanité* p. 299

désir car n'arrive pas encore à investir d'autre objet que lui-même. L'identification n'est pas désir de l'autre comme autre mais plutôt retour compensatoire au soi, quand l'autre nous échappe. C'est donc bien ce désir illusoire qui ne renvoie ultérieurement qu'à soi, donc à son propre désir, indéfiniment reconduit sur d'autres formations imaginaires. Chez Freud le désir est donc exclusivement narcissique, alors que pour Mélanie Klein, il y a une symétrie charnelle du soi dans l'autre, du dedans dans le dehors, par les mécanismes de projection et introjection. Le désir comme dynamisme qui accomplit le passage du dehors et du dedans nous ouvre à l'autre, comme alter ego, autre de moi-même, tout comme il nous ouvre au soi en tant qu'autre. Merleau-Ponty se rapproche beaucoup plus de Mélanie Klein sur ce point, pour qui l'objet du désir, objet ambivalent (bon/mauvais), est déterminé en fonction de la projection qui le constitue comme bon ou mauvais. Le désir n'est donc finalement ni un choix d'objet ni un rapport avec soi-même purement narcissique, mais un rapport dans lequel le sujet se rapporte à lui-même, au dedans, par l'intermédiaire de la projection ou l'introjection, au dehors :

« Il ne tend vers son objet qu'à partir de la projection qui le constitue en bon ou mauvais objet. Inversement le rapport à soi n'est rien d'immédiat, il se constitue depuis l'introjection elle-même. L'enfant se rapporte à un dehors qui est un dehors de lui-même, mais il ne se rapporte à lui-même que par l'entremise du dehors. »[144]

Le désir réalise donc ce passage du soi et de l'autre. Il digère l'autre en soi et projette le soi en l'autre. Il est donc narcissique tout en donnant accès à autrui. Le désir est donc un rapport de personnes, et non un rapport de contemplation de soi régressif, puisque tout rapport à soi implique l'autre, d'après la conception du corps comme schéma intercorporel. Le désir est narcissique car il présente une nature onirique du perçu où l'objet est résultat de mon investissement, mais c'est aussi par l'investissement que j'ai accès à l'autre, au dehors de moi-même.

On peut alors supposer que c'est pour ces raisons que Merleau-Ponty ne s'intéresse pas à la théorie des pulsions. En effet, la pulsion est narcissique et conservatrice chez Freud. Associer le désir à la pulsion supposerait de penser que le désir tende à nous ramener à un état antérieur, état de repos. Cela suppose que le désir ne soit pas créatif mais régressif. La libido chez Freud est principalement

[144] *Nature et humanité* p. 300

tournée vers la conservation de soi, elle est donc essentiellement narcissique. Dans le cours de psychologie de l'enfant et de la passivité, Merleau-Ponty étudie le schéma corporel de Schilder pour voir en quoi le psychologique, le psychisme est nécessairement relationnel. Tout ce qui appartient à soi-même suppose donc autrui. Donc le manque d'intérêt de la part de Merleau-Ponty pour la pulsion vient peut être du fait que la pulsion suppose quelque chose de mécanique, de causal et de conservateur. Etienne Bimbenet oppose le désir à la pulsion en ce que le désir est n'est ni morcelé, ni régressif ni conservateur, il est un « *principe animateur et toujours novateur du schéma corporel* »[145], il est un principe unifiant et dynamique. Le désir ne vise pas sa propre destruction, son annulation, mais est relancé et creusé par la satisfaction et l'insatisfaction. Ce qui pourrait donc lui faire obstacle ne fait que le relancer.[146]

§5 Limites du désir psychologique

Cependant, Merleau-Ponty ne se donne pas les moyens de penser le désir comme symbolisme corporel. Tout d'abord il ne parle pas du schéma libidinal qui est pourtant le propre du schéma corporel, animé et unifié par le désir, tel que le pense Schilder. Il ne pense ni la théorie des pulsions, ni la libido comme désir au centre du schéma corporel. Pourquoi Merleau-Ponty ne reprend pas la théorie du désir comme puissance unifiante du schéma corporel chez Schilder, et ne développe pas les analyses de l'investissement corporel de Mélanie Klein par rapport au désir? On peut d'abord penser que Merleau-Ponty considère le désir par rapport à la psychologie, puisque les cours que nous avons examinés dans cette partie sont des cours sur la psychologie de l'enfant, ou bien des cas de psychanalyse dans le cours sur la passivité. Or si ces cas sont utilisés par Merleau-Ponty, ils ne le sont que dans un but précis, qui est de démontrer en quoi le corps en lui-même peut produire un sens qui n'est pas soumis au modèle de la connaissance thétique et objective, bref soumis à un « je pense ». Il veut montrer qu'il existe une vérité du perçu, vérité de l'être qui est toujours être perçu. L'analyse des relations de l'enfant avec autrui et des exemples de passivité, de délire, de rêves, doivent avant tout montrer en quoi la perception est une assise

[145] *Nature et humanité* p. 338
[146] Ibid. : « Ineffable paradoxe qui est le sien, de pouvoir être comblé –parfois, au-delà de toute attente- sans jamais être rassasié. »

stable de la vérité et de la connaissance, qu'elle contient déjà en elle-même une vérité, qui est en-deçà de la vérité objective de la science, d'un espace objectif un, commun. Ces cours ont donc le mérite d'expliquer les sentiments, rapports avec autrui afin qu'ils ne soient pas de simple anomalies, et curiosités. Mais ils semblent toutefois immédiatement reconduits vers le problème de la perception comme ce qui doit nous faire accéder à la connaissance, à la vérité objective et le partage d'un monde commun avec autrui. C'est pourquoi les exemples du désir ou de l'amour restent de simples exemples dans *L'institution, la passivité*. Il n'y a donc pas encore de véritable théorie du désir chez Merleau-Ponty.

Cependant dès les années 1958, on voit évoluer dans les notes de travail de Merleau-Ponty la notion de corps qui peu à peu va prendre un nouveau sens, celui de chair. Or l'intérêt de cette mutation du corps en chair est qu'elle correspond à un renversement de la perception au désir. L'objectif pour Merleau-Ponty sera alors non pas de retourner au perçu mais à l'être brut. Nous quittons alors ce primat de la perception dont nous étions enfermés jusqu'ici et qui ne permettait pas de laisser place au désir. Dans le même temps, il y a un rapprochement explicite avec la psychanalyse dans le *Cours sur la nature* et la Préface au docteur Hesnard de *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*[147]. L'ontologie et la psychanalyse décrivent pour Merleau-Ponty toutes deux une conscience qui n'est pas une connaissance ou une représentation mais un investissement. Or nous avons pensé le désir comme investissement, cela reviendrait donc à penser le mode d'être du corps comme désir. La psychanalyse comme la phénoménologie ont pour but de retourner vers l'Etre originaire, caché, onirique, sédimenté, qui suppose une intentionnalité non pas idéale mais latente, préconsciente. Nous allons donc voir en quoi la phénoménologie comme la psychanalyse retournent vers un rapport originaire qui ne peut être que le désir, puisque la psychanalyse est toujours étudiée par Merleau-Ponty pour comprendre un rapport qui est irréductible à la connaissance et qui correspond à un investissement corporel, incarné. Ce passage du corps à la chair et ce lien de l'ontologie avec la psychanalyse permettra-t-il de poser une véritable pensée du désir ?

[147] Préface à *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Docteur Hesnard, Préface de Merleau-Ponty, 1960, Payot, Paris

Chapitre III

L'indivision et la chair comme sujet de désir : le désir ontologique

3.1. De la phénoménologie à l'ontologie, du corps esthésiologique à la chair libidinale.

A partir de 1958 après le cours sur la passivité, nous trouvons dans les notes de travail inédites[148] de Merleau-Ponty une mutation de son projet philosophique, qui tente de reprendre tous les acquis de la phénoménologie de la perception pour les transformer en ontologie. Or ce passage de la phénoménologie à l'ontologie correspond précisément à la mutation du corps esthésiologique en corps libidinal, c'est-à-dire du corps propre en chair. Il faut d'abord étudier ce qui motive Merleau-Ponty à effectuer cette transformation pour comprendre les raisons de cette mutation du corps en corps désirant:

« Transformer mon esse est percipi en écartant toute équivoque psychologiste : il ne s'agit pas d'anthropologie, il s'agit de l'être brut ou sauvage.
Partir des résultats de Phénoménologie de la perception et montrer qu'il faut les transformer en ontologie.

1. Passer de l'affirmation du perçu à celle de l'être brut.
2. Passer de l'idée du corps comme sujet à celle de l'être indivis. »[149]

Que signifie cette mutation du perçu à l'être brut et à celle de l'être indivis ? Dans ses notes de 1958, Merleau-Ponty semble vouloir se débarrasser de plus en plus de toute notion de subjectivité et d'objectivité au profit d'un Être qui est à la fois en nous et hors de nous, qui n'est donc pas institué par un sujet et qui ne correspond pas non plus à son pendant, un objet en soi. Merleau-Ponty opère ainsi

[148] Notes de travail de 1958-1960, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2
[149] Note 165, Mercredi 7 Octobre 1958

un décentrement de sa philosophie. En effet, dans la *Phénoménologie de la perception* et les deux cours sur la psychologie de l'enfant et celui sur la passivité, Merleau-Ponty part du sujet, ses sentiments, rêves, souvenirs, rapports avec autrui et perceptions. Mais Merleau-Ponty ne veut plus faire d'anthropologie ni de psychologie. Il va donc inverser le rapport, ne plus partir du sujet mais du monde qui n'est pas constitué par l'homme[150], de l'Être dont sont faits les êtres.

Dans les notes de travail, l'Être est ce quelque chose qui est, cet « il y a » primordial que l'homme rencontre dans son expérience. Aucun présupposé ontologique n'est donc posé, seul cet « il y a » fait figure de sol ontologique, puisqu'il est certain qu'il y a quelque chose, qu'il y a de l'être, sans cela nous ne nous poserions pas la question du sens de cet *il y a*. Cet il y a est l'Être indivis, Être brut et sauvage, originaire, qui correspond à un être antéprédicatif qui va fournir un sol, un a priori pour sa nouvelle ontologie.[151] Cependant, pour l'instant les notes de 1958 ne sont que programmatrices et révèlent une évolution de la réflexion de l'auteur, mais ne posent pas la nature de cet Être indivis qui sera précisé dans le *Cours sur la nature* donné au collège de France. L'intérêt est donc pour l'instant de voir que Merleau-Ponty reprend les acquis de la phénoménologie, mais en rejetant tous les présupposés que sont le sujet, la conscience, la représentation et l'objet[152], et que par conséquent il cherche à déterminer un Être qui ne comprend aucun de ces préjugés réflexifs. En effet, cet Être primordial n'est rien d'autre que le perçu, seulement un perçu non anticipé par les délimitations réflexives, qui se distingue donc du perçu de la *Phénoménologie de la perception*, qui sous-tendait une activité du sujet délimitée. Ces catégories de la réflexion supposent toutes une réalité en soi, c'est-à-dire un

[150] Note 174 19c : « Il y a un monde avant l'homme. »

[151] Note 187 4b : « Retour à l'être brut - Evolution : des variétés empiriques ne peuvent rien prouver contre notre *a priori*- Revenir au temps, à l'espace bruts, sauvages, antéprédicatifs, « amorphes », comme à la matrice d'où dérivent les temps cycliques, sériels, etc. (…) Bien entendu, ce retour à l'être sauvage n'est pas destiné à nous aligner sur des pensées mythiques qui ne peuvent pas plus comprendre la nôtre que nous ne pouvons les comprendre immédiatement. Il ne s'agit pas de rechercher la vérité dans ces tréfonds. Il s'agit en reprenant contact avec lui, de reprendre contact avec une *dimension* dans laquelle on [187'] aura aussi à penser toutes les constructions ultérieures. »

[152] Note 173 17b, 16 oct. 58 : « Aborder l'ontologie à partir des résultats de la perception: Définition de la chose - support « humain » ds la chose - le résidu « naturel » - Pourquoi faut-il un corps, i-e un sujet pré-humain pour qu'il y ait un *Dasein*. Possibilité d'une vue extérieure qui me sépare de « mon » monde, d'une « causalité » qui interrompe mon être au monde (d'un corps objectif). Montrer que les questions auxquelles je me heurtais doivent être *tournées*, - par abandon des notions de conscience, représentation etc. »

sujet séparé de l'objet et un objet séparé du sujet. L'opposition sujet-objet, intérieur-extérieur est un présupposé dont on ne fait pas l'expérience première, qui est avant tout celle d'une rencontre. La représentation suppose un monde privé séparé du monde commun, un intérieur séparé de l'extérieur. Or, ce que veut désormais penser Merleau-Ponty est avant tout la rencontre avec l'Être, rencontre dans laquelle on ne peut encore délimiter un sujet et un objet, qui ne sont pas donnés comme tels dans cette expérience. Le monde n'est pas devant nous comme résultat d'une activité de pensée, mais tout autour de nous, et la perception n'est pas un rapport frontal de connaissance.[153]

Dès lors, le « je » de l'homme ne peut dans le cadre de son ontologie être qui que ce soit, le « je » n'est plus personne, mais il n'est pas un néant, il n'est pas rien puisqu'il doit accueillir le monde, les choses. Il ne peut cependant être quelque chose de déterminé, puisque c'est alors présupposer d'une identité qui n'est pas originairement donné. Il faut donc qu'il soit une implication dans le monde, une ouverture, qui va par la suite caractériser la notion même de « foi perceptive », pour que l'homme soit au monde sans être rien de lui-même en lui-même, et donc pour récuser tout a priori de sujet en soi :

« La subjectivité, c'est vraiment personne. C'est vraiment le désert. Ce qui est constitutif du sujet, c'est d'être intégralement aux choses, au monde, de n'avoir pas d'intérieur positivement assignable, d'être généralité. »[154]

Si l'on veut déterminer la nature de l'Être sans y mettre de notions présupposées par une activité de la pensée, alors il faut le laisser exprimer tel qu'il apparaît. Le « je » n'est rien au sens où il n'est rien déterminé, car si on le détermine, alors on présuppose une nature subjective intérieure séparée de la nature hors de soi, on accomplit donc ce que Merleau-Ponty s'efforce de repousser, un dualisme de substance, pensée et corps, sujet et objet. La subjectivité doit donc ni être un rien ni être une nature positive, elle est « intégralement aux choses » et au monde. Le sujet n'est rien d'autre que son

[153] Note 186 3b : « Le monde autour de nous. On ne prend pas au sérieux l'idée que nous sommes *dans* le monde - On comprend que nous y sommes comme les objets du champ visuel sont l'un dans l'autre, on prend pour modèle de notre rapport au monde un rapport intérieur à ce monde. Pensons que le monde est derrière nous, au-dessus, au-dessous - non moins que *devant*, - et tout change. Alors le monde n'est plus *objet*, mais latéral ou dorsal aussi - la perception n'est plus acte de position, mais hantise - Le Pour Soi n'est plus néant, pur opposition à l'être, mais celui à qui --- il s'adresse. »

[154] Note [291] (26a) 22 octobre 1959.

rapport avec les choses et avec autrui. Le sujet est ainsi un « champ » qui correspond à cette union de la passivité et de l'activité qui caractérise l'investissement, qui n'est qu'en n'étant pas. Cependant dans le cadre de l'ontologie, le champ est l'articulation de l'Être :

« La subjectivité n'est pas un être assurément, mais n'est pas néant. Elle est ouverture d'un champ : [i.e] fonctionnement téléologique d'un monde. Ce champ est certes suspendu à son avenir. Comme le champ d'une langue. Il n'est qu'en n'étant point. Mais cet avenir n'est pas représenté, pas même dans ses contours principaux. Il n'est pas quelque chose à faire ou à se représenter. Il est plus fondamental que toute action ou toute pensée particulière. Il est la dimension où toutes ces actions, toutes ces pensées sont possibles. *»*[155]

L'investissement est donc ce champ qui est en n'étant pas, au sens où il n'est que dans un rapport entre les êtres, qui eux-mêmes ne prennent sens que dans ce rapport. Le sujet n'est donc rien car il n'est qu'une ouverture d'un champ, qui s'oublie lui-même au profit de ce à quoi il se rapporte. Cette ouverture correspond à une intention qui n'est pas un acte ou une position du sujet, mais une « Erfüllung », intention vide qui attend sa réalisation dans et par autrui, qui est donc entièrement au monde avec lequel il s'accouple, naît avec lui et en lui.[156] Nous pouvons donc voir que ce sol ontologique prépare un rapport qui n'est plus celui de la perception mais du désir comme investissement, intention qui n'est qu'en se rapportant à autre chose qu'elle.

En effet, le sujet est une généralité en tant qu'il est au monde, il est aux choses et aux autres, et non pas séparé des choses. L'intentionnalité ne peut plus être la mienne, ou la sienne, mais une intention dans lequel le sujet est tout aux choses auxquelles elle se rapporte, comme nous l'avions montré dans la projection et l'incorporation. Il faudrait donc même dire qu'elle se rapporte pas aux choses, mais qu'elle est aux choses, comme l'enfant qui investit ses parents se met lui-même dans sa mère.

Le désir désigne ainsi l'intentionnalité opérante qui n'est pas un acte mais

---

[155] Note 158 5b

[156] Note 336, 6, Février 1960 : « Voir = Einfühlung - Simplement avec les choses elle ne présente pas un Nichturpräsentierbar - avec un visage, oui - mais en tout cas voir est vivre sur une ligne de feu qui n'est ni à nous ni à la chose - Regardant ce tableau, je réalise avec lui cette Kopulation dont parle Husserl, et par laquelle son intention et la mienne sont une seule Erfüllung. Il y a perception comme couplage, d'accouplement (la sexualité, la généralité sont des variantes de la Kopulation ou accouplage), et, devant et derrière etc. 2 halos de mon Etre, autrui et moi. »

s'accomplit en se mettant dans les choses et les êtres auxquels elle se rapporte, donc comme investissement. Le désir est en effet cet acte dont l'envers est la passivité en tant qu'il est une ouverture à l'autre, dans un rapport qui dépasse la délimitation de l'intérieur et de l'extérieur. Il est une activité puisqu'il met en rapport des termes, crée une relation, mais n'est pas un acte du sujet qui se possède lui-même et se rapporte volontairement à un objet en soi. L'objet du désir n'est pas séparé du sujet. Il n'est pas un dehors par rapport au dedans qui serait le sujet, mais bien le passage, la relation d'un dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors, comme le montre la projection et l'introjection, mécanismes symboliques du désir. Le désir, comme cet acte passif, ou passivité active, ouverture d'un sujet comme champ, qui n'est qu'en tant qu'il s'ouvre et s'oublie lui-même au profit de ce qu'il reçoit et apporte, correspond donc à cette conception du sujet comme champ, à un sujet non subjectif. Le passage de la phénoménologie à l'ontologie qui suppose le remaniement du rapport perceptif va donc dans le sens d'un rapport de désir.

Il semble donc que la mutation de la phénoménologie à l'ontologie soit un aboutissement des cours sur le schéma corporel, et par conséquent que le corps sentant de la *Phénoménologie de la perception* et le corps sujet de projections et introjections s'accomplisse dans le corps comme chair comme sujet de désir. Merleau-Ponty assume finalement ce qu'il n'avait que décrit dans ses cours, sans le prendre en charge dans sa propre phénoménologie, à savoir le corps comme schéma corporel libidinal. Ainsi le « je » ne peut être qu'un mouvement de l'articulation de l'Être, un écart par rapport au sensible, qui n'est pas séparé de celui qui sent.[157] Si le 'je' n'est plus qu'un pli dans le tissu sensible du monde, on comprend pourquoi il faut remanier les notions psychologiques de conscience[158] et donc d'intentionnalité. Il y a, dans cette mutation de la phénoménologie en ontologie, une inversion et un décentrement intentionnel : ce n'est plus le « je » qui initie le mouvement et la vision mais le mouvement dans l'Être. Ce n'est plus le je qui sens mais les choses qui se sentent. Le monde qui s'offre à la vision, le sensible au sentir. L'ontologie ne part donc pas d'un sujet pour arriver à la

[157] Note 168 : « L'Etre parle en nous et perçoit en nous. Le je perceptif (le je de rétention primaire) comme écart, comme on anonyme. »
[158] Note 176, 17b : « Aborder l'ontologie à partir des résultats de la perception. Les questions que je me posais doivent être tournées par l'abandon des notions de conscience, représentation, etc. »

connaissance mais partir du monde, de l'Être que l'on part pour arriver au sentir, puisque le je pense ou l'introspection ne peut-être que seconde par rapport à l'ouverture primordiale du sujet au monde.[159] Donc le renversement intentionnel suppose de se débarrasser du sujet et de l'objet au profit d'une interaction et articulation des champs où le sentir et le senti ne se distinguent plus comme entités séparées et en soi. On comprend donc pourquoi l'être brut est un « être indivis », il n'y a plus de séparation des êtres puisqu'ils sont des articulations au sein de l'Être.

Cet « être indivis » accomplit le rapport d'empiètement et de promiscuité des corps comme schémas intercorporels qui vivent intriqués les uns dans les autres, en n'étant eux-mêmes que par ouverture aux autres, étant entièrement aux autres par investissement. Les figures de l'empiètement des intentionnalités et de la promiscuité se réalisent et se radicalisent donc dans l'ontologie puisque l'être indivis désigne l'indivision des êtres dans un même tissu charnel, qui se différencient par rapport d'investissement. La chair réalise le corps comme rapport d'empiètement, de projection et d'introjection, de symbolisme et de promiscuité. La chair accomplit finalement le corps comme sujet de désir, comme le pose enfin explicitement Merleau-Ponty dans son cours sur la nature.[160]

Le désir n'est pas un rapport de connaissance mais un rapport d'être[161], c'est-à-dire le mode d'être de la chair. On peut donc comprendre ainsi pourquoi Merleau-Ponty n'assume pas jusqu'ici ce désir qui était pourtant sous-jacent, qui portait en filigrane les figures de l'intentionnalité latente et la sexualité comme transcendance du corps humain, l'empiètement des corps, du schéma corporel et le symbolisme du corps. Il fallait un sous-bassement ontologique qui ne puisse donner au rapport corporel qu'un sens désirant et non perceptif. Ce n'est ainsi que dans le cours sur la nature que Merleau-Ponty pose explicitement le désir comme la structure et la dynamique du schéma corporel[162] , le corps comme chair et donc sujet du désir. La chair est le « je » du désir. Or ce « je » n'est pas une personne,

[159] Note 204, 40b : « Pour penser la vie, ne pas commencer par 'Je pense' mais par « Il y a de l'être, il y a quelque chose ». Ou encore, Note 232,12 : Qu'est-ce que la vie ? Ni notre conscience ni une conscience. Le monde ne doit pas être qualifié de façon anthropologique. L'homme doit être défini par rapport au monde comme faisant partie du monde. »
[160] CN p. 271
[161] Ibid.
[162] CN p. 272 : « Le schéma corporel est déjà désir. »

c'est un je indéterminé, une ouverture qui unit la passivité avec l'activité, et qui n'est « je » qu'en étant autre, qu'en étant au monde, aux choses, aux autres. Il semble donc que, dans le cadre de l'ontologie, le désir prenne le premier plan par rapport à la perception, et que par conséquent l'ontologie de la chair va de pair avec l'étude du corps comme être de désir, comme un 'désirer'. Ainsi, la chair permet d'assumer les analyses du corps comme être sexué et comme symbolisme corporel. La chair est le corps libidinal comme accomplissement du corps esthésiologique[163]. La chair est donc un *désirer* primordial. Jusqu'ici le corps était avant tout un sujet percevant, et le désir n'était que présent de manière implicite derrière des figures comme la promiscuité et l'empiètement. Ici le rapport entre le désir et le sentir s'inverse. La chair est corps libidinal et le sentir devient alors un mode du désir :

« la structure esthésiologique du corps humain est donc une structure libidinale, la perception un mode de désir, un rapport d'être et non de connaissance. »[164]

L'étude du corps esthésiologique s'accomplit dans l'étude du corps libidinal, c'est-à-dire que la phénoménologie doit être prolongée par une ontologie. Les acquis de la phénoménologie doivent être transformés pour se débarrasser des catégories de sujet, représentation et conscience. L'ontologie de la chair permet ce dépassement car la chair n'est pas un sujet, ou si elle l'est, elle ne l'est que du désir. Le désir rend impossible tout rapport de connaissance, il brouille le rapport sujet/objet, parce que son accès à lui-même et au dehors n'est pas celui d'une conscience constituante qui se saisit, coïncide avec elle-même. L'accès au dehors, aux autres et au monde est indissociable de son accès à elle-même.

Le corps libidinal est donc le corps sentant qui se transcende, c'est-à-dire qui a accès à un dehors comme envers et condition de son dedans. Dans cette ouverture, il a donc accès à lui-même comme envers du dehors. Le désir est la structure charnelle du corps comme totalité ouverte, dont le dedans n'est dedans qu'en rapport avec le dehors :

« Le visuel sensoriel est la figure d'une susception qui le tapisse ou le double, et qui est le désir comme recherche du dedans dans le dehors et du dehors dans le

[163] Ibid.
[164] CN p. 272

dedans. Le plaisir, dont le désir peut être l'occasion, est l'intégration de ce qui se voit à ce qui se fait. »[165]

Le sentir est soutenu par le désir qui devient donc son sol puisqu'il est la condition de l'ouverture du corps. Le désir est donc le rapport primordial du corps avec le monde, puisqu'il accomplit le passage, qu'il nous reste à déterminer, du dedans dans le dehors, et du dehors dans le dedans. Nous pouvons donc comprendre que non seulement le désir est le mode d'être primordial de la chair, mais il accomplit ce que le sentir ne fait qu'esquisser, ce qui sera confirmé dans la Préface de *Signes* de 1960.[166] Le désir est donc bien cette puissance d'investissement de la chair qui se prolonge dans les choses et les êtres, et qui par conséquent accomplit le lien d'appartenance du corps en circuit avec le monde, il projette et introjecte, s'incorpore les choses, les êtres, le monde.[167] Par le corps comme sujet de désir hante les choses et « elles me hantent à distance »[168].

C'est donc bien le désir qui accomplit l'indivision, l'ineinander des corps. Par lui « je suis avec elles dans un rapport d'Einfühlung : mon dedans est écho de leur dedans »[169]. Le désir accomplit le passage du dedans au dehors du corps, par une intentionnalité qui n'est pas un acte mais une union de la passivité et de l'activité qui réalise l'intercorporéité. Par conséquent le corps libidinal comme corps qui se transcende accomplit le corps esthésiologique, et c'est finalement ainsi qu'il faut comprendre cette mutation de la phénoménologie en ontologie, qui va de pair avec le passage du corps sentant au corps désirant, l'esthésiologique au libidinal. L'ontologie ne rompt pas avec la phénoménologie, le libidinal avec l'esthésiologique, mais l'accomplit, c'est-à-dire va jusqu'au bout de ce qu'il tentait de mettre en place. Le sentir implique en lui-même le désir. Le désir est le cœur et le sol du sentir:

« La sensorialité, surtout par la vision, implique intentionnellement l'incorporation, i.e un fonctionnement du corps comme passage à un dehors, par ses orifices. »[170]

---

[165] CN p.348
[166] *Signes* p.31-32
[167] CN p. 287 : « Schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux, recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire. »
[168] Ibid.
[169] Ibid.
[170] CN p.346

Le désir est la structure du schéma corporel comme totalité ouverte, c'est-à-dire du corps dont chaque partie est enveloppée dans les autres et dans la totalité. Ainsi les orifices, par lesquels, nous l'avons vu en analysant la projection et l'introjection corporelle pour Mélanie Klein, sont ce par quoi l'enfant exprime ses désirs d'incorporation de la mère, par la bouche ou par l'anus par exemple. Ces orifices sont la structure libidinale du corps qui est ouvert sur les autres, et renvoient ultimement au désir comme mouvement qui opère le passage du dedans du corps au dehors et du dehors au dedans dans un mouvement qui, nous allons le voir, est celui de la réversibilité. C'est donc la libido qui inaugure le rapport du dehors dans le dedans, par conséquent c'est le désir qui donne un accès au monde, aux choses, à autrui. Le sentir ne peut donc qu'être second par rapport à l'ouverture primordiale du désir.

3.2. Le désir ontologique comme mouvement naturel

Le mode d'être du corps comme chair exclut tout présupposé réflexif, pour laisser exprimer l'Être brut et sauvage qui n'est pas construit par la pensée. Le désir est ce rapport d'être de la chair qui soutient le sentir. Nous devons donc montrer dans un premier temps en quoi le désir est l'être, au sens de mode d'être, de la chair, pour ensuite voir en quoi ce mode d'être s'étend au monde et fait ainsi du désir le mouvement ontologique non plus d'un sujet, d'un corps propre mais du monde lui-même en tant que tissu charnel dans lequel s'articulent les corps. C'est ce que nous appelons le sens ontologique du désir.

Merleau-Ponty indique, dans la partie sur le corps humain de son cours sur la nature, que le désir pose le même problème que la perception, que tout être sentant est un être désirant.[171] Mais le désir serait alors encore plus près du mode d'être de la chair, en tant que corps qui n'est pas un « sujet » qui se rapporte à un « objet », ni une conscience avec un corps, mais un schéma corporel qui n'existe que de manière intriquée avec les autres schémas avec lesquels il est en rapport de projection et d'introjection. Il est le mouvement par lesquelles une chair rencontre une autre chair et se réalise, par cette rencontre, comme chair. Le désir est donc un mode d'être au sens verbal du terme, comme le précise Saint Aubert dans *Être et*

[171] CN p.272

chair, il est la manière dont la chair *est,* c'est-à-dire dans le mouvement de rapport d'investissement et d'indivision avec les choses, le monde, les autres. Il faut donc comprendre que le lien entre le désir et l'être est symétrique du rejet pour Merleau-Ponty du rapport de connaissance, et donc du sujet et de l'objet. L'être de la chair est en-deçà de ces distinctions. En quoi pouvons-nous dire que ce mode d'être est le désir, que la chair est un désirer ?

Dans *Être et chair*, Saint Aubert pense le désir dans l'ontologie de Merleau-Ponty comme le mode d'être de la chair, au sens verbal. Le désir est une manière d'être chair. Ce mode d'être reprend toutes les analyses que nous avons faites du corps comme schéma corporel, animateur de projections et d'introjections, mais dans le cadre de l'ontologique, le désir est la manière dont la chair s'articule dans le tissu commun de l'Être indivis:

« Ni simple représentation ni simple émotion, ni pur état cognitif ni pur état affectif, le désir n'est pas réductible à un état psychique, car il est une disposition du schéma corporel, un comportement fondamental de la chair. Une manière d'être au sens verbal de ce terme. »[172]

Le désir prend donc un nouveau sens, qui n'est plus psychologique puisqu'il ne fait plus référence à une conscience, un intérieur mais correspond à la manière humaine d'être chair, comme le décrit Merleau-Ponty dans le cours sur la nature, où il pose la chair comme la corporéité proprement humaine. La chair est donc le sol du désir, c'est par et dans la chair que le désir s'accomplit. Il est à la jonction du cognitif et de l'affectif, dans les fondements sensori-moteurs de l'ouverture au monde où le désir est toujours à l'œuvre. Donc le désir est en-deçà des délimitations corps/esprit, il n'est ni intellectuel ni corporel puisque la notion de chair interdit toutes ces notions issues de la réflexion qui sont tout autant une manière d'être chair que la perception. La chair est d'abord un champ ouvert, comme nous avions déjà vu pour le schéma corporel. S'ouvrir constitue ce comportement fondamental par lequel œuvre le désir comme être de la chair. Le désir s'articule à trois notions entrelacées que sont la transcendance, la négativité et la réversibilité.

L'Eros est dans le cours sur la nature un « creux toujours futur »[173]. Cette notion de creux va nous aider à comprendre en quoi le désir est un mouvement de

[172] *Être et chair,* Saint Aubert p.124
[173] CN p.272

négativité, de transcendance et de réversibilité. Le creux correspond au mouvement de remplissement sans fin, qui s'épuise au fur et à mesure qu'il se remplit. Mais en quoi définir le désir comme creux approfondit la notion de désir charnel, désir ontologique ? Il faut comprendre que le creux est le statut de la chair qui *est* en s'ouvrant, en se rapportant à ce qu'elle n'est pas, en tant que transcendance, et que ce mouvement, qui correspond à la réversibilité, donne un nouveau type d'intentionnalité, où il n'y a plus ni sujet ni objet, ni moi et autrui, mais une indivision des corps où « je » suis qu'en étant dépossédé de moi-même, qu'en n'étant pas. L'ouverture exprime donc à la fois une réalisation de soi mais aussi une dépossession puisqu'en tant qu'investissement, je m'oublie au profit de ce à quoi je me rapporte. Le désir charnel est donc bien cette intentionnalité préconsciente, latente, investissement de la chair en d'autres chairs et qui caractérise le creux, le pli de la chair:

> « L'explication par le génital, ou même par le sexuel, ne termine pas les problèmes : car les états de plaisir renvoient au désir, et le désir n'est pas prévision ou recherche d'un état de plaisir, il est intentionnalité. I-e. récognition aveugle, i-e transcendance »[174]

C'est pourquoi la chair n'est pas un être au sens d'un plein, mais une négativité comme creux, qui n'est pas un manque de quelque chose, mais un être non positif. Le manque ne convient pas à la réalité de la chair et donc du désir puisque le manque suppose la position d'une fin. Or la négativité est un être irréductible à toute position. La négativité comme creux ou écart donne donc un sol ontologique compatible avec le rapport de désir qui est un rapport indéterminé, un investissement qui n'est qu'en n'étant pas, et empêche ainsi toute absoluité d'une position. C'est pourquoi il faut comprendre le rapport d'être du désir comme une négativité. Cette « intentionnalité » du désir n'est pas un état, mais un rapport d'être et d'avoir, où l'être et l'avoir ne font plus qu'un. Elle n'est pas l'ouverture d'un gouffre béant, d'un rien, mais pas non plus d'un sujet déjà constitué. Elle n'a donc rien de positif, elle est indéterminée, aveugle, mais n'est pas rien pour autant. Le désir comme intentionnalité aveugle, négativité de la chair, est indéfini car il n'est ni prévision, ni recherche de quelque chose.

Le désir comme rapport indéterminé et aveugle correspond donc à la chair comme être de rapport et d'investissement, autrement dit un être qui n'est rien en

[174] Note de travail inédite [341] (10) Avril 1960.*Chair*.

lui-même mais relatif, qui est en étant autre.[175] La négativité correspond au mouvement du sensible, comme le dit une note de 1959 du *Visible et de l'invisible*[176], qui s'ouvre et en s'ouvrant se creuse, de sorte que le néant est « enlisé dans l'être », ce qui forme la « négativité naturelle » par laquelle doit être compris l'être de la chair. La transcendance et la négativité formeraient donc les caractéristiques de l'intentionnalité charnelle comme désir, qui pose un rapport non pas de réflexivité ou d'identité mais d'être « à distance », où je m'ouvre et en m'ouvrant je me dépossède, je m'ouvre et je me vois dans l'autre. Le désir comme dynamisme charnel est donc négativité naturelle, car il n'est rien d'autre que ce qu'il met en rapport, c'est-à-dire qu'il n'est qu'une relation qui n'est pas une possession mais un être à distance. Le désir est mouvement charnel car la chair n'est qu'en se rapportant à quelque chose d'autre qu'elle, dans un rapport qui la rend présente, visible, mais absente à la fois puisqu'elle doit s'abandonner à l'autre, pour se rendre présente à elle-même. La négativité présente donc le modèle d'être du désir comme mouvement, rapport qui est de manière négative et qui empêche toute conception du désir comme manque ou recherche de plaisir.

Le pli de la chair s'opère par un mouvement de réversibilité et de dépossession qui correspond à la double nature de la chair. Dans la note de 1960[177], Merleau-Ponty pose que l'Eros est le mystère du corps comme corps clos et ouvert, corps à double face. Cette double face est la chair comme corps passif et actif à la fois qui ne peut donc être en rapport avec quelque chose qu'en n'étant pas. La chair ne s'ouvre qu'en se niant comme sujet, elle se donne à l'autre car elle n'est pas qu'un sujet qui se saisit comme tel. C'est parce que la chair est double, passive et active, sujet et objet, que le désir est le mode d'être de la chair, car la chair ne se détermine que dans le rapport de désir qui investit les êtres et se laisse investir en retour. Le désir correspond à ce double mouvement par lequel le monde est en moi et je suis dans le monde. La réversibilité[178] est décrite dans le cours sur le corps humain comme le mouvement d'ouverture de la chair. En m'ouvrant par mon corps, je vois autrui, le monde ou la chose, et du même coup

[175] Notes de travail du Visible et l'invisible p.251 : « Mais elle surgit par investissement dans la vie, par ouverture d'une profondeur, i.e comme n'existant pas pour le reste de la vie, comme un autre-être, relatif non-être –relatif, le seul non-être qu'il y ait à considérer, négativité naturelle. »

[177] Note de travail inédite [341] (10) Avril 1960.*Chair*.
[178] CN p.285-286

je suis vu par l'autre. La réversibilité du sentir consiste à dire : je prends et je suis pris. Je ne vois qu'en étant vu. Le sentir et le visible s'expliquent donc part l'enroulement de mon corps dans le sensible, et de mon corps dans les autres qui rappelle le mouvement d'investissement par lequel je me mets en l'autre, je me fais le dedans du dehors, pour avoir accès à moi-même par l'autre. Le dehors me renvoie alors mon image, ma visibilité dans ce mouvement de réversibilité, qui fait que le vu n'est vu que pour un voyant et le voyant n'est voyant que pour un vu. Dans le mouvement du toucher, exemple donné dans le cours sur la nature, le sujet charnel est à la fois mesure de la chose et chose. En effet, lorsque je me touche, je suis touchant, sujet, et touché, objet. Je suis donc bien chose-étalon, j'appartiens au sensible mais je suis également capable de voir le sensible. Cette double face de la chair conditionne la réversibilité du sentir et donc la visibilité : je ne vois qu'en étant vu, et le vu n'est que parce qu'il est vu. C'est pourquoi la chair ne peut être pensée que sous le mode de la négativité. Il y a donc bien un écart entre la chose-étalon qui est la chair, et la chose qui ne peut être voyante. Il n'y a donc pas de coïncidence possible entre soi et soi, de rapport à soi qui ne s'accompagne dans le même temps de dépossession, ce qui interdit tout état positif. Je ne suis qu'en n'étant pas. Je ne prends qu'en étant pris. Par conséquent, la chair est bien un non-être qui n'est pas rien, car elle n'est qu'en n'étant pas elle-même, qu'en se rapportant à d'autres. La négativité naturelle est donc le pli, dans le sensible, qui n'est autre que la chair, un creux dans lequel le sensible vient remplir le sentant qui lui-même s'absente pour le rejoindre dans un mouvement de réversibilité jamais accompli. La réversibilité désigne le mouvement de désir en constante recherche, dont l'accomplissement au sens de coïncidence du désirant et du désiré, n'est jamais réalisé et ainsi toujours relancé. Cette non-coïncidence du désir constitue le phénomène de déhiscence qui signifie le passage des choses en moi et de moi dans les choses, passage qui est empiètement et qui fait naître dans le rapport le sentant et le senti l'un pour l'autre.

Le désir accomplit donc la vision car le désir, comme mode d'être de la chair est le rapport et le passage du voyant au visible, dedans au dehors, par la négativité qui habite le toucher, la vision, et qui n'est autre que le désir[179]. Cette négativité à l'œuvre est la réflexivité de chaque relation perceptive qui se rapporte

[179] V.I. p.303.

à elle-même, se rapporte au voyant par mouvement de réversibilité. C'est ce mouvement de négativité qui fait que « mon corps empirique a valeur ontologique », c'est-à-dire que mon corps est être au sein de l'Être, articulation de l'Être brut, chair qui ouvre et participe à la chair du monde. Le désir est donc bien condition du sentir et transcendance de l'esthésiologique car le désir est ce par quoi le voyant se sent vu, se sent touché, se rapporte à lui-même et peut ainsi se différencier des choses, se poser comme voyant tout en étant vu pour d'autres.

La chair est ainsi selon Etienne Bimbenet, destituante et restituante[180] : le corps s'expérimente comme touchant-touché, sujet-objet. C'est le sens de la passivité et activité du schéma corporel qui est ici radicalisé puisqu'il n'y a plus de sujet ni d'objet. La chair n'est pas un sujet au sens de ce qui coïncide avec elle-même. Elle n'est « elle-même » qu'en étant vue par d'autres, donc qu'en faisant l'expérience de son aliénation. Le mouvement de réversibilité est donc celui d'un décentrement et d'une restitution de soi à la fois qui est le propre du désir. La réversibilité n'est jamais réalisée en fait, elle est toujours imminente : ma main touchante ne coïncide jamais avec ma main touchée. C'est donc l'expérience d'une tension entre le dehors et le dedans de mon corps qui ne sont qu'en étant en rapport l'un par l'autre, donc en se dépossédant : le monde est en moi et moi dans le monde sans jamais coïncider. Cette impossible possession de soi et de l'autre correspond donc au désir comme intentionnalité toujours relancée par l'ouverture de la chair, ouverture jamais remplie, qui se creuse toujours plus. Le désir est bien cette expérience de l'impossibilité de la possession et d'une tension jamais affaiblie. L'écart entre le voyant et le vu, et par conséquent le mouvement même de la réversibilité qui n'est pas coïncidence ni union, permet donc d'établir la chair comme sujet de désir et le désir comme dynamisme charnel, par lequel une chair se rapporte au-dehors et devient « elle-même » dans ce rapport. Cette non-coïncidence du désir constitue le phénomène de déhiscence qui signifie le passage des choses en moi et de moi dans les choses, passage qui est empiètement et qui fait naître dans le rapport le sentant et le senti l'un pour l'autre. C'est par lui qu'il y a « rapport entre quelque chose qui est et quelque chose qui a à être »[181], c'est-à-dire entre un touchant et un touché, entre un prendre et un pris qui ne coïncident

[180] *Nature et humanité* p.267
[181] Note de travail inédite [341] (10) Avril 1960.*Chair*.

jamais, de sorte que « je » ne suis qu'en n'étant pas mais en ayant à être, être à distance de moi-même, présence dans l'absence.

Désirer être c'est se faire le dedans du dehors, se faire sentir et introduire le sentir en soi, incorporer autrui et être l'autre pour être soi. L'être et l'avoir sont ainsi brouillés, ils vont ensemble par le désir charnel qui *n'est* qu'en incorporant et investissant. Dans l'ouverture de la chair, le sentant ne fusionne donc pas avec le senti mais est présent en lui dans un phénomène de distance et de proximité que nous avions caractérisé de promiscuité. L'identité se pense donc dans la différence, la distance dans la proximité de l'être. Je ne *suis* qu'en me laissant posséder, je ne possède l'autre qu'en le laissant être. Cependant il faut noter que le désir comme ouverture charnelle n'est pas approfondi par Merleau-Ponty, bien qu'il soit expressément posé comme intentionnalité, transcendance de la chair dans la note de 1960. Nous pouvons cependant voir que les outils théoriques de l'ontologie de la chair, ainsi que les apports de la psychanalyse intégrés à l'ontologie permettent de poser le désir comme le dynamisme de la chair sous le mode de l'investissement. Ce désir est mode d' « être à distance »[182], je désire autrui en moi et moi en autrui, car il réside dans une tension, un écart entre les deux termes du désir, entre le voyant et le vu, le dedans et le dehors qui ne coïncident jamais. La négativité, réversibilité et transcendance de la chair décrivent donc le désir comme ce rapport non positif, passif-actif, et indéfiniment relancé.

Le désir ontologique est donc le mouvement d'apparaître du sentant et du senti, désirant-désiré, dans leur mise en rapport. Si le désir est nécessairement tension entre les deux termes qui ne peuvent et ne doivent jamais coïncider, le désir est donc aussi l'accomplissement des deux chairs dans leur indivision. Par conséquent le désir ontologique est bien mouvement de l'apparaître et l'être de la chair et trouve ainsi son sens le plus fondamental dans l'ontologie.

3.3. Le désir et la chair du monde

Si le désir est la matrice de toute relation charnelle, alors il s'agit maintenant de voir en quoi le désir ne s'arrête pas aux relations entre les corps,

[182] Note de travail inédite [341] (10) Avril 1960.*Chair*.

mais s'ouvre au mouvement de l'Être lui-même, c'est-à-dire au monde. Si l'Être est être indivis, alors la chair participe à la chair du monde, elle vit dans un co-fonctionnement avec les autres, puisque le dedans de « ma » chair n'est qu'en étant en rapport avec le dehors, c'est-à-dire autrui, les choses qui ne sont pas moi. Cette primauté du rapport d'être, que nous avons reconnu être un désir, s'étend au sensible lui-même, au monde, le désir peut-il être un mouvement ontologique sans sujet ? Que veut dire cette notion de chair du monde, en quoi consiste-t-elle en une extension du désir ?

Cette ouverture qui caractérise la chair implique que nous ne soyons jamais séparés du monde. La chair du monde est décrite dans le cours sur la nature comme le sensible auquel le corps comme « chose-ouverture aux choses » participe[183] et en s'ouvrant le corps laisse le sensible s'introduire en lui-même. Il y a donc une continuation entre ma chair et la chose, les autres, le monde, qui sont tous fait du même tissu charnel. Or Merleau-Ponty définit le désir comme cette « membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui »[184]. La membrure commune est ce tissu de chair qui unit les êtres, qui fait que l'être est être indivis. La chair du monde doit être pensée à partir du schéma du corps propre. Elle est l'accomplissement du corps comme symbolisme et donc corps général :

« Le schéma du corps propre, puisque je me vois, est participable par tous les autres corps que je vois, c'est un lexique de la corporéité en général, un système d'équivalences entre le dedans et le dehors, qui prescrit à l'un de s'accomplir dans l'autre. Le corps qui a des sens est aussi un corps qui désire. »[185]

Tous les rapports que j'entreprends sont généraux car ils sont prolongés, de ma chair, à la chair des choses, des autres corps eux-mêmes appartenant à la même chair du monde. Si le désir est la membrure commune de ma chair à la chair du monde alors le désir s'étend et devient désir ontologique, au sens où il n'est plus celui de quelqu'un, ou désir de quelque chose ou de quelqu'un, mais mouvement naturel de l'Être par lequel s'articulent, se positionnent les êtres. Le

[183] CN p.286 : « Cette chose-ouverture aux choses, participable par elles, ou qui les porte dans son circuit, c'est proprement la chair. Et les choses du monde en tant qu'elles sont noyaux en elles, qu'elles participent d'elle, qu'elles sont noyées en elle, c'est la chair du monde, le sensible.»
[184] CN p.287 : « Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. »
[185] CN p. 380

dehors de ma chair s'étend au monde. Par conséquent, le désir dans l'être indivis devient mouvement de ce tissu charnel qu'est la chair du monde dans lequel s'articulent les chairs.

Dans *Le Visible et l'invisible,* où Merleau-Ponty recherche les notions capables de décrire cet Être brut et sauvage sans le positiver, la relation de la chair à la chair du monde relève du même mouvement de réversibilité qui traverse les relations charnelles et le visible et l'invisible. La chair et la chair du monde sont dans une relation de « chiasme ». Par conséquent, la chair du monde est donc une généralisation du rapport de réversibilité du désir et l'investissement qu'est le désir devient investissement ontologique : l'articulation des êtres dans l'Être est aussi présence de l'Être dans les chairs. Le sentir est donc bien un rapport ontologique par le désir qui le transcende, puisque se toucher, se voir est une articulation de l'Être dans lequel tout corps est. La réflexivité du corps qui se voit par le sensible qui s'introduit en lui et corrélative de l'apparaître du voyant pour lui-même et pour le vu, qui n'apparaît que dans cette relation chiasmatique qui est expression de l'investissement ontologique. Le désir est donc mouvement par lequel « je » participe de la même chair du monde que les autres corps, et donc que je suis visible comme les autres, et pour moi-même[186]. Ainsi, la chair du monde est le sol d'appartenance de toutes les chairs, et en tant que condition de visibilité et d'empiètement des corps les uns dans les autres, elle est l'expression d'un désir généralisé au mouvement de l'Être par lequel les chairs se fait voyants, sujets du sentir. Le désir accomplit ainsi l'indivision charnelle, mais de même l'indivision est sol du désir.

On peut cependant se demander si ce prolongement de ma chair au monde n'implique pas une perte du désir au sens où les choses et les chairs ne me sont plus étrangères mais font aussi partie de ma chair. Puis-je alors les désirer si elles sont en moi comme mon prolongement ? En un sens, nous pouvons répondre que non, puisqu'au contraire c'est parce que ma chair est prolongée que tout d'abord l'intentionnalité doit être un désir et non un rapport d'objet et d'acte. Car l'Être est alors ce qui m'enveloppe, m'entoure, et non ce qui est devant moi, je ne peux pas conséquent le viser comme un objet, mais comme quelque chose qui m'excède et relève de moi-même autant que d'autrui. En outre, c'est parce que je

[186] V.I p. 303

suis fait du même tissu que les autres choses, que je ne suis pas séparé et qu'il existe ainsi entre les choses et moi une complicité qui fait que je me sens appelé par les choses, regardé. En outre, se penser comme séparé du monde n'est pas une position naturelle mais le produit de la réflexion. L'attitude naturelle consiste à percevoir, et donc à voir qu'il y a quelque chose. Si la réversibilité du voyant-vu est l'accomplissement de la généralité du corps comme symbolisme, et donc du désir psychologique comme rapport de projection/introjection qui implique une « télépathie »[187] des corps, alors l'attachement du corps à une même texture charnelle dont sont faits les êtres et les choses non seulement rend possible une pensée du désir mais le radicalise, puisque toute chair est appelée et investie par le monde en elle, et elle dans le monde. L'indivision de l'Être est donc condition d'un désir. D'où la note de Merleau-Ponty : « voyant-visible : projection-introjection. Il faut qu'ils soient l'un et l'autre abstraits d'une seul étoffe »[188]. Le chiasme qui atteint la chair du monde n'entraîne donc pas une perte du désir mais semble au contraire être son sol.

Cependant, on peut se demander s'il est véritablement possible de penser un désir sans « sujet » proprement dit. La chair du monde, le sensible, peut-il véritablement constituer le sentant, la chair ? La réversibilité repose sur le fait que le corps comme chair appartient au monde puisqu'il est fait du même tissu de chair. Si la séparation entre le monde et ma chair n'existe plus, nous pouvons retomber dans un monisme[189] qui empêche de penser les relations d'empiètement entre les corps qui ne sont que des articulations de l'Être. Si ma chair appartient au monde, elle y est incluse, elle existe en continuité avec lui. Il devient alors difficile de penser ce que ma chair fait apparaître de plus que le monde auquel elle appartient, et la raison pour laquelle elle rechercherait, par le désir, à se fondre en autrui et s'incorporer autrui. La raison du désir, à cause de l'appartenance radicale de ma chair au monde, peut donc aussi poser problème. Cependant le désir est peut-être à penser sur un mode irréductible à toute pensée causale, toute explication, il est seulement rapport, un rapport sans raison. C'est pourquoi nous dirons, avec Saint Aubert, que la chair est le sol du désir et désir le sol de la chair,

[187] V.I p.293
[188] V.I p. 310
[189] *La vie lacunaire*, Renaud Barbaras p. 19

l'un explique l'autre et l'autre explique l'un, de sorte qu'on ne peut penser le désir sans chair ou la chair sans désir dans un cercle dont on ne peut sortir :

« Si cette philosophie de la chair contient une pensée du désir, c'est alors dans le double sens de ce verbe : elle l'enveloppe, mais aussi la retient. Telle une matrice qui n'enfante pas son hôte comme un autre, la chair risque, sur le plan conceptuel, de devenir le tenant-lieu du désir. »[190]

Bien que l'ontologie posée par Merleau-Ponty suppose que l'initiation du sentir ne soit plus le fait d'un sujet ou d'un corps propre mais d'une chair qui est intriquée dans la chair du monde, un corps général, la note à laquelle nous avons fait référence[191] pose le désir comme une intentionnalité. Cependant nous pouvons penser cette intentionnalité sans sujet sans pour autant perdre le désir. Cette intentionnalité est celle non plus d'un sujet mais du sensible qui se sent en moi, ce qui suppose donc que le désir soit celui d'un « ça », d'un inconscient, c'est-à-dire une chair qui est bien quelqu'un, quelque chose, mais qui n'est pas par soi, et qui par conséquent ne sent pas par elle-même mais laisse le sensible se sentir en elle. En pensant ainsi l'intentionnel il reste donc possible d'attribuer au désir une place dans l'ontologie, et il semble au contraire impossible de penser autrement le sens de la réversibilité, la négativité à l'œuvre dans tout sentir. Cette perte du sujet n'implique donc pas la perte du désir mais son absolutisation.

3.4. Un désir absolu

Comment pouvons-nous penser la réalité du désir dans le cadre de cette ontologie ? Quel serait le but de ce désir s'il n'est ni désir d'un sujet ni visée d'un objet ? Il n'y aurait pas de « but » proprement dit puisqu'il est recognition aveugle, et qu'il ne vise donc rien de déterminé. Ce désir n'est pas un choix d'objet mais tout de même un rapport qui met donc en relation quelque chose parce qu'elle projette en cette chose. Mais ce désir semble être une extension ou plutôt radicalisation du désir psychologique comme investissement, désir dont les termes sont cependant inversés, puisqu'on ne part plus d'un sujet mais de l'Être ou chair du monde dans lequel s'articulent les chairs. Dans *Nature et humanité,*

[190] *Être et chair* p.385
[191] [341] (10) Avril 1960.*Chair*.

Bimbenet décrit le désir charnel comme un « désir de l'absolu, ou de la totalité comme telle ». [192] En effet, étant l'être de la chair qui n'est que dans ce rapport, le mouvement du désir vise tout, une incorporation totale des choses et autres chairs. Le désir ontologique est absolu en tant qu'il ne se pose aucune limite, étant donné qu'il est ce par quoi la chair s'affirme comme chair : « l'investissement par le corps est vocation à un absolu ».[193] Comme mouvement ontologique, le désir est un investissement qui vise la totalité du monde.

En effet, si nous suivons notre raisonnement quant au désir comme mouvement de négativité qui est le dynamisme proprement charnel se réalisant dans la réversibilité, et par conséquent restant toujours au stade d'imminence, irréalisé, inaccompli, alors c'est par cette impossible incorporation, coïncidence, que le désir est recherche d'une incorporation absolue[194] du désiré avec qui il veut ne faire qu'un, être lui, en lui, avec lui. Le désir est dévorant, absolu, il vise l'incorporation totale puisque l'être de la chair est indissociable d'un avoir, le voyant n'est qu'en investissant le vu par lequel il s'affirme comme voyant. La chair n'est que si elle se détermine comme voyant, et n'est visible que par rapport à d'autres voyants. Elle n'est donc que si elle apparaît, que si elle peut être elle aussi une prise pour d'autres voyants, si elle peut être désirée par d'autres. Par conséquent, le désir est l'être de la chair qui passe par une incorporation sans limite du vu pour se faire voyant, du voyant pour se faire vu.

Par conséquent, ce désir vise tout l'apparaître du monde. Mais de ce fait il est bien désir de rien[195] au sens de rien de déterminé, et non désir du rien. Il ne peut être désir d'un objet ou d'une fin déterminée parce qu'il n'est pas le désir d'un sujet au sens classique du terme, mais d'un champ, qui ne se rapporte à ce qu'il désire qu'en s'oubliant comme tel et être entièrement à son désir. La chair est entièrement à la chair à laquelle elle se rapporte car les deux sont faits d'une même étoffe, et sont condition l'une de l'autre de leur accomplissement comme voyants. Le désir charnel est donc un désir d'être et avoir, qui est l'être de la chair, et non un désir d'objet. Il est le désir narcissique de l'enfant qui veut dévorer sa mère dans laquelle il se réfléchit, sauf que dans le cas de l'ontologie, la

[192] *Nature et Humanité* p. 301-302
[193] *CN* p. 348
[194] *Nature et Humanité* p. 302
[195] *Être et chair* p.395

mère n'est autre qu'une chair dont est déjà fait l'enfant. Il y a donc une absolutisation du désir ontologique, qui radicalise le désir psychologique comme désir d'être et d'avoir, de projection et d'incorporation du sujet en l'autre.

Mais jusqu'où va ce prolongement, cette extension du désir ? Le rapport de désir est celui d'un investissement qui accomplit et rend possible la vision, mais s'arrête-t-il au sentir ? Tout investissement ne suppose-t-il pas son expression ? S'arrêter à une compréhension corporelle du désir n'est-il pas oublier sa puissance même qui s'étend dans toutes les sphères de la vie humaine ? En quoi le rapport entre deux chairs peut-il mener à leur communication ? Le désir est-il déjà communication, et peut-il s'accomplir dans le langage ?

Tout comme donner une valeur seulement spirituelle au désir serait se méprendre totalement sur sa nature, ne pas examiner les formes expressives du désir seraient le maintenir à un niveau purement sexuel ou corporel, ce qui, nous l'avons bien vu, est impossible dans la phénoménologie et l'ontologie de Merleau-Ponty qui ne séparent pas le naturel du culturel, le sexuel du spirituel. Dès lors, comment comprendre le rapport entre le désir et le langage non pas en dehors des acquis de l'ontologie de la chair, mais dans la chair elle-même ?

Chapitre IV

Le désir comme mouvement de l'expression

4.1. Du logos sauvage au logos institué

La rencontre entre deux chairs qui se désirent est-elle l'origine de leur communication ? Mais comment ce rapport, qui est celui d'un investissement du voyant dans le vu et le vu en retour sur le voyant, peut-il mener à l'expression d'un monde commun, d'un même monde pour deux chairs qui se voient renvoyer leur propre réflexion par et dans le désir ? Le désir charnel désigne une incorporation absolue d'un être désirant qu'est la chair, qui n'est que dans ce rapport de désir, peut-il permettre l'émergence de l'expression d'un même monde qui est celui du langage ? Comment penser ce passage d'une communication muette qu'est le désir à une communication parlante ?

Dans ses notes de travail du *Visible et de l'invisible,* Merleau-Ponty s'interroge sur ce problème du passage de la perception au langage. Comment la chose perçue, les comportements et rapports avec autrui peuvent-ils être exprimés par des paroles ? Jusqu'ici nous avons considéré le désir comme la manière dont le corps est en contact avec d'autres corps et choses. Mais nous n'avons pas expliqué l'envers du rapport charnel, à savoir le domaine de l'expression, de l'idéalité et du langage. Le rôle que le désir pourrait jouer dans ce domaine est difficile à comprendre. En effet, le désir comme sol du sentir est bien ce qui ouvre à autrui, au monde, à la chose perçue, mais il est de l'ordre du sens perceptif et plus exactement de la chose investie où le sujet est dans l'objet et l'objet dans le sujet, et non du sens langagier qui définit une idée générale et objective. Le désir ouvre donc à des choses particulières et non à la chose comme concept. Penser le désir comme nous l'avons fait empêche-t-il de penser le « passage » du sens perceptif au sens langagier ? Le désir renferme-t-il l'homme

dans une naturalité, un corps anonyme et vital qu'il ne dépasse pas ? Peut-on au contraire penser que le désir comme dynamisme charnel est précisément la structure ontologique de la chair qui permet de penser un mouvement de réversibilité qui est possibilité et anticipation de l'attitude catégoriale ? Le désir ontologique comme désir absolu ouvre-t-il à l'expression d'un monde commun ? Finalement, le désir s'accomplit-il dans la communication langagière ?

L'idéalité correspond à une attitude catégoriale dont il va falloir comprendre le lien avec l'attitude naturelle, le sentir et donc du désir qui est condition du sentir. L'attitude catégoriale relève de la possibilité de concevoir la chose comme une, de manière invariante, par-delà ses changements que l'on perçoit puisque toute perception est une perspective particulière, délimitée par ma situation dans le monde dans un temps donné. Comment s'opère le passage de l'attitude naturelle à l'attitude catégoriale, de la chose perçue au mot qui l'exprime ?

Dans le désir nous avons vu que nous vivons plus dans un monde onirique, imaginaire et réel qui est la réalité du perçu, que dans le monde commun qui est monde objectif, monde de l'idéalité et du langage. Le désir relevait en effet, dans la *Phénoménologie de la perception* et les cours de psychologie, du vécu, et donc d'une expérience particulière qui est propre à celui qui la vit. L'idéalité est précisément l'inverse, elle est le sens désigné par un concept qui généralise la chose perçue. Elle fait donc partie d'un monde commun et objectif. Ce dernier est pour Merleau-Ponty second par rapport à l'attitude naturelle puisque le monde objectif est le produit de la pensée et donc du langage. Nous devons donc passer d'une perception par esquisses indéniablement particulière et inachevée à la catégorisation de la chose perçue par un mot nécessairement général. La question qui va se poser est de savoir de quelle nature est ce mouvement de généralisation. Vient-il du corps lui-même, comme chair qui est corps général, et donc du désir qui par projection et introjection investit le monde de son propre sens ? Ou bien devons-nous penser le langage comme venant d'une autre source que le corps lui-même ? Cela poserait problème. En effet, dans une note de travail de Septembre

1959 du *Visible et l'invisible*[196], Merleau-Ponty déclare que le sujet parlant ne peut être autre que le sujet percevant, car on ne pourrait scinder le sujet en deux attitudes radicalement distinctes, sinon on s'empêche d'expliquer l'une par l'autre. Il faut donc penser ce qui, dans le sentir et donc le corps, permet le langage, et ainsi penser le langage non comme une pensée de voir, une « conscience de », mais comme une attitude qui pourrait émerger de celle du sentir. Nous allons donc suivre la piste selon laquelle le désir serait l'origine et le moteur de l'expression.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne se permet pas de penser le domaine de l'idéalité car il recherche, en archéologue, à délimiter un domaine du perçu en prenant soin de montrer en quoi il est irréductible à celui de l'esprit, la pensée, l'idéalité. Mais se faisant, il ne peut plus faire le chemin inverse du perçu à l'idéalité, la vérité, le concept. Il doit alors rester dans le perçu et le monde de l'idéalité ne peut pas s'expliquer à partir du sentir. Par exemple dans le chapitre sur la parole, Merleau-Ponty n'explique pas la nécessité du langage en disant que la parole est un geste corporel. Il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty de vouloir expliquer le langage par une expressivité naturelle du corps vital à la manière des animaux puisque le signe est culturel, institué. Il faut donc comprendre l'origine du signe dans ce rapport de la nature à la culture. Nous verrons que cette dualité entre la nature et la culture sera dépassée dans son ontologie. Le problème posé à partir de la *Phénoménologie de la perception* est donc de comprendre le lien entre le corps vital et le corps signifiant. Ce lien doit être immanent au corps. Nous allons montrer que ce lien est la sexualité. C'est le corps comme être sexué qui peut être sujet de la perception et de langage. Cela nous permettra ensuite de voir en quoi l'ontologie autorise un nouveau rapport du perçu au sens car le *Cours sur la nature* interdit toute séparation du sens et du

[196]Note de travail du V.I p. 251 : « Ce qu'il faut éclaircir : c'est le bouleversement qu'introduit la parole dans l'Être pré-linguistique. Elle ne le modifie pas d'abord, elle est d'abord elle-même « langage égocentrique ». Mais elle porte tout de même un ferment de transformation qui donnera la signification opératoire : alors la question est : qu'est-ce que ce ferment, Cette pensée de praxis ? Est-ce le même être qui perçoit et qui parle ? Impossible que ce ne soit pas le même. Et si c'est le même, n'est-ce pas rétablir la pensée de voir et de sentir, le Cogito, la conscience de…? »

perçu, et ainsi de la nature et de la culture, le langage étant toujours déjà dans le monde comme négativité naturelle.

Il y a dans *Phénoménologie de la perception* un dualisme qui, selon Bimbenet correspondrait à la nature humaine, comme nature primordiale, corporelle, et l'appartenance à une attitude catégoriale, esprit, un monde humain qui n'est pas vital. Ces deux aspects de la nature humaine ne peuvent être séparés, il doit au contraire y avoir une unité de l'homme[197]. La nature de l'homme s'échappe à elle-même et fait qu'elle ne conditionne pas l'homme et ne le détermine pas à *être*. L'humanité est ainsi ambiguë car elle comporte deux éléments en tension l'un contre l'autre mais qui ne sont que l'un avec et pour l'autre : élément vital et élément spirituel. Les deux sont reliés et unifiés par la structure sexuelle du corps, puisque comme nous l'avons vu précédemment, la sexualité est l'intentionnalité qui opère le passage de l'anonyme au personnel, du biologique au psychique, du fait au sens.[198] L'échappement, qui est la puissance signifiante du corps, est le mouvement de l'existence humaine. C'est l'échappement comme transcendance qui conserve en elle ce qu'elle dépasse, la nature vitale du corps pour vivre dans un monde de relations et de significations, qui caractérise le mouvement du désir existentiel. C'est en elle que nous devons chercher le lien charnel entre le sens perceptif et le sens langagier. Nous avions conclu que la sexualité comme mouvement de transcendance de l'existence est un désir existentiel, une puissance d'échappement du corps par lui-même, qui se transcende en échappant à sa nature primordiale, sans jamais la dépasser, pour accéder à la vie de relation et de significations. L'intentionnalité corporelle comme désir sexuel est une puissance de signification, par lequel la situation de fait est dépassée vers un sens que l'homme initie, jamais de lui-même seulement par un acte constituant, mais en transformant tout en conservant ce qui est déjà, son corps, ses habitudes motrices, ses perceptions. Elle est donc ce par quoi il y a signification pour moi. Elle est donc bien la possibilité d'exister dans un monde de significations. Il n'y a donc pas d'un côté la nature et de l'autre le monde des significations. La nature pour Bimbenet dans *Phénoménologie de la perception*

[197] *Nature et humanité,* Bimbenet p.31 : « Le puissant mouvement archéologique qui nous enracine dans la vie compose toujours implicitement avec l'efficace humanisante et finalement séparatrice de la fonction symbolique. »
[198] *Nature et humanité* p.108

est l'acquis originaire, un savoir habituel du corps, une préhistoire contenue dans la manière pour le corps d'être au monde, de s'orienter, qui garantit au corps son insertion dans le monde. Or si la nature est cette préhistoire du corps, cet acquis originaire, elle est dans les sédimentations qui sont le sens premier des choses. Le sujet du sens ne peut donc être celui une conscience constitutive. Le sens ne se constitue pas puisque le sujet est déjà dedans au moment où il perçoit et se meut dans le monde. C'est pourquoi l'intentionnalité du sujet du sens qui est intentionnalité corporelle et sexuelle ne peut être une *conscience de* mais bien un échappement par lequel le donné est transformé et conservé à la fois. Le sujet reçoit des déterminations et réagit par rapport à ce qu'il reçoit dans le sensible, c'est-à-dire par son corps qui suppose toujours déjà une complicité avec le monde, une appartenance. Cependant, la « *perception érotique* »[199] par laquelle l'autre a un sens est toujours un sens vécu, un sens pour moi et non un concept. Nous ne sommes donc pas ici au niveau de l'idéalité et du langage qui supposent un monde objectif et commun.

Il reste donc le problème de savoir que si on explique l'union des deux aspects de l'humanité, vitale et spirituelle, perceptive et langagière, par la sexualité et donc le désir comme structure transcendante du corps, ne reste-t-on pas dans le problème même de Merleau-Ponty qui l'empêche de dégager le lien entre le sens perceptif et sens langagier ? Le problème était d'avoir délimité une sphère du perçu irréductible à l'idéalité. Or, en effet, on ne voit pas en quoi le désir pourrait expliquer l'origine du langage, étant donné que le désir correspond précisément au vécu, et donc à une expérience particulière, impartageable, à l'opposé de la généralité du concept. Il semble que l'on ne puisse pas non plus partir du désir pour arriver à l'idéalité. Le désir rendrait le problème encore plus difficile puisqu'en renvoyant au vécu il rend encore plus difficile l'accès à l'objectivité du monde commun, monde un.

Cet enfermement de l'expérience perceptive sur elle-même que nomment « le narcissisme vital » désignent en effet un monde irréductiblement subjectif et impartageable. [200] L'expérience primordiale du sujet au monde dans la

[199] *PP* p.193

[200] *Nature et humanité* p.189 : « Mais les mondes anthropologiques ne radicalisent pas seulement l'appropriation pratique de son monde par le corps ; ils disent plus profondément un certain enfermement de toute expérience en elle-même, dont la

Phénoménologie de la perception est en effet d'abord narcissique. L'enfant vit d'abord dans son monde où il se projette partout dans l'espace, où il brouille toute séparation entre les corps, avant d'accéder au concept de l'espace objectif partagé par le monde des adultes. Or nous avons montré que ces mondes anthropologiques et oniriques ne sont pas le propre de l'enfant ou du malade mental mais que toute perception était en quelque sorte onirique, et cela était du au fait que toute perception a une dimension de désir. L'expression d'une chose est donc en premier lieu son appropriation, puisqu'elle est le sens pour moi, le sens qui est sens vécu. Nous pouvons donc d'emblée voir que le désir sexuel dans *Phénoménologie de la perception* pourrait consister en une expression première des choses perçues par leur appropriation ou investissement par l'intentionnalité sexuelle. Dans les cours qui suivent la *Phénoménologie de la perception*, la projection et l'introjection par lesquels je perçois autrui sont des expressions du désir qui donne sens aux choses pour moi, mécanismes narcissiques par lesquels l'enfant se projette dans la mère, et incorpore la mère, mais qui donnent sens à la mère, de sorte que la perception de la mère dépend de ce que l'enfant *met* en elle ou en lui par le désir. Ainsi on peut voir que le désir est puissance expressive dans la *Phénoménologie de la perception* jusqu'au *Cours sur la nature* car il est ce par quoi le corps projette un sens sur la chose, et par conséquent ce qui fait signifier la chose. Il initie un sens pour la personne qui perçoit l'autre. Le sens est donc en premier lieu une valeur, qui est un sens pour celui qui l'investit.

Mais comment ce qui a du sens pour moi peut prendre la forme d'une parole, d'un mot ? Si on reste à ce stade de réflexion du désir, on ne peut pas comprendre en quoi le narcissisme vital du vécu pourrait nous ouvrir à l'idéalité, comment un sens perceptif mu par le désir devient un sens langagier. Certes la sexualité nous permettait dans la *Phénoménologie de la perception* de comprendre comment le corps s'ouvre à un monde de relations et de sens, mais le désir n'est pas exploité comme tel par Merleau-Ponty, ce qui fait qu'il reste une dualité entre un monde naturel et sensible et un monde culturel. Ce problème est corrélatif du problème du langage puisqu'on ne saisit pas en quoi un sens perceptif et sensible peut être langagier.

---

phénoménologie de la perception, dans son incantation de la perception vécue, ne cesse de nous entretenir. Car le vécu désigne bien le fait même, impartageable, de vivre l'expérience, plutôt que le contenu de cette expérience. »

C'est la notion de chair comme rapport de « narcissisme ouvert »[201] qui permet de comprendre la dimension expressive du désir comme rapport de communication primordial qui nous ouvre à autrui et au langage. Le désir va devenir non plus ce qui relie, fait passer d'une vie à une existence de relation, mais le mouvement d'une même nature qui est la chair : la réversibilité. La chair n'est pas pur narcissisme car le mouvement par lequel elle est, et par conséquent elle est un moi, n'est pas séparable du mouvement par lequel elle s'ouvre au monde et à autrui. La médiation de son accès à elle-même est donc son absence à elle-même. Nous ne reprenons pas ici les analyses de la réversibilité charnelle. Il faut seulement voir que le désir comme mode d'être de la chair est à la fois fermeture et ouverture, restitution et destitution de soi. Dès lors, il n'y a plus de pour-autrui ou de pour-soi mais une indistinction des schémas corporels qui, par projection et introjection, s'empiètent les uns dans les autres. Le sens de la chose perçue ne peut donc plus être de l'ordre du vécu, une expérience impartageable qui n'est que pour moi puisque je ne suis qu'en n'étant pas, de sorte qu'il n'y a plus de pour moi et de pour autrui mais de moi en l'autre et l'autre en moi et même moi dans les choses et le monde, et le monde en moi. On ne pense donc plus, avec l'ontologie, au désir dans la sphère de l'affectivité. Le désir est la structure ontologique du corps qui se transcende pour être lui-même, qui s'absente pour être présent à soi et qui n'est que comme articulation de l'Être. La chair ouvre donc à l'autre et au monde en même temps qu'à un soi-même. En quoi cela nous aide à comprendre la nécessité de l'expression langagière et en quoi le désir va pouvoir être le mouvement qui ouvre au langage?

Nous avons montré, grâce aux cours de psychologie et celui sur la passivité que le symbolisme corporel était l'expression du désir. Le symbolisme corporel mu par le désir est ce qui relie aveuglément le symbole et le symbolisé. Tout corps ou chose sont perçus immédiatement pour ce qu'ils expriment et éveille dans l'inconscient corporel, dans le passé du corps. Une chose n'est donc rien « par elle-même » et par conséquent il n'y a pas de fait brut. Toute chose est toujours autre chose qu'elle n'est, c'est-à-dire un sens. La chose est perçue moins pour sa présence visible que pour ce qu'elle éveille dans la configuration de l'inconscient agissant dans le sentir, comme un objet dans un rêve n'est jamais

[201] Note de travail du V.I p. 303

que cet objet mais symbolise un désir, une personne, une relation. Or dans son *Cours sur la nature*, Merleau-Ponty interdit toute distinction entre le fait et le sens, et corrélativement entre le monde sensible et le monde culturel, parce qu'il établit une continuité entre ce symbolisme naturel du corps, qui est le désir, et le symbolisme conventionnel. Le langage ne peut être expliqué par une simple convention[202] comme décision de tel signe pour telle chose, tel symbole pour tel symbolisé[203]. En effet, expliquer le langage par la seule convention serait faire surgir de rien une décision. Mais avant même l'institution culturelle de tel signe et système linguistique il existe nécessairement une communication avec soi et avec autrui qui guide la manière dont se développe la langue. Il n'y a donc pas à chercher l'origine du langage puisque celui-ci renvoie indéfiniment à un langage préalable[204] qui est le désir, par lequel le soi entre en communication avec l'autre, et devient soi-même avec et par l'autre, dans une communication qui les fait être et apparaître tous les deux. Il n'y a donc plus de séparation possible entre une nature et une culture puisque l'institué est toujours déjà dans le naturel, mais il reste à comprendre quel est leur rapport. Le désir peut ainsi mener au langage car il est en lui-même expressif et par conséquent l'expression est toujours aussi expression d'un désir primordial. Le développement du langage et de l'idéalité ne se fait donc pas en fonction d'un besoin nécessaire pour se comprendre mais d'un désir comme mouvement de sublimation du symbolisme naturel.

La communication préalable est le symbolisme corporel correspond au « Logos sauvage ou esthétique », qui est langage avant le langage. La perception comme symbolisme corporel a en effet une structure diacritique qui est exprimée par la langue. La structure diacritique est empruntée par Merleau-Ponty à Saussure, et développée dans ses écrits sur le langage comme la *Prose du*

[202] CN p.282 : « La convention, l'institution au sens de décision prise à tel moment, portant sur de tels symbolismes, n'est évidemment pas cause du langage ni de sa conservation. »

[203] CN p.274 : « Y a-t-il deux symbolismes, l'un d'indivision et où symbole et symbolisé sont liés aveuglément, parce que leur rapport de sens est donné par l'organisation du corps, l'autre le langage, où signe et signification sont survolés par un esprit, et qui nous ferait sortir de la nature ? Mais la convention même présuppose une communication avec soi ou autrui, ne peut apparaître que comme variante ou écart par rapport à une communication préalable. »

[204] CN p. 282 : « L'origine du langage est mythique, i.e il y a toujours un langage avant le langage qui est la perception. Architectonique du langage. »

monde[205]. La conception diacritique du signe établit que le sens n'est pas attaché au signe de manière univoque mais se déploie entre les signes par un processus de différenciation entre les signes qui, les uns par rapport aux autres font sens au sein d'un même système linguistique. Le mot n'est pas ce qui exprime un certain sens, comme s'il était une enveloppe vide où se surajoutait un sens. Le sens n'est donc pas une entité positive rattachée à un mot, mais ce qui surgit des écarts entre les mots. C'est dans l'écart, la négativité, le pli entre les mots que surgit le sens. Le sens est donc toujours indirect car il surgit d'un fonds qui le soutient et qui est déjà parole au sens d'un logos esthétique et sauvage. Il n'y a donc pas de « sens pur » et univoque. La nature du sens est d'être équivoque, de faire sens non en lui-même mais par rapport à un sol et un rapport d'autres sens. Le sens se déploie donc comme la chair, par négativité naturelle. Il y a ainsi une même structure du langage et de la chair : la vision est aussi négativité naturelle qui se forme par l'enroulement du monde visible sur lui-même, la structure diacritique des signes signifient la structure de « l'entrelacs »[206] ou du chiasme du visible et de l'invisible. Ainsi, le langage n'est pas du « positif absolu »[207] bien qu'il doive cependant combler les lacunes de la perception en généralisant les perceptions particulières, tout comme la chair est négativité. Si le langage exprime la généralité de l'expérience, et donc un monde commun, le langage n'est pas pour autant absolu parce qu'il n'est pas le résultat d'un acte constitutif de l'homme, d'une conscience. Il repose sur un Logos du monde naturel, un symbolisme latent dont il est « l'envers »[208]. Par conséquent le langage ne peut être le seul résultat d'un choix, d'une volonté ou d'un besoin mais bien d'un désir qui est la dimension expressive et signifiante de tout rapport perceptif. Le langage est déjà dans le perçu et ce, sous forme « d'invisible » qui est une autre dimension de la chair :

« Le logos au sens de langage, le langage proféré est comme le logos silencieux de la perception, il parle en nous plutôt que nous ne parlons. Il nous happe comme le monde sensible. L'invisible, l'esprit, n'est pas une autre positivité : il est l'envers ou l'autre côté du visible. Il faut retrouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné –Ici prend tout son sens le titre : Nature

[205] *La prose du monde* p. 145
[206] V.I chapitre III p.170
[207] CN p.274
[208] Ibid.

et Logos. Il y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage. »[209]

C'est à partir de cette similarité de structure entre le langage et la chair, tous deux émergeant de plis, écarts, négativités naturelles, que nous pourrons alors penser le désir comme le mouvement, inscrit dans la structure ontologique du corps général, qui opère la sublimation du symbolisme naturel en symbolisme conventionnel, de la chair en idée.

4.2. Le désir comme sublimation de la chair

L'invisible est donc le domaine de l'expression et du langage, qui correspond à une dimension de l'Être. Dans son ontologie, l'expression n'est pas une projection de sens par un sujet sur le monde, qui devient tapissé de nos désirs. L'expression est ce qui surgit d'un écart entre les choses, écart qui n'est pas rien mais une négativité naturelle qui correspond au mouvement de réversibilité de la chair par laquelle elle se définit, c'est-à-dire au désir comme dynamisme charnel. [210] L'expression n'est donc pas expression d'un sujet en vue de communiquer mais une autre manière d'apparaître du monde qui est l'envers de l'apparaître visible. Ainsi, tout rapport du voyant-vu est aussi toujours un rapport exprimant-exprimé dans un même mouvement de réversibilité. Mais comment comprendre ce passage de rapports particuliers entre des chairs à un rapport universel qui est celui du langage ?

L'invisible de la chose comme envers de sa visibilité est son épaisseur et sa généralité qui la rend intelligible et compréhensible au-delà de sa particularité. Le sens d'une chose est nécessairement général en tant qu'il est ce par quoi la chose est inscrite dans une relation de sens qui l'excède. Il faut comprendre la dimensionnalité d'une chose comme ce qui rayonne par delà son individualité. Etant donné que toute chose est chair et le monde n'est autre que ces parties de chair, toute perception est une dimension, c'est-à-dire est ancrée dans une

[209] Ibid.

[210] V.I. p. 270 : « Cet écart qui, en première approximation, fait le sens, n'est pas un non dont je m'affecte, un manque que je constitue comme manque par le surgissement d'une fin que je me donne, - c'est une négativité naturelle, une institution première, toujours déjà là. »

généralité qui la dépasse. La dimensionnalité absolutise finalement la perception par esquisses, pour laquelle la chose reste nécessairement inachevée, et donc indéfinie. Merleau-Ponty donne l'exemple *Visible et l'invisible*[211] d'une couleur rouge qui contient elle beaucoup plus qu'un simple morceau de couleur perçue ici et maintenant : il comporte l'épaisseur d'un héritage, d'une sédimentation où s'ancrent tous les rouges, de la robe rouge féminine aux robes d'évêques et d'avocats, mais ce sans que je le sache précisément et sans que je puisse l'exprimer. Ce morceau de rouge est donc une dimension car il s'enracine dans une manière d'être, une universalité charnelle du rouge. La dimensionnalité est le propre de la chair comme corps général qui a la propriété de rayonner partout et à jamais[212]. Le monde est donc cet ensemble où chaque partie est un style, une manière d'être où se manifestent des dimensions illimitées de l'Être. Ce n'est pas le sujet qui perçoit et conçoit, mais l'Être qui s'articule, s'organise par niveaux, dimensions[213], pivots, décentrement et recentrement qui sont les mouvements de la chair. La dimensionnalité récuse ainsi toute séparation du fait et du sens, de sorte que le sensible est déjà intelligible puisque sa particularité exprime une universalité charnelle et son universalité tire sa puissance de la particularité au moment où il apparaît.

Cela nous amène à considérer l'essence, l'idéalité comme idéalité charnelle, et ce à partir de la généralité de la chair, et donc de la dimensionnalité de toute perception. En effet, cette généralité charnelle est corrélative de l'anonymat du sujet charnel. Ce n'est pas moi ni lui qui voyons, « mais une visibilité anonyme nous habite tous les deux »[214] , visibilité qui est issue d'un enroulement du visible sur lui-même où reste un certain creux entre le voyant et le visible, creux dans lequel une possibilité de sens surgit, à partir d'un écart entre le visible et le voyant, qui ne m'apparaît que lorsque je m'interroge sur ma

[211] V.I p.171-173
[212] V.I p.188
[213] V.I p. 277
[214] V.I p.185 : « Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui voit, 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, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. »

perception. Ce creux n'est pas un rien mais une négativité naturelle[215] qui exprime l'Être dans deux dimensions : la visibilité et l'expression, invisible. A partir de la réversibilité surgit une visibilité qui n'appartient à personne. C'est elle qui habite le voyant. Or c'est par la réversibilité que s'ouvre la possibilité de communiquer avec d'autres corps, et cette réversibilité ne s'arrête pas dans l'ordre du visible. En tant que voyant, je suis ouvert à d'autres visions que la mienne[216]. Dans la vision se propage donc les échanges entre mon corps et le monde où ma perception va plus loin que ce qu'elle est actuellement. C'est donc dans la négativité naturelle, qui est fission[217] du sentant et du senti, que naît une communication entre les corps. Autrement dit, c'est le désir comme réversibilité du voyant-vu, sentant-senti, qui est premier appel du langage. En effet, lorsque le corps s'ouvre à d'autres voyants, il devient pleinement visible pour d'autres yeux, il se fait « le dehors de son dedans, le dedans de mon dehors », c'est-à-dire que le voyant qu'il est devient visibilité, il rejoint la dimension du visible et du tangible et ce par le biais d'autres voyants qui lui renvoie son image. Et c'est dans cette rencontre que les deux chairs accèdent à un monde commun de l'expression. Le désir est donc le rapport qui initie la rencontre et la communication entre deux chairs :

« Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression. » [218]

C'est dans le désir que s'accomplit la visibilité mais aussi son envers qui est l'invisible de l'idéalité et du langage.[219]L'accomplissement de deux chairs comme voyants, comme sujet, nécessite une communication par laquelle les chairs à elles-mêmes. Le corps « enlace »[220] un autre corps, c'est-à-dire devient le dehors de son dedans, accède à l'autre en accédant à soi, c'est-à-dire à la communication qui suppose une différenciation entre deux chairs. Le désir comme appropriation de soi avec autrui, c'est-à-dire dans l'expérience charnelle,

[215] CN p. 282 : « Le symbolisme conventionnel surgit par un « creux ou pli dans l'Être qui n'est pas exigé par le symbolisme naturel, mais qui recommence un investissement de la sorte. »
[216] V.I p.186
[217] Ibid.
[218] V.I p.187
[219] V.I p. 186 : « Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible ; pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux. »
[220] Ibid.

est donc bien première tentative de communication avec un autre que soi, qui inaugure le moment de l'expression.

Le dialogue avec une autre chair suppose un mouvement de « sublimation »[221] de la chair qui est le mouvement par lequel une chair se fait non seulement dedans du dehors, visibilité, mais aussi esprit, langage par lesquels la chair accède au monde du langage, et ce dans le même mouvement de réversibilité du désir :

« Quand la vision silencieuse tombe dans la parole et quand, en retour, la parole, ouvrant un champ du nommable et du dicible, s'y inscrit, à sa place, selon sa vérité, bref, quand elle métamorphose les structures du monde visible et se fait regard de l'esprit, intuitus mentis, c'est toujours en vertu du même phénomène fondamental de réversibilité qui soutient et la perception muette et la parole, et qui se manifeste par une existence presque charnelle de l'idée comme par une sublimation de la chair. »[222]

Il y a donc une continuation entre désir et langage puisque le désir est déjà expression, dans le rapport à autrui, qui n'est autre que la réversibilité par laquelle je me fais le dedans du dehors et le dehors du dedans, je me fais moi-même dans l'autre, et l'autre me renvoie ma propre visibilité. L'incarnation du langage est le signe du travail silencieux du désir à l'œuvre dans l'invisible, dans l'idéalité, qui est l'envers de la chair du sensible. Le désir peut donc être le mouvement de l'expression car l'expression n'est pas coupée de la chair, elle est en elle-même charnelle. La sublimation n'est donc pas un dépassement de la chair mais un mouvement de l'incarnation, qui est à la fois transformation et conservation dans la communication entre les voyants.

Dans *Parole et subjectivité*, Stefan Kristensen[223] définit la sublimation chez Merleau-Ponty comme « une manière de montrer le caractère singulier d'un rapport de passage où le résultat conserve ce qu'il y avait au départ »[224]. La sublimation exprime donc un passage, celui de la perception au langage, qui pour autant ne dépasse pas sa condition, le logos conventionnel n'étant lui-même que par rapport au logos sauvage, le symbolisme langagier au symbolisme comme désir, la parole parlée par rapport à la parole parlante. Ce mouvement correspond

[221] V.I p. 200
[222] V.I p. 200
[223] *Parole et subjectivité*, *Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression,* Stefan Kristensen, Europea Memoria, OLMS
[224] *Parole et subjectivité* p. 165

donc bien à celui de l'échappement de l'intentionnalité sexuelle qui conserve le naturel en le dépassant. Mais il y a, dans la notion de « sublimation », notamment utilisée par Freud dans ses *Trois essais de théorie sexuelle*[225], la notion de déviation et d'élévation d'un désir. Un désir est sublimé lorsqu'il ne renvoie plus à l'objet sexuel. Elle représente une évolution de la nature humaine vers des formes plus spirituelles et civilisées de vivre le désir. Or la sublimation chez Merleau-Ponty ne renvoie pas à un abandon du sexuel ou du naturel au profit du spirituel, car nous avons vu que la sexualité n'était ni purement spirituelle ni purement génitale. Il n'y a pas d'un côté le naturel et de l'autre le culturel, d'un côté la chose et de l'autre son expression dans l'ontologie merleau-pontyenne, mais une réversibilité du logos sauvage et du logos conventionnel qui empêche leur dissociation et permet ainsi de comprendre le mouvement qui opère le passage de l'un à l'autre. Il y a donc entre le langage et la perception une relation de réversibilité et d'entrelacement qui les rend complémentaires et indissociables, et qui doit être entendu comme désir, en tant qu'il est cette structure de négativité immanente à toute perception qui se rapporte à elle-même et fait ainsi apparaître la chose et son sens. Le fait que Merleau-Ponty n'ait pas vu cette importance du désir comme réversibilité l'empêche de penser le passage de la perception au langage dans la chair elle-même.

La parole *signifie* non pas en vertu d'un système linguistique institué mais parce qu'elle se rapporte à elle-même, de même que je vois non pas parce que j'ai des yeux ou que je suis visible pour quelqu'un mais parce que mon regard, dans la vision, se réfléchit sur lui-même par phénomène de réversibilité, et que je fais ainsi partie du monde visible tout en m'en détachant car je peux le voir. Il en va donc de même pour la parole : la parole parlante qui correspond au logos sauvage présent dans la communication des corps, autrement dit le désir, se réfléchit sur elle-même par le langage institué, et entre les deux reste un écart où surgit la possibilité de signifier. Cette réflexivité est l'œuvre du désir en tant qu'investissement charnel par lequel le sujet se reflète dans cette qu'il investit et est lui-même objet pour un sujet qui l'investit. Ainsi, la réversibilité continue non seulement dans la parole même qui se réfléchie sur elle-même, mais aussi dans le rapport entre le visible et l'invisible, où l'idée est une négativité qui rend visible la

[225] *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Sigmund Freud, folio, essais, 1989

chose, la fait apparaître dans toute sa profondeur et sa généralité.[226] Le monde visible se conserve donc dans la parole et la parole est toujours déjà dans le monde visible.

Le mouvement de l'expression correspond donc bien à un « paradoxe »[227] de la sublimation qui métamorphose la perception et le langage, métamorphose qui pourtant les fait être. L'invisible n'est en effet que dans le visible et le visible tire sa profondeur de l'invisible. La profondeur est ce fond qui fait tenir les choses ensembles par différenciation, elle correspond à la chair même qui n'est pas une entité positive mais une négativité qui implique donc une certaine épaisseur qui apparaît sous différentes dimensions. La sublimation est donc l'apparaître d'une nouvelle dimension dans le sensible. Elle est donc le mouvement de l'expression qui fait apparaître un autre mode d'être de la chair. Il faut penser la sublimation comme une métamorphose qui est rendue possible par la structure désirante du corps dans lequel s'inscrit la possibilité d'expression. C'est le désir comme langage de la chair qui définit la généralité du corps comme chair et qui par conséquent opère également dans l'invisible par la sublimation des rapports charnels en tant qu'ils se réfléchissent sur eux-mêmes et comportent ainsi une généralité qui est déjà intelligibilité. Le désir n'est ni conservateur, ni destructeur mais s'élance indéfiniment dans un mouvement qui ne laisse pas ce qu'il touche indifférents. Il apporte plus qu'il ne reçoit. Il est bien en cela métamorphosant et porte sur toutes les manières d'apparaître de l'Être : sonore, tangible, visible, dicible.

4.3. Le désir comme anticipation de la raison.

Cependant on ne comprend toujours pas comment le désir, qui est certes expression dans le sensible et le rapport à autrui, devient langage. Et il semble que cette question reste en suspend jusqu'à la fin du *Visible et de l'invisible*[228]. Si le désir est expressif, pourquoi cette expression n'en reste-t-elle pas au stade du

[226] V.I p. 196
[227] V.I p. 187
[228] V.I p. 200 : « Il nous faudra suivre de plus près ce passage du monde muet au monde parlant. Nous ne voulons pour l'instant qu'indiquer qu'on ne peut parler ni de destruction ni de conservation du silence. »

rapport muet des corps entre eux ? Il faut s'interroger sur le lien entre la chair et le langage. Or ce qui caractérise le langage est le partage d'un monde commun, et donc la généralité de l'expérience. Mais ce partage d'un monde commun, qui suppose une invariance de la chose, et donc une universalité et une objectivité, un monde un, correspond à l'idéalité qui est l'attitude catégoriale correspondant à la raison, définie par les deux caractères que sont l'universalité et l'objectivité. Dès lors, s'interroger sur le langage est s'interroger sur la raison. Comment la généralité de la chair peut-elle se transformer, par sublimation, en universalité ? Comment le désir, comme logos sauvage, narcissisme charnel, qui désire l'incorporation totale des choses, peut-il anticiper la raison, qui exige objectivité et universalité et donc l'inverse d'un narcissisme ? C'est pourtant l'hypothèse d'Etienne Bimbenet dans *Nature et Humanité*, pour qui l'absoluité du désir charnel anticipe la raison dans son universalité et objectivité.

Le désir charnel est dévorant, recherche la possession absolue, l'incorporation totale, l'indivision des corps. Il cherche à se faire le dedans du dehors et le dehors du dedans, se faire siens les autres voyants et choses vues. Ce désir constitutif de tout sentir, exprime bien le « narcissisme fondamental de toute vision »[229] où le voyant se sent happé, captivé, regardé par les choses et les autres. Mais ce narcissisme n'a rien à voir avec un narcissisme subjectif où le monde ne serait que le reflet de moi-même. Le narcissisme fondamental de la chair n'est rien d'autre que la réversibilité du voyant et du visible, où le voyant est le visible et le visible condition du voyant, de sorte qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, d'où la généralité et intercorporéité de la Visibilité qui habite toute vision. Le narcissisme profond ou ontologique est donc la généralité du sentir, où il n'y a plus de moi à contempler, mais une intercorporéité de Narcisses[230], un corps général, qui ouvre la dimension de l'invisible, qui est celle de l'expression, inséparable du visible. Il correspond au désir charnel et absolu.

Le sens profond du narcissisme, qui est donc bien la généralité et l'anonymat du sentir et qui correspond au sens profond du désir, permettrait donc d'anticiper la raison dans ses deux caractéristiques. Il ne s'agit pas de rabattre l'universalité de l'idée charnelle sur la généralité charnelle, et d'oublier le mouvement qui les rejoint, mais de penser l'universalité de toute idée comme la

[229] V.I p. 181
[230] V.I p. 183

dimensionnalité de la chose perçue et donc la métamorphose de la généralité charnelle en universalité inscrite dans la structure même du corps et de la perception. Le désir charnel qui est désir d'être et de possession inconditionné avance dans son caractère dévorant le caractère absolu de la raison universelle. Le désir vise à tout englober : autrui et la chose. Et dans ce mouvement d'absolutisation de la chair, le désir se fait donc le mouvement par lequel le fait est inscrit dans un horizon qui l'excède et le soutient.[231] Le désir doit donc nécessairement, de par sa nature absolue et dynamique, dépasser le visible pour exprimer son horizon indéfini et illimité dans lequel le visible s'inscrit :

« Ce désir, qui voudrait posséder autrui ou le monde immédiatement et absolument, ne reste pas confiné en lui-même, sa violence vient résonner jusque dans la sphère proprement théorique de la perception et de la pensée. »[232]

Le désir est le premier langage, silencieux, de la chair, « ce logos sauvage qui anticipe le logos proféré »[233] qui correspond à la communication des corps, où les corps se font corporéité générale, visibilité, indivision de la chair que le désir atteint la dimension invisible de la chair qui n'est autre que le sens de la chose. La structure même du corps est une disposition à se sublimer, c'est-à-dire se dépasser sans détruire, sans quitter le sol du désir :

« Le désir se fait l'absoluité immanente, représentant la radicalisation ou l'infinitisation d'une négativité de part en part naturelle, il anticipe à partir de lui-même l'universalité comme l'objectivité du sentir. »[234]

Le désir charnel comme réversibilité ne peut s'arrêter au visible, au sensible. Sa destination est indéfinie, aveugle et inconditionnée. Il ne peut donc que se radicaliser dans l'expression où les mots renvoient l'absoluité désirée mais inaccomplie dans le sentir. C'est dans l'expression comme le mouvement même de sublimation que le désir s'accomplit au sens où il se fait le plus absolu et où il se réalise : l'idéalité exprime le monde « un »[235], objectif, partageable avec tous, dans une communauté de sujets parlants. Il accomplit la communication espérée

[231] *Nature et humanité* p. 302 : « Le désir est l'instance de fait qui excède le fait en direction d'un horizon rationnel. »
[232] Ibid.
[233] *Nature et humanité* p. 306
[234] Ibid.
[235] *Nature et humanité* p. 302 : « La raison, dans sa double prétention de dire « le » monde, objectivement et universellement, puise au plus profond, cad au plus archaïque, du désir humain. »

dans le sensible mais jamais accomplie. C'est donc dans le langage que le désir peut finalement réaliser cette union avec l'autre, cet accomplissement mutuel et réciproque.

Le monde de l'idéalité n'est cependant pas celui du désir au sens psychologique ni anthropologique où l'enfant se perçoit partout dans l'espace, tapisse le monde de ses significations. Ce n'est pas le monde du vécu mais le monde tel qu'il apparaît dans sa dimension invisible, comme condition de la visibilité, et ce par le mouvement de l'expression ancré dans la corporéité, qui est mouvement ontologique. La transformation de la généralité en universalité et objectivité suit donc un mouvement déjà à l'œuvre dans la communication sensible entre les corps, qui ne fait que se radicaliser. « L'origine » du langage n'en est donc pas une, l'origine est mythique, toujours déjà là, dans la corporéité humaine, dont le langage est désir. Le désir correspond au mystère de la chair, qui est ce par quoi il y a rapport, symbolisme : « comment et pourquoi y a-t-il Eros, c'est-à-dire rapport de quelque chose qui est à quelque chose qui *a à être*, écart »[236]. Le mystère plus profond de la chair réside donc dans le rapport d'expression qui est le mouvement du désir par lequel deux chairs viennent à être dans un même mouvement qui les rassemble comme faisant partie d'un même monde.

Le langage est donc une radicalisation du désir au sens où le langage assouvit le désir absolu d'incorporation par son pouvoir de réunir deux chairs dans un même monde et donc de les faire être dans une même chair, Être indivis retrouvé et exprimé par le langage. L'expression charnelle pourrait donc être ce par quoi le désir s'accomplit sans se détruire. Il nous reste maintenant à comprendre en quoi pourrait consister cet accomplissement.

4.4. Le désir et la création

Si le désir est sublimation alors le désir est un langage en lui-même créateur. La création serait peut-être ce qui désigne le mieux la sublimation et donc l'expression comme conservation et dépassement. Pour Freud, la

[236] Note inédite [341] (10) Avril 1960.

sublimation est en effet la déviation d'un désir vers d'autres objets que l'objet sexuel, vers notamment, les œuvres d'arts. La sublimation consiste en un investissement non sexuel. L'investissement devient ainsi social, culturel, artistique.

Nous avons dit que le désir comme sublimation n'est ni destructeur ni conservateur, mais métamorphosant, ce qui correspond donc à un changement de forme : l'expression est une autre dimension de la chair, elle la transfigure pour l'exprimer dans son invisible. L'expression a donc pour but d'exprimer la chair puisque celle-ci est son sol, son fonds d'où elle puise matière à expression. Toute expression n'accomplit cependant pas ce miracle ontologique dont elle est pourtant capable : rendre tangible, sonore, sensible l'idée dans le langage ou l'art. Quelle expression est donc plus apte à rendre présente la chair ?

Le langage ne doit pas correspondre, être adéquat, mais doit dire la chair et le dire est une monstration, le dire rend présent la chose. Or le dire exige création, puisque toute perception et expression sont déjà des déformations de ce qui est. Par conséquent, l'Être est ce qui exige de nous création pour pouvoir en faire l'expérience : « l'art et la philosophie ensemble sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du « spirituel » (de la « culture ») mais contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est ce qui exige de nous créations pour que nous en ayons l'expérience. »[237] L'art et la littérature transfigurent le style de la perception, qui est contact avec le monde, par une déformation cohérente. La littérature modifie ce qui est vu pour mieux le montrer, et cette modification passe souvent par des oblitérations, des silences. La littérature consiste ainsi à moins en dire, pour mieux en faire ressentir certains aspects.

Il faut donc que le langage soit « conquérant »[238] et « productif » pour qu'il dise la chair, autrement dit qu'il ne se satisfasse pas du logos institué mais

[237] Note de travail du V.I. p. 248

[238] PM p. 103 : « Ce qu'il y a de hasardeux dans la communication littéraire, ce qu'il y a d'ambigu et d'irréductible à la thèse dans toutes les grandes œuvres d'art n'est pas un défaut provisoire de la littérature, dont on pourrait espérer l'affranchir, c'est le prix qu'il faut payer pour avoir un langage conquérant, qui ne se borne pas à énoncer ce que nous savions déjà, mais nous introduise à des expériences étrangères, à des perspectives qui ne seront jamais les nôtres et nous défasse enfin de nos préjugés. Nous ne verrions jamais aucun paysage nouveau, si nous n'avions, avec nos yeux, le moyen de surprendre,

puise dans le logos sauvage pour créer d'autres significations, qui sont autant de manières de dire l'Être. Voir nécessite donc une création, non pas *ex nihilo* mais comme déformation que l'artiste, l'écrivain et le philosophe travaillent dans le but de faire rejaillir un sens qui n'était pas perçu. C'est le but énoncé dès le début du *Visible et de l'invisible*, où la philosophie doit pouvoir exprimer « les choses mêmes »[239], ce qui suppose donc de trouver des manières de dire qui ne correspondent pas à des catégories de pensée déjà construites mais d'en créer de nouvelles :

« En un sens, comme le dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. »[240]

Le langage créateur délivre un sens ouvert sur d'autres significations et non clos sur lui-même, autrement dit un langage qui naît du silence sensible qui ne se borne pas à reproduire ce qui est déjà là. Ce mouvement de dépassement correspond à l'expression du désir. En effet, le désir comme échappement, investissement, réversibilité est toujours un mouvement créateur, qui apporte plus qu'il n'a. Il est condition de l'apparaître, du soi et de l'autre. Il donne sens au perçu. Il est donc en lui-même créateur. La littérature par exemple est expression désirante au sens où elle est un langage charnel[241], c'est-à-dire un langage qui ne s'arrête pas à des significations closes et données mais crée de nouveaux sens qui épousent la profondeur et dimensionnalité de la chair. Le désir correspond à ce mouvement signifiant qui est irréductible au donné. Il est l'inverse d'un langage clos sur lui-même qui donne l'impression d'une signification en soi, tout comme le désir est le sentir qui se transcende. Le langage désirant est langage de la chair

---

d'interroger et de mettre en forme des configurations d'espace et de couleur jamais vues jusque-là. »

[239] V.I. p.18 : « Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, qu'elle veut conduire à l'expression. Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui, c'est précisément pour els faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science. »

[240] V.I. p.201

[241] Note [353] (2) : « L'invisible envers du visible. La littérature fait *voir* (Conrad). Comment, si ce n'est en donnant la chair du monde. Chair non au sens des couleurs mêmes, des formes mêmes, il n'y a que des mots ; mais chair, au sens de tissu, de la texture d'être. Le mot rouge n'est pas dénotation d'un *quale* rouge, - la phrase de Claudel sur la mer qui est rouge à force d'être bleue n'aurait alors aucun sens. La littérature est charnelle, érotisée. La pensée aussi. Ce qui pense en nous n'est pas l'esprit, c'est l'expérience offert à ... ouverte à ... parole. »

qui métamorphose le perçu, épouse le sens des choses et par conséquent se dépasse sans cesse, ne s'arrête jamais à une signification établie mais la transcende. La littérature comme la peinture *font voir* parce qu'elles ne s'arrêtent pas à une langage préconstitué et interrogent le sens de la vision. Par conséquent l'art est au plus près des choses qui ne reposent pas en elles-mêmes mais sont toujours par esquisses, inachevées, tendent indéfiniment vers d'autres sens. De ce fait, l'œuvre d'art, qui est une existence sensible sublimée[242], déformée par le style de l'artiste[243], peut à son tour susciter au lecteur ou voyant ce désir d'interroger la vision. L'art est donc un désir à l'œuvre qui, comme intentionnalité sans cesse relancée, ouverte et indéfinie, ne s'arrête à aucun sens achevé.

Finalement nous pouvons donc voir que la réalisation du désir réside dans l'existence sublimée du langage et de l'œuvre d'art où le voyant ne fait plus que se retourner sur lui-même par et en l'autre mais se réalise lui-même et l'autre dans une existence et un monde commun. Le langage est l'accomplissement du monde commun, de l'union entre deux sujets tant désirée. Seulement cette union se fait au-delà d'un être et d'un avoir, d'une projection et incorporation, puisque le sujet se réalise dans une existence sublimée, qui dépasse la particularité des rapports corporels tout en les conservant et ne les dépassant jamais. Le langage est charnel, mais il métamorphose ce qui apparaît comme « en soi », clos, achevé, et cette métamorphose est plus vraie puisque aucun sens n'est en lui-même achevé. Le désir comme sens de ce langage créateur et charnel est ainsi accompli par l'œuvre d'art qui ne dénature pas le sens des choses en le fixant dans des mots ou des images. Une œuvre, en tant qu'existence sublimée, n'est pas seulement l'œuvre du désir, elle est en elle-même un désir en train de se faire : l'œuvre d'art exprime en elle-même le travail du désir qui est déjà un travail de déformation de la perception dans le sentir, et en tant que déformation du perçu, l'œuvre d'art insuffle à son tour le désir d'interroger la vision. Ainsi, par l'œuvre d'art, le désir peut continuer de vivre dans la tension insatiable et indéfinie qui lui est propre. Par l'interprétation qu'elle suscite et de par sa nature charnelle, elle est en elle-même un désir à l'œuvre. Ainsi l'art est bien réalisation du désir qui n'implique paradoxalement pas sa destruction.

[242] PM p. 92
[243] PM p. 85

Conclusion

Nous avons pu définir quatre mouvements du désir : un mouvement d'échappement, d'investissement, de réversibilité, et de sublimation. Le désir existentiel correspond à l'intentionnalité corporelle qui est mouvement d'échappement du corps en tant qu'être sexué, qui constitue le mouvement de l'existence humaine. Le désir n'est donc pas une affection ni un sentiment mais un mouvement d'échappement qui ne supporte pas la stabilité d'un état. Le désir au sens psychologique approfondit les conditions de possibilité du sens existentiel en évaluant la structure désirante du corps et des rapports avec autrui dans leur singularité et leur histoire. Ce désir est la puissance d'investissement du schéma corporel, et exprime un mouvement de projection et introjection du corps qui ne fait pas que percevoir mais se met en l'autre et reçoit l'autre en lui, vivant ainsi en promiscuité avec les autres corps dans une réalité imaginaire et onirique qui est le rapport symbolique primordial. Ce désir mêle réel et imaginaire, et correspond finalement au symbolisme corporel dans lequel le corps se rapporte aux autres avant toute connaissance et pensée explicite. Il n'est ni pulsion, ni fantasme mais bien rapport perceptif de l'ordre de l'investissement et de l'inconscient corporel. Le désir psychologique est en continuité avec le désir ontologique et le prépare, non pas dans ses fondements, puisque l'ontologie suppose un abandon du sujet, mais dans sa structure d'investissement absolu qui est le mode d'être du corps général et libidinal. Le désir ontologique constitue ainsi le mode d'être de la chair, être de négativité qui se déploie dans un mouvement de réversibilité du voyant-vu, sentant-senti, réalisant l'indivision charnelle, qui radicalise l'empiètement et la promiscuité. Rapport primordial par lequel la chair est et apparaît, le désir ontologique est son sens le plus profond à partir duquel nous pouvons penser les autres formes de désir. Il est l'indéterminé par excellence et donc un désir absolu puisqu'il se rapporte à tout, et donc à rien. Il n'est donc pas un manque ni une recherche mais bien un *être* au sens verbal. Ce désir comme réversibilité charnelle ne se limite pas au corps visible mais continue d'opérer dans la sphère de

l'idéalité et du langage qui sont d'autres moments de l'apparaître de la chair. Le désir est alors sublimation et création, permettant la métamorphose du langage charnel en idéalité et du langage institué au langage conquérant, qui est l'expression du désir à l'œuvre. Comme échappement, investissement, réversibilité et sublimation, le désir n'est pas de l'ordre affectif, émotionnel ou sentimental qui supposent un « état » stable, ainsi qu'une séparation entre les corps, et entre un intérieur et un extérieur. Nous sommes ainsi arrivés à déterminer un sens plus profond du désir qui est ce par quoi il peut y avoir passage du dedans au dehors, différence entre le soi et l'autre, et non le résultat.

Le sens du désir que nous avons pu définir s'écarte donc de son sens commun comme recherche de plaisir, état de passivité et de soumission totale, ou encore comme instinct dépendant de besoins biologiques, mécanisme pulsionnel, ou fantasme et construction purement imaginaire, et enfin comme manque, en tant que le manque est ce qui vise une fin. Le désir prend son expression la plus profonde dans l'intentionnalité corporelle, puis charnelle, qui effectue dans l'œuvre de Merleau-Ponty une radicalisation du corps à la chair, de la phénoménologie à l'ontologie. Non seulement le désir est le sens de l'intentionnalité corporelle mais l'intentionnalité corporelle ne peut être comprise que comme désir. Si elle est nommée perception, elle reste étrangère au mouvement d'investissement qui caractérise pourtant toute relation à l'autre et donc toute ouverture à soi primordiale, où les corps ne sont pas séparés mais sont présents les uns dans les autres, se rencontrent, se heurtent. Le désir constitue donc l'ouverture primordiale à partir de laquelle il est possible de sentir, d'être soi, de parler, de signifier. Il trouve son expression dans la réversibilité charnelle, qui donne au désir une valeur ontologique permettant de comprendre son sens absolu : absoluité des rapports d'incorporation et d'être entre les chairs, et absoluité de son extension qui continue jusque dans le domaine de l'expression.

C'est ainsi dans le sens ontologique que nous pouvons voir une véritable pensée du désir, puisque les fondements de l'ontologie, qui empêchent toute séparation du sujet et de l'objet rendent nécessaire un rapport charnel qui soit non pas un rapport de connaissance ni de perception, mais un rapport où le sentant est investi dans le senti et le senti dans le sentant, et où les deux ne viennent à apparaître et donc à *être* que dans leur relation. C'est dans l'ontologie que Merleau-Ponty assume pleinement l'héritage de la psychanalyse qui lui a fournit

les figures de promiscuité, d'inconscient corporel, de symbolisme et d'empiètement intentionnel. Cette prise en charge des apports psychanalytiques permet de poser une primauté du désir comme intentionnalité primordiale par rapport au sentir qui devient mode du désir. Le désir est alors le pivot essentiel de l'ontologie de la chair puisqu'il est condition de l'apparaître et de l'identité d'une chair qui n'est elle-même que par et dans un rapport qui l'aliène et la restitue. La chair, être indivis, ne peut être pensée que dans un rapport d'investissement qu'est le désir : le sujet est sujet et objet, sentant et senti parce que, par l'investissement, il se porte en l'autre et devient lui-même en l'autre, qui lui-même n'est autre que par cet investissement. L'investissement implique donc un rapport non unilatéral mais passif-actif qui ne peut être que le désir. L'ontologie permet donc de radicaliser le désir psychologique en se débarrassant des notions de sujet et objet qui laissaient entendre une réalité en soi. Le mouvement de réversibilité imminente de la chair et l'être d'indivision dans lequel les chairs s'articulent sont donc le sol de possibilité pour une théorie du désir.

C'est pourquoi le désir constitue chez Merleau-Ponty un véritable problème puisqu'il est présent partout implicitement, et correspond pourtant à ce qu'il recherche, à savoir un rapport primordial irréductible à tout objectivisme. Merleau-Ponty n'a pas su prendre l'ampleur du désir tout en utilisant pourtant des figures corporelles qui lui correspondent. Un primat de la perception et de la vision l'empêchent de tirer profit de ce désir incarné qui ne fait que s'esquisser. Le désir est alors toujours raccroché à un psychologisme que Merleau-Ponty refuse. Or nous avons montré qu'une pensée du désir n'est efficace que si elle se débarrasse de ce qui aurait pu être pensé comme le propre du désir, c'est-à-dire la représentation, la conscience, le sujet et l'objet.

Le désir offre finalement un schéma d'un être qui le contraire d'un être en soi. Le schéma n'est pas moi-autrui ou moi-monde, mais désiré-désirant, être de négativité comme sol du rapport sentant-senti. Cette irréductibilité du désir à la causalité empêche de penser le désir comme affection, fantasme, pulsion, manque, et sentiment qui découlent de séparations de l'ordre d'une pensée réflexive. Le désir est justement en-deçà de ces catégories et les rend possible. Nous pouvons alors penser le désir sous le mode de l'événement, en tant qu'il est irréductible à toute causalité. Il surgit sans raison. Ni recherche, ni prévision, le désir primordial récuse toute stabilité et fixité. Le désir comme événement permet ainsi de penser

son ambiguïté : inexplicable, non-catégorisable, indéfini. Il se situe toujours à la limite de quelque chose, limite du corps naturel et métaphysique, ou corps empirique et corps ontologique, limite de soi-même et d'autrui, limite entre coïncidence et dépossession. Il est donc, comme tout événement, en devenir. Il semble alors qu'une ontologie de la chair ait pour sol ou corrélation une ontologie du désir entendu comme événement, et que l'être primordial qui est cet « il y a » est toujours nécessairement un rapport, devenir qui est désir. Dès lors nous pouvons confirmer notre hypothèse de départ selon laquelle le désir comme désir ontologique est ce rapport primordial à partir duquel il est possible de penser les termes de tout rapport. Il est ce à partir de quoi il est possible de poser un soi, un autre, une identité et différence, un lien entre les êtres, une communication et une expression.

Abréviations

PP : *Phénoménologie de la perception*
IP : *L'institution, la passivité*
V.I : *Le Visible et l'invisible*
PM : *La Prose du monde*