



HAL
open science

L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporéité expressive

José Duarte Penayo

► **To cite this version:**

José Duarte Penayo. L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporéité expressive. Philosophie. 2016. dumas-01428018

HAL Id: dumas-01428018

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428018v1>

Submitted on 6 Jan 2017

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.

José DUARTE PENAYO

**L'institution d'autrui chez
Merleau-Ponty
Vers une intercorporéité
expressive**

**UFR 10 – Philosophie
Mémoire de Master 2**

**Mention : Philosophie
Parcours : Philosophie contemporaine : expérience,
connaissance, création, interprétation**

**Responsable du Master « mention philosophie » :
Mr Philippe BÜTTGEN
Responsable de la Spécialité « Philosophie
contemporaine » : Mr Jocelyn BENOIST
Directeur du mémoire : Mr Guy-Felix DUPORTAIL**

Résumé

Le problème d'autrui est traité de façon singulière dans la philosophie de Merleau-Ponty. Au-delà de l'abandon des présupposés de *Phénoménologie de la perception* et de la mise en place d'une ontologie charnelle dans les travaux ultérieurs, la pensée du sens de l'autre exprime une continuité fondamentale : toujours revenir à un terrain préalable aux dualismes modernes et penser le sens d'une participabilité en deçà de l'harmonie et du conflit. Autrui n'est pas la « négation interne » d'un ego, ni la trace d'un au-delà, mais la perspective d'un monde à entrées multiples. Nous nous attacherons à montrer comment le philosophe français substitue la logique de l'institution à celle de la constitution, afin de penser l'intersubjectivité dans les termes d'une intercorporéité expressive.

Mots clés : Autrui - Intercorporéité - Institution

Resumen

El problema del otro tiene un tratamiento singular en la filosofía de Merleau-Ponty. Más allá del abandono de los presupuestos de *Fenomenología de la percepción* y de la puesta en obra de una ontología carnal en sus trabajos ulteriores, la reflexión sobre el sentido del otro expresa una continuidad fundamental: volver siempre a un terreno previo a los dualismos modernos y pensar el sentido de una participabilidad anterior a la armonía y el conflicto. El otro no es la « negación interna » de un ego, ni la huella de un más allá, sino la perspectiva de un mundo con múltiples entradas. Buscaremos mostrar como el filósofo francés sustituye la lógica de la constitución por una de la institución, afin de pensar la intersubjetividad en términos de una intercorporeidad expresiva.

Palabras claves: Otro - Intercorporeidad - Institución

Remerciements

Je tiens à remercier toute ma famille qui, par son appui inconditionnel, plein d'affection et de confiance, m'a encouragé à venir en France pour continuer mes études. Un énorme merci aussi à l'amour de ma vie, Alejandra, qui, dans les moments de doute, m'a apporté un grand soutien en s'intéressant à la progression de mon travail et en me prodiguant d'importants conseils. Enfin, je tiens à remercier mon directeur, Guy-Félix Duportail, non seulement pour sa gentillesse, sa disponibilité et ses conseils sur la thématique de ce mémoire, mais aussi pour ses inoubliables cours sur la phénoménologie et la psychanalyse.

Abréviations d'ouvrages de Merleau-Ponty:

PP: *Phénoménologie de la perception.*

PE: *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952.*

PM: *La prose du monde.*

S: *Signes.*

IP: *L'institution La passivité (Notes de cours au collège de France 1954-1955).*

VI: *Le visible et l'invisible.*

NAT: *La nature. Notes Cours du Collège de France.*

Sommaire

Remarques préliminaires en guise d'introduction.....	5
1. De l'inférence analogique au champ anonyme d'existence.....	11
1.1 L'inférence impossible d'autrui	13
1.2 Le corps propre et la réélaboration du sens de l'analogie.....	18
1.3 Le champ anonyme d'existence	25
2. Le intermonde social: entre la généralité du corps et le solipsisme vécu	34
2.1 La généralité du corps	36
2.2 La généralité du soi	43
2.3 Le monde social	48
4. L'institution d'autrui dans <i>La prose du monde</i>	55
4.1 L'inscription d'autrui dans mon champ	57
4.2 La processualité de l'autre	65
4. Le terrain commun de la chair du monde.....	76
4.1 Le miroir de la chair	78
4.2 L'intercorporéité	86
4.3 L'imminence des autres	96
5. Conclusions	104
Bibliographie.....	111
Textes cités de Merleau-Ponty	111
Autres textes cités	111
Texte consultés.....	113

Remarques préliminaires en guise d'introduction

Paul Valéry mentionne l'existence d'au moins trois notions différentes du corps. Le premier sens évoque le sentiment d'immédiateté de celui qui le vit. Il s'agit d'une évidence « inséparable de l'instant », moins somme des organes pris individuellement que halo vital qui nous traverse. Si chacun peut le nommer « mon corps », donnant à entendre par là un objet contingent et passible de possession, il n'est pas moins aussi le lieu d'une dépossession : « Nous en parlons à des tiers comme d'une chose qui nous appartient ; mais, pour nous, il n'est pas tout à fait une chose ; et il nous appartient un peu moins que nous ne lui appartenons... »¹ Rien de plus propre que sa peau, ses mouvements et ses gestes, et pourtant rien de plus impropre aussi, car, justement, nous lui appartenons plus qu'il ne nous appartient. Limite et force, entrave et incitation, source de l'action comme de l'obstacle, nous n'en avons connaissance par la vue que de « quelques parties mobiles qui peuvent se porter dans la région voyante de l'espace de ce Mon corps »². Inassimilable donc à l'esprit, mais aussi à la simple matière, il est une sensibilité « si mienne » qui pourtant ne cesse de se donner comme site d'une étrangeté fondamentale, voire comme « notre plus redoutable antagoniste »³. Ni objet reposant en soi-même, ni pur acte d'un dynamisme libre, « mon corps » véhicule tous mes rapports au monde, organise le spectacle perceptif et figure sa propre insertion dans un terrain d'appartenance.

¹ Valéry, Paul, *Œuvres I*, « Réflexions simples sur le corps », Pléiade, Gallimard, 1957, Paris, pp. 926-927.

² *Ibidem.*, p. 927.

³ *Idem.*

Le progrès de ces considérations fait déjà ressortir un excès dont l'assomption empêche une définition unique du sens du corps. Il y a de cette sorte un « second corps », intimement lié au premier et dont la caractéristique principale est d'être « celui que [...] voient les autres, et qui nous est plus ou moins offert par le miroir et les portraits »⁴. Ce qui, dans la première définition, a été posé comme la « substance » d'une présence, le sentir d'une vie jetée au monde, acquiert dès lors l'attribut d'une figuration et d'une surface visibles. Par notre corps, non seulement nous sommes en prise sur le monde, mais nous sommes l'occasion d'un regard, le motif d'un désir : « il est celui qui a une forme et que saisissent les arts ; celui sur lequel les étoffes, les parures, les armures s'ajustent »⁵. « Mon corps » est aussi « le corps pour autrui », c'est-à-dire ce qui, en nous insérant au monde, nous expose comme forme, geste et style. Par lui, nous accédons autant à l'apparaître des choses qu'à l'apparition de nous-mêmes dans l'horizon d'un monde.

C'est à partir de ces deux caractérisations que les opérations idéalisantes de l'esprit constituent la troisième définition du corps, qui « n'a d'unité que dans notre pensée, puisqu'on ne le connaît que pour l'avoir divisé et mis en pièces »⁶. C'est le corps objectivé de la science dans ses différents domaines : l'anatomie, science morphologique consacrée principalement aux structures macroscopiques du corps humain, l'histologie, discipline dédiée à l'étude des tissus, et la cytologie, qui a affaire aux structures cellulaires. Cette division du corps en différents champs d'étude, soustraite au domaine proprement perceptif, avec ses

⁴ *Ibidem.*, p. 928.

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibidem.*, p. 929.

rapports objectifs respectifs, est loin d'être le sens unique et premier de la corporéité. Au contraire, il est un produit culturel spécifique, circonscrit aux conditions exceptionnelles d'expérimentation et observation, de telle sorte que la possibilité de son élaboration dépend du fait même que le corps soit d'abord le véhicule d'une participation pratique au monde. Avant d'être un objet capturé par le régime discursif de la science, le corps indique le mouvement d'une vie, le lieu d'une expérience et le mode fondamental qu'a la subjectivité de se présenter aux autres.

Cependant, ces trois définitions épuisent-elles le sens d'être du corps ? Entre « mon corps » comme vécu des « instants », le « corps pour autrui » comme visibilité et le « corps objectif de la science » comme abstraction, n'y a-t-il pas une autre définition irréductible à ces trois notions ? C'est en ce sens que Valéry parle d'une sorte de « milieu inconcevable » où le corps ne peut être distingué « ni plus ni moins qu'un tourbillon ne se distingue du liquide en quoi il se forme »⁷. De manière mystérieuse, il affirme alors l'existence d'un « quatrième corps » comme « l'inconnaissable objet dont la connaissance résoudrait d'un seul coup tous ces problèmes, car ils l'impliquent »⁸. Irréductible au corps de la science, mais aussi au corps propre et à celui d'autrui, cette nouvelle dimension imposerait de penser l'articulation, le passage et l'intelligibilité des trois notions citées au préalable. En deçà de la délimitation du propre et de l'impropre, une généralité sensible est qualifiée de nécessaire pour penser le rapport entre des subjectivités incarnées. À partir de ces termes, qui sont ceux de Valéry, mais dont

⁷ *Ibidem.*, p. 930.

⁸ *Ibidem.*, p. 931.

on peut voir une grande proximité avec la pensée de Merleau-Ponty, nous nous proposerons d'explorer la façon dont ce dernier affronte le problème de l'intersubjectivité, tout en ayant comme axe fondamental le rôle qu'y joue le corps en tant qu'élément de notre insertion au monde. Ni « mon corps » comme vécu intime, ni le corps de l'autre comme forme visible ne peuvent être simplement conçus comme éléments d'une juxtaposition ou d'un rapport frontal d'exclusion réciproque. Ils s'inscrivent plutôt dans une dynamique d'incarnation au sein de ce mystérieux « quatrième corps », nommé dans la pensée tardive de Merleau-Ponty comme « chair du monde », et dont la portée fondamentale est d'avoir une membrure intrinsèquement intersubjective⁹. En ce sens, ce n'est jamais la constitution de l'autre, sa justification dans un ordre de raisons qui fonderait, pour l'auteur de *Phénoménologie de la perception*, l'accès à un monde commun. Au contraire, c'est la structure du monde qui doit d'emblée être pensée comme le lieu où une pluralité d'autres vies est possible.

Le mouvement de pensée de Merleau-Ponty consacre tous ses efforts à montrer la complicité théorique des fausses alternatives qui font oublier l'épaisseur sensible d'où tout provient, non pas au sens d'une couche virginale identique à elle-même, mais en tant que profondeur des virtualités remplie d'écarts, d'ambiguïtés et de lacunes. Ainsi, tant que nous pensons la coexistence à partir d'une polarité quelconque¹⁰ (moi-autrui, sujet-objet, corps-esprit, en soi-pour soi), la contradiction et le paradoxe seront les seules voies d'accès au

⁹ Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, chapitre « La membrure de l'intersubjectivité », Millon, 2001, Paris.

¹⁰ C'est le problème de *Phénoménologie de la perception* : « Les problèmes posés dans Ph.P. ** sont insolubles parce que j'y pars de la distinction “conscience” – “objet” — », Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 2015, Paris, p. 250.

phénomène intersubjectif. En revanche, pour Merleau-Ponty, le problème d'autrui contient dans son énonciation même les présupposés ontologiques de la modernité, et signale par conséquent la nécessité d'un remaniement de ses composantes. Les paradoxes qu'entraîne la prétention de constituer, par des actes de conscience, la vie des autres – le corps là-bas qui n'est pas moi, le moi qui se trouve n'être pas le seul corps – sont tous tributaires d'un dualisme rigide où l'évidence est du côté des représentations de la conscience et l'incertitude du côté des choses de la réalité extérieure. Une fois établie l'immanence de la conscience comme le lieu de constitution et de fondation ultime du sens de l'être ; une fois posé le partage substantiel entre l'intériorité comme lieu du clair et du distinct, et l'extériorité comme lieu de l'obscur et du confus, la figure d'autrui semble condamnée soit à l'exil d'un au-delà de l'être, soit au scandale d'une aberration logique qui déstabilise les présupposés de l'ontologie cartésienne.

Puisque le sens de l'altérité des autres n'est jamais un problème prioritairement logique, répondant aux exigences du principe d'identité et de non-contradiction, mais un fait indiscutable dont il faut partir, il s'agira pour Merleau-Ponty de penser d'abord le « milieu louche »¹¹ en deçà des grands partages théoriques. Antérieurement à la tension dialectique moi-autrui, il y a le foisonnement vertical de l'Être brut et sauvage, le champ a-subjectif où se concrétisent différentes modalités, différents styles et différentes façons de polariser le monde. Une surface préalable d'inscription capable d'accueillir non seulement un autre regard que le mien, mais d'infinies perspectives sur un unique terrain d'appartenance. C'est à partir de ce fil conducteur que nous tenterons une

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Gallimard, 2012, Paris, p. 192.

lecture de la position merleau-pontienne du problème d'autrui, tout en cherchant à restituer les différentes figures qui ont assumé ces exigences. Si de *Phénoménologie de la perception* jusqu'aux dernières « Notes de travail » du *Visible et l'invisible*, il y a des déplacements, ruptures et changements d'orientation, il y a aussi, à notre avis, des éléments qui font penser à une continuité fondamentale, notamment dans le geste qui propose de revenir toujours à un champ d'appartenance afin de penser le lien entre une pluralité de sujets. Nous nous proposerons ainsi d'explorer la manière dont cette dimension commune a été traitée dans les différents moments du parcours philosophique de Merleau-Ponty, en ayant toujours comme guide sa position de penser le sens d'autrui comme inscrit dans le monde et non pas comme une simple négation interne de ma subjectivité, ni encore moins comme la simple trace d'un au-delà. Contre toute théologie ou tout agnosticisme qui ferait d'autrui le signe d'un phénomène transmondain, Merleau-Ponty cherche à faire valoir le caractère indépassable de notre mondanité comme unique voie pour penser la vie en commun.

1. De l'inférence analogique au champ anonyme d'existence

L'expérience des autres a ses conditions d'émergence dans les coordonnées fondamentales de la philosophie moderne. En tant qu'objet de réflexion philosophique de plein droit, il « [...] n'existe sous forme manifeste que depuis cent ans »¹², affirme Merleau-Ponty au début de l'un de ses cours tenus à la Sorbonne à propos de la psychologie de l'enfant. D'une part, cet objet reste inconcevable dans le cadre de la philosophie traditionnelle, où les autres ne se définissent que comme des espèces participant à un même genre : l'Humanité, essence indubitable nous contenant tous comme semblables¹³. D'autre part, même dans l'horizon de la discursivité moderne, pour un « empirisme absolu » où le moi n'est qu'une série d'états psychologiques, autrui ne peut être supposé que comme une « série psychologique distincte de la mienne et inaccessible »¹⁴. À

¹² « Il n'y a pas de problème d'autrui pour certaines philosophies », Merleau-Ponty, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001, Paris, p. 539.

¹³ Sur ce point : « L'être que je suis est caractérisé par l'humanité, qui est conçue comme une nature, une essence. Or, en tant qu'essence, l'humanité appelle par principe une pluralité d'exemplaires : l'individu n'étant que la réalisation effective d'un genre, il est originellement en relation avec d'autres individus du même genre », Barbaras, Renaud, *Autrui*, Quintette, 2003, Paris pp. 6-7. Aussi, dans le même sens : « Pour la philosophie classique de Platon à Descartes, le plan de l'existence effective et le plan de l'essence, de sa signification intelligible sont séparés. Dans cette perspective mon être, mon existence individuelle dépende de ma nature, de mon essence, qui est l'humanité. L'humanité en tant qu'essence requiert, afin de passer à l'existence, de devenir réelle dans une pluralité d'êtres : l'existence individuelle n'est ainsi que la réalisation effective de l'espèce, de sorte que l'individu est originellement en relation avec les autres individus de la même espèce. Le problème de la singularité de l'individu ne se pose pas et la philosophie n'entreprend donc pas d'en rendre compte », Dastur, Françoise, ARTE-FILOSOFIA : « Autrui dans la philosophie contemporaine », 2006, St Pons, pp. 2-3.

¹⁴ PE., p. 539.

l'inverse, quoique solidaires à l'encadrement de cette dernière position, les philosophies purement réflexives posent toujours comme fondement de leurs opérations un « sujet absolument actif », sans extériorité, et par conséquent inassimilable « à un individu dans une situation locale et temporelle ». ¹⁵ Dans ce contexte, une expérience de l'autre, comme relevant d'un moi doté d'extériorité, habitant le monde, visible et localisable, « est purement et simplement dépourvu[e] de sens. Je pense que l'autre est pour soi ce que je suis pour moi ». ¹⁶ Ainsi, de toute manière, il n'y a pas de problème lié à autrui tant que mon individualité se réduit à l'actualisation d'un genre, à la série d'états psychologiques ou à l'activité d'une conscience désincarnée. En revanche, la question commence à se poser, et l'interrogation devient nécessaire, à partir du moment où une philosophie essaie de conjuguer l'aspect actif de la conscience avec le fait de son incarnation : « Il y a problème d'autrui quand je ne me réduis pas à une série d'expériences psychologiques et quand cependant je ne puis pas m'attribuer la qualité d'un sujet éternel et unique ; on peut alors admettre ce singulier rapport entre un esprit et cet appareil corporel qui le porte » ¹⁷. Pour Merleau-Ponty, c'est la phénoménologie de Husserl ¹⁸ qui tente pour la première fois une pleine assomption du problème et ouvre par là tout un continent de la

¹⁵ *Ibidem.*, p. 539.

¹⁶ *Ibidem.*, pp. 539-540.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 540.

¹⁸ «Pour Husserl [...] on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'*alter ego* est un paradoxe. Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, et non pas et l'autre pour Dieu, il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur, et qu'il y ait, outre la perspective du Pour soi, -ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même, -une perspective du Pour Autrui, -ma vue sur Autrui et la vue d'Autrui sur moi», Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2014, Paris, p. 12.

pensée, dont l'une des conséquences sera une reformulation de la phénoménalité elle-même. Avant d'aborder la question et de mesurer les distances que prend le philosophe français par rapport à cette première tentative, nous allons d'abord nous arrêter à une position préalable, celle de l'inférence de l'autre *via* un raisonnement analogique, car la portée « intuitive » et « naturelle » de cet argument nous semble un point de départ incontournable afin d'évaluer des développements ultérieurs.

1.1 L'inférence impossible d'autrui

Sous l'emprise d'un dualisme rigide où l'évidence est du côté des représentations de la conscience et l'incertitude du côté des choses de la réalité extérieure, la possibilité de fonder l'existence des autres se pose comme une tâche pour le moins contradictoire. La figure d'autrui semble impossible dans une stricte séparation de l'âme et du corps et son corrélat ontologique : le partage substantiel entre l'intériorité (lieu du clair et du distinct) et l'extériorité (lieu de l'obscur et du confus). Alors qu'autrui n'est pas assimilable à mon âme et que son corps n'est pas non plus assimilable aux choses en général, il est pour la pensée objective un « véritable scandale »¹⁹ : une monstruosité qui brouille la répartition

¹⁹ « L'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective. Si les événements du monde sont, selon le mot de Bachelier, un entrelacement de propriétés générales et se trouvent à l'intersection de relations fonctionnelles qui permettent, en principe, d'en achever l'analyse, et si le corps est en vérité une province du monde, s'il est cet objet dont me parle le biologiste, cette conjonction de processus dont je trouve la description dans les planches d'anatomie, alors mon expérience ne saurait être rien d'autre que le tête-à-tête d'une conscience nue et du système de corrélations objectives qu'elle pense ». *Ibidem.*, p. 406.

moderne, l'occasion d'un appel à l'assurance divine pour sauver le fait que je ne vois « que des chapeaux et des manteaux qui pourraient aussi bien recouvrir des poupées qui ne se remuent que par ressorts »²⁰. Descartes a pourtant bien entrevu le problème en essayant de rendre compte de l'union, pour lui toujours mystérieuse, de l'âme et du corps. Dans la « Sixième méditation métaphysique »²¹ ainsi que dans de nombreuses lettres à ses interlocuteurs, il a essayé de faire face à quelque chose comme une pesanteur de l'âme, une « extension d'autre type », et comme ses commentateurs les plus audacieux l'ont signalé, on peut déjà y trouver l'ouverture de ce troisième genre d'être, ni pur esprit ni pur fragment de matière, qui sera par la suite exploité par la phénoménologie. Cependant, comme le rappelle un texte précoce de Merleau-Ponty, ces affirmations ne sont jamais établies dans le même registre que celui qui guide la tâche de ses réflexions : « Descartes ne soutient donc nulle part qu'on puisse penser l'union. Il n'y a rien à dire. Les notions qu'il introduit à ce propos sont mythiques au sens platonicien du mot : destinées à rappeler à l'auditeur que l'analyse philosophique n'épuise pas l'expérience »²². Plus que parvenir à fonder une totalité vivante composée d'âme et de corps, pour l'auteur du *Discours de la méthode*, on n'a accès à ce fait que par les voies de l'« usage de la vie » et des « conversations ordinaires »²³. Ou, ce qui revient au même : si quelque chose comme une âme incarnée peut exister au sein de la *res extensa*, sa justification ne peut jamais être totalement de l'ordre de

²⁰ Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, Gallimard, 2011, Paris, p.89.

²¹ *Ibidem.*, p.176-213.

²² Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 2014, Paris, p.15.

²³ *Idem.*

l'évidence, mais uniquement de la presomptivité. Comme le dit Malebranche :
« Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées, et
comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les
connaissions par conscience. Nous *conjecturons* que les âmes des autres hommes
sont de même espèce que la nôtre. »²⁴

Dans ce contexte, l'existence des autres demeure toujours de l'ordre d'une
conjecture, et la possibilité de sa validation exige un raisonnement de type
analogique. Ceci consiste à rendre compte d'une ressemblance objective du corps
d'autrui avec le mien, et, de là, inférer une âme dans son corps de la même
manière que le mien en porte une. Reformulant ces notions en « psychisme »,
« intéroceptivité » et « cénesthésie », la psychologie naissante va, par le biais de
cette démarche de déchiffrement, penser l'expérience d'autrui. Merleau-Ponty le
résume en ces termes :

« Le problème de l'expérience d'autrui se pose pour ainsi dire dans un système à quatre
termes : il y a moi, mon "psychisme", – l'image que je me fais de mon corps par le
moyen de toucher, ou de la cénesthésie, que nous appellerons, pour faire bref, l'image
intéroceptive de mon propre corps. – il y a un troisième terme, qui est le corps d'autrui tel
que je le vois, et que nous appellerons corps visuel, et enfin, un quatrième terme
hypothétique, qu'il s'agit justement pour moi de reconstituer, de deviner, qui est le
"psychisme" d'autrui, le sentiment qu'autrui a de sa propre existence, tel que je peux le
supposer, l'imaginer à travers les apparences qu'autrui m'offre par son corps visuel. »²⁵

Si, de ce point de vue, j'ai un accès immédiat tant à mon psychisme qu'à
mon corps (par le moyen de la cénesthésie), s'agissant de l'autre, je n'ai en face

²⁴ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre III, II^e partie, chap. VII., Pléiade
Gallimard, 1979, p. 353 [nous accentuons].

²⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours (1935-1951)*, « Les relations avec autrui chez
l'enfant » Verdier, 1997, Paris, p. 173.

de moi que son corps en tant que fragment de matière dans l'espace extérieur. À ces trois éléments doit s'ajouter alors le caractère présomptif du corps d'autrui comme doté d'une âme. C'est ici qu'intervient le quatrième terme du système du raisonnement analogique, celui d'une hypothèse dans le but d'opérer un transfert de ma propre articulation corps-âme à celui qui me ressemble. Point par point, nous coïncidons en ce qui concerne nos corps, et seulement alors, étant donné que je suis lié intrinsèquement à une âme, il en sera forcément de même pour le corps de l'autre. D'une part, je coïncide avec moi-même avec une certitude d'ordre apodictique, d'autre part, autrui ne se présente à moi que comme un ensemble de matière, de paroles et de mouvements que pourtant, à condition d'une attention adéquate et une comparaison méthodique, j'assimilerai avec ma vie. Par un raisonnement analogique, je suis censé pouvoir parvenir à un jugement qui lui donne une existence, bien que l'accès au vécu de l'autre me reste interdit. Je *vois* des chapeaux et des manteaux, je *juge* que c'est autrui, et cela par une opération analogisante de mon esprit. Or, la résolution de l'existence d'autrui par ce type de procédure, sorte de « voyant-vu »²⁶ au niveau exclusif de l'esprit, soulève au moins deux objections de fait, et une de principe²⁷. Tout d'abord, ce schème de reconnaissance moyennant un raisonnement se trouve récusé par la psychogenèse de l'enfant. Très précocement, celui-ci reconnaît la portée expressive de ses semblables, sans être en mesure d'opérer une comparaison point par point du

²⁶ Cf., De Saint Aubert, Emmanuel, *Le scénario cartésien*, chapitre « Le chiasme de deux destinées », Vrin, 2005, Paris, pp.159-184.

²⁷ Nous suivons ici l'énumération faite par Renaud Barbaras dans le premier chapitre de son livre *Autrui*, op.cit., pp. 7-9.

corps de l'autre avec le sien²⁸ : « il est vrai qu'il peut se tromper sur la signification des expressions perçues, mais il est certain qu'il perçoit des expressions humaines »²⁹. En outre, l'image objective du corps propre n'est pas innée pour l'enfant, mais le résultat d'un processus de développement acquis, cependant il arrive à reconnaître l'autre sans avoir encore conscience de l'image de son propre corps, et par là tombent aussi les termes mêmes d'une comparaison possible. La seconde objection de fait au raisonnement par analogie va encore plus loin, elle porte sur l'hétérogénéité de l'ordre de l'appréhension de mon propre corps et du corps de l'autre : « si ma perception du corps de l'autre est essentiellement visuelle, la perception de mon corps est très lacunaire sur le plan de la vision : elle se caractérise par le fait que je ne peux "en faire le tour" »³⁰. Il ne peut y avoir une stricte comparaison des informations visuelles que m'offre le corps d'autrui avec la cénesthésie qui me donne une immédiateté sans détour de mon être corporel, une incommensurabilité de l'ordre de la raison empêchant d'opérer ce saut de l'un à l'autre. Enfin, il reste une objection non pas de fait, mais de principe, une impossibilité de droit concernant le raisonnement analogique. À condition de nous maintenir dans les présupposés d'un strict partage entre l'intériorité de la conscience et l'extériorité des objets, même une

²⁸ Merleau-Ponty le résume en un passage éclairant de *Phénoménologie de la perception* : « Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes. C'est que sa propre bouche et ses dents, telles qu'il les sent de l'intérieur, sont d'emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, telle qu'il la voit du dehors, est d'emblée pour lui capable de mes intentions. La "morsure" a immédiatement pour lui une signification intersubjective », PP., p. 409.

²⁹ Barbaras, Renaud, *Autrui*, op.cit., p.7.

³⁰ *Ibidem.*, p.8.

fois réunies toutes les conditions nécessaires pour une comparaison point par point entre mon corps et le corps de l'autre, on n'aura jamais affaire à autre chose qu'à la présence présomptive de *ma* conscience *dans* un corps étranger. C'est-à-dire une pure et simple projection de moi-même dans autrui, mais jamais la transcendance de celui-ci dans toute sa portée. C'est en ce sens que le raisonnement par analogie « suppose finalement ce qu'il prétend fonder, car on ne peut inférer une autre conscience à partir d'un corps que si ce corps se donne d'emblée comme corps d'autrui »³¹. On se trouve alors devant l'impuissance de la conscience à sortir par elle-même de l'objection solipsiste, et statuer par là de manière incontestable le bien-fondé d'une vie que partage mon monde. Du moins en ce qui concerne son versant thétique, la conscience reste exilée des autres, et tel que nous le verrons par la suite, c'est seulement en allant vers un degré plus profond de l'ego constituant qu'on trouvera les principes d'un cheminement vers la reconnaissance d'autrui³².

1.2 Le corps propre et la réélaboration du sens de l'analogie

Si la reconnaissance de l'autre ne peut avoir son point de départ dans un raisonnement analogique, car il présuppose le sens qu'il est censé justifier, peut-

³¹ *Idem.*

³² Cf. PP., chapitre « La spatialité du corps propre et la motricité ». Il est intéressant de remarquer que pour Merleau-Ponty, la reconnaissance de l'autre par le moyen d'un raisonnement non seulement est une erreur théorique, mais comporte un aspect existentiel d'ordre pathologique. La prise en compte des faits de la psychologie expérimentale de son temps lui permettent de montrer que le recours à des actes explicites et des « mouvements préparatoires » afin d'agir dans le monde sont typiques des cas de maladie psychiques.

être faudrait-il emprunter une autre voie, telle que celle du désir et ses aspirations dans une dialectique de la reconnaissance. Si tel est le chemin ouvert par la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, et poursuivi en quelques aspects par la théorie du regard sartrien, une autre voie – celle qui nous intéresse ici – est l'approche husserlienne de la constitution d'autrui, notamment pour l'importance qu'elle porte à la position de Merleau-Ponty.

Dans la perspective phénoménologique, du moins dans son versant plus cartésien, le monde a un caractère relatif par rapport à la source de tout sens : la conscience d'un ego transcendantal. On ne comprend pas par là une constitution réelle du monde, mais une appartenance intentionnelle de celui-ci aux actes de l'instance constituante. En ce sens, l'ouverture d'une dimension de sens présuppose une réduction phénoménologique, par laquelle on cesse de voir le monde dans son aspect quotidien, pour le voir de manière réflexive comme composante intentionnelle de la conscience. Cette opération, on le sait, est rendue possible par le truchement de l'épochè, c'est-à-dire de la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle qui postule de manière spontanée l'être en soi du monde, pour concevoir son caractère absolu comme relatif aux actes de donation de sens de la conscience. Ainsi, nous explique Husserl dans le §31 des *Ideen I*³³, accomplir l'épochè, ce n'est pas simplement un acte fictionnel, uniquement de l'imagination, où l'on transformerait le perçu en imaginaire ; cela consiste plutôt à transformer le perçu en apparaissant, à transformer l'étant en un apparaissant doué de sens. Or, il y a un étant dont le sens d'être suppose une impasse à la tâche constitutive, car il ne se laisse pas simplement réduire à quelque chose de

³³ Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, Paris, pp. 96-101.

constitué, mais réclame pour soi une portée intrinsèquement constituante. On peut s'apercevoir que le problème d'autrui, dans ce contexte, est complètement subordonné au but d'une justification de l'objectivité du monde en tant que tel, sans laquelle on tomberait toujours dans l'objection solipsiste d'une conscience incapable de rendre compte de l'expérience offerte à plusieurs pôles égologiques. La figure d'autrui porte alors un rôle médiateur vers la conquête d'une intersubjectivité transcendantale dont le corrélat pourrait être un monde objectif.

En ce sens, dans la démarche husserlienne des *Méditations cartésiennes*, le problème d'autrui se présente comme devant répondre à une double exigence, propre à toute phénoménologie : 1) descriptive (constituer l'autre comme *autre*), et 2) constitutive (constituer l'autre en *moi*)³⁴. Si l'injonction descriptive de toute phénoménologie qui se prétend comme telle suppose une assomption de ce qu'implique une autre conscience, il n'en reste pas moins que cette description ne doit pas mettre en question l'autre injonction fondamentale de la phénoménologie, à savoir sa portée constituante. Autrui doit alors être constitué par la conscience, mais de telle sorte que son sens d'être excède l'immanence du pôle égologique qui le constitue. Afin de rendre possible ce but, déjà dans le terrain conquis de la transcendantalité, Husserl opère une seconde réduction, dont le résultat vise à une épuration du champ égologique, moyennant une abstraction méthodologique par laquelle on détache tout ce qui du monde déjà réduit se donne comme étranger à

³⁴ Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, Paris, p.235.

moi. De cette façon, on obtient une « sphère d'appartenance » d'où l'on tentera d'aller vers ce qui n'est pas moi³⁵.

Sans ce questionnement philosophique qui fait ressortir le sens du propre par rapport à l'impropre, il n'y aurait que des hommes réels, ayant toute sorte de rapports entre eux, mais pas autrui à proprement parler. Comme le signale Paul Ricoeur : « dans l'attitude naturelle, il y a des hommes qui communiquent entre eux ; ces hommes sont tous également réels ; mais aucun n'est moi [...] il n'y a ni moi ni autrui ; il y a des hommes réels »³⁶. C'est par rapport à ce moment « réaliste » de l'attitude naturelle où il n'y a encore ni moi ni autrui, sinon seulement des hommes réels, que nous allons orienter notre problématique de l'expérience d'autrui ; orientation qui cherchera à problématiser le détachement du monde qui présuppose la réduction de la réalité des hommes à une unité de sens constituée par un pôle subjectif. Mais avant d'élaborer une réflexion de ce type, nous allons d'abord traiter quelques éléments de la constitution d'autrui par Husserl, notamment sa critique du raisonnement inférentiel comme modalité d'accès à l'autre.

Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, la figure d'autrui commence à assumer un rôle problématique dès qu'on s'aperçoit que son sens n'est pas réductible à l'immanence de la conscience ni à un étant quelconque

³⁵ « Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi ego, c'est mon être concret en qualité de "monade", puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre. Cette sphère embrasse l'intentionnalité visant "les autres" au même titre que toute intentionnalité. Cependant, pour des raisons de méthode, nous commençons par éliminer du champ de nos recherches l'œuvre synthétique de cette intentionnalité (la réalité des autres pour moi) » Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, 2014, Paris, pp. 154-155.

³⁶ Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 239.

du monde extérieur. Le propre d'autrui en tant que pôle constituant serait ainsi de porter une part de non-présentabilité radicale, une absence qui, à la différence des autres objets, ne se laisse pas réduire par les perceptions successives. Bien qu'autrui se donne comme possibilité d'être perçu par un corps qui paraît dans le champ phénoménal, le propre de ce corps serait de se distinguer de tous les autres par le fait de porter en son sein une intériorité inassimilable à des qualités physiques³⁷.

Dans la dynamique de toute perception se conjuguent alors, pour la phénoménologie de Husserl, une *présentation* qui donne l'objet en « chair et en os » et une *apprésentation* qui l'accompagne de manière intrinsèque en ce qu'elle implique une non-présence pourtant toujours réalisable dans un horizon intuitif : dans l'exemple cher à Husserl, la face vue du cube apprésente les faces cachées dans une unité de sens présomptive. Face à cela, le propre de la perception d'autrui serait l'impossibilité d'un remplissement intuitif de ce que son corps seulement apprésente, à savoir le sens intime d'une conscience résidant dans le corps apparaissant de l'autre. Cela n'empêche que, pour Husserl, un remplissement reste toujours possible, mais non pas par l'intermédiaire d'une présentation de son être, sinon à partir d'une *présentification* : l'imagination empathique qui nous permettrait une transposition médiate dans le lieu de l'autre.

Si le propre de la perception est de nous mettre en face d'une présence immédiate, ce que nous venons de décrire peut nous conduire à poser la thèse que

³⁷ « Autrui paraît : sa transcendance ne saurait donc correspondre à la présence de fait d'un transcendant. Mais il paraît de telle sorte qu'il ne se donne pas lui-même en ce paraître, qu'il demeure transcendant à sa donation, ou plutôt se donne comme cette transcendance même. » Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, 2001, Paris., p. 44.

l'on n'a pas à proprement parler de perception d'autrui, mais seulement une *présentification* indirecte. Autrement dit, à la perception d'autrui serait nécessaire la collaboration d'autres types d'actes afin d'en délivrer le véritable sens (à savoir l'imagination). Quoique cela puisse sembler juste, par le fait que chez Husserl, il y a une impossibilité de principe quant à l'accès immédiat au sens de l'alter ego, il faut néanmoins prendre en compte le souci de Husserl de ne pas confondre le sens de l'*apprésentation analogique* de l'autre avec le *raisonnement par analogie* dont nous avons parlé préalablement. La donation perceptuelle de l'autre ne se rapporte pas à une synthèse active de la conscience, où après la perception de l'aspect physique de l'autre (de son *Körper*) viendrait s'ajouter par l'œuvre d'un raisonnement son caractère de corps animé (*Leib*). Bien que l'autre ne puisse paraître d'abord que comme *Körper* dans la sphère du propre, la reconnaissance de son caractère vivant (*Leib*) ne sera plus l'œuvre d'un jugement quelconque. Le devenir chair du corps de l'autre doit en réalité être rapporté « [...] au plan des "génèses passives", comme quand nous comprenons une réalité nouvelle par analogie avec une réalité déjà connue et sur la base d'une expérience première qui fournit une sorte d'*Urstiftung*, de fondation originaire »³⁸. De la même manière qu'on n'a jamais à reconstituer par la voie d'un raisonnement le sens d'être d'un objet déjà connu, mais qu'au moment de le retrouver, on a une prise immédiate sur lui, « le corps d'autrui qui se présente dans ma sphère propre est aussitôt saisi selon le sens accordé à mon propre corps, à savoir comme corps vivant »³⁹.

³⁸ Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 248.

³⁹ Barbaras, Renaud, *Autrui*, op.cit., p.17.

Avec Husserl, on apprend un sens plus profond de la transposition analogique, se profilant par là le terrain propre de Merleau-Ponty quant au véritable sujet d'une perception. Ainsi, la teneur de l'analogie change d'orientation quand on assume un horizon d'incarnation de la conscience, condition indispensable pour penser une transposition de sens immédiate sous régime de synthèses passives. Bien que le corps ne soit jamais posé comme l'agent véritable de la reconnaissance de l'autre, il est déjà décrit comme ayant un sens irréductible à sa dimension simplement objective :

« La donation d'autrui est donc une perception plutôt qu'une connaissance : aucun acte intellectuel ne se surajoute à la perception de son corps, mais celui-ci paraît habité par une conscience parce que, à la faveur de cet accouplement originaire, l'*ego* transpose son existence d'*ego*, transgresse sa sphère propre, présente une absence en s'absentant de lui-même [...]. S'il est vrai qu'il ne s'agit pas ici d'un raisonnement par analogie, il ne faut pas en conclure pour autant que cette appréhension soit douée d'une validité immédiate. »⁴⁰

En effet, dans cette perspective, on peut dire que si, d'une part, la perception est ce qui nous donne l'existence d'autrui, et ce, d'elle-même et sans que soit nécessaire la collaboration de n'importe quel autre type d'acte ou faculté ; d'autre part, cette donation d'autrui ne délivre pas à elle seule une validité immédiate, elle exige plutôt une confirmation progressive de la propre absence d'autrui, de son aspect transgressif par rapport à la sphère du propre. Ce que l'accouplement originaire (*Paarung*) donne n'est pas autrui lui-même, mais seulement la reconnaissance d'un corps vivant, en somme un type particulier de visée intentionnelle qu'il s'agira de remplir ou non par le cours successif des conduites concordantes. En ce sens, Husserl ne met jamais en cause la portée

⁴⁰ *Idem.*

constitutive de la conscience et ses actes explicites, il cherche plutôt à la conjuguer avec un mode d'intentionnalité plus profonde et toujours en voie d'explicitation.

1.3 Le champ anonyme d'existence

À la fin du chapitre « Autrui et le monde humain » de *Phénoménologie de la perception*, dans une note de bas de page, Merleau-Ponty résume deux tendances qui traversent la pensée de Husserl. D'une part, notamment dans sa dernière philosophie, il y a un pari théorique de revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*), mais, d'autre part, ce retour doit toujours être replacé dans le « flux transcendantal d'une constitution universelle »⁴¹. Or, selon le philosophe français : « c'est de deux choses l'une : ou bien la constitution rend le monde transparent, et on ne voit pas alors pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité »⁴². Dans ce « quelque chose à retenir » du monde se trouve le point d'accord, mais aussi de distance qui lie Merleau-Ponty à toute démarche phénoménologique. La réflexion n'implique pas pour lui le fait de revenir à une conscience pure, résidu d'un hypothétique anéantissement du monde, mais le jaillissement d'une attache inébranlable à l'être : « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction

⁴¹ PP., 423.

⁴² *Idem.*

complète. »⁴³ Cette incomplétude n'est pas le signe d'un échec, la résignation imposée devant une simple impossibilité de principe, elle a une consistance et une positivité propres. Loin d'être une simple limitation épistémique, le caractère non achevé de la réduction suppose l'ouverture d'un monde opaque, en même temps qu'il exige, comme l'opérateur de son mouvement, une subjectivité dont l'incarnation est constitutive. Le monde n'est pas le noème intentionnel des actes d'un ego pur, et il ne peut pas non plus être conçu comme l'instance d'une déterminabilité absolue de l'être. Entre le *pour-soi* d'une conscience de survol et l'*en-soi* d'un monde déplié, l'inachèvement de toute réduction fait ressortir le milieu vertigineux du monde perceptif, rempli d'ambiguïtés et de rapports où figure le véritable sens des transcendances. De cette perspective, on peut alors commencer à évaluer le rapport qu'entretient Merleau-Ponty avec la procédure de Husserl concernant la figure d'autrui. Il y a en ce sens un profond accord sur deux points : d'abord, l'autre ne peut jamais être retrouvé par un raisonnement ou posé par un jugement, il exige la mise en place d'un rapport singulier dont la caractéristique est d'avoir sa condition à un niveau « plus bas » de la conscience ; ensuite et en consonance avec ce point, le grand acquis des *Méditations cartésiennes* est d'avoir mis à la première place la notion de corps propre (*Leib*) comme le sens à reconnaître en l'autre. La distinction entre *corps propre* et *corps objectif* est l'un des axes fondamentaux à reprendre pour Merleau-Ponty dans le but de penser la corporéité comme véritable véhicule d'une initiation au monde. Or, s'il est bien vrai que la rencontre avec l'autre n'est pas originellement tributaire d'un raisonnement analogique, et en outre le corps n'est pas un aspect contingent de la conscience, réductible à une simple détermination matérielle, il

⁴³ *Ibidem.*, p.15.

n'en reste pas moins qu'une profonde divergence se pose quant au but husserlien de maintenir une démarche constituante par rapport à autrui. En ce sens, Merleau-Ponty se détache de toute prétention de fonder le sens de l'impropre à partir d'une délimitation rigoureuse du propre, et plus fondamentalement, de reconduire la reconnaissance charnelle entre des corps à une instance égologique ultime. Comme on l'a suggéré, le résultat de la réduction phénoménologique n'est jamais la solitude de l'ego pur prêt à entamer la constitution de tout être, mais la rencontre d'une subjectivité qui ne peut plus être définie autrement que par son être au monde. Revenir au sujet est ainsi revenir à un lieu de dépossession et d'étrangeté fondamentale, car le plus propre de ce sujet est son appartenance à un monde qui l'excède, le sollicite et vers lequel il se transcende.

Ce n'est pas en se détachant du monde qu'on peut arriver à comprendre ce qu'est un sujet, mais seulement en y plongeant à la suite de son appel qu'une ipséisation peut avoir lieu. Sans la reconnaissance d'un monde qui n'est pas mien, mais la condition pour que la « mienneté » puisse émerger, la figure d'autrui sera toujours manquée dans son sens le plus propre. C'est aussi le cas, pour Merleau-Ponty, des *Méditations cartésiennes*, où les coordonnées égologiques de la constitution finissent par manquer une rencontre immédiate avec l'autre :

« [...] pour reprendre l'expression de P. Ricœur, la valeur ontique qui s'attache à l'appréhension d'autrui dans son corps apparaît comme irréductible à celle qui s'attache aux unités de sens à l'œuvre dans la constitution des choses. Comment au sein même de ce qui se présente d'abord comme objet, peut se produire cet arrachement par lequel cet objet devient le lieu d'une autre conscience ? L'abîme entre la présentation du corps de l'autre et l'appréhension paraît infranchissable : situé en face d'une conscience, autrui ne peut apparaître comme la conscience qu'il est. »⁴⁴

⁴⁴ Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène*, op.cit. p. 46.

Partir de l'ego, radicaliser son enfoncement dans la solitude d'une seconde réduction et essayer de constituer l'autre à partir d'une sphère transcendantale purifiée semble reconduire la plupart des paradoxes que nous avons déjà mentionnés concernant le raisonnement par analogie. Si l'exigence descriptive propre à la phénoménologie accueille le caractère transcendant de l'autre, le but intuitif de la constitution le manque dans une transposition analogique impossible. Rappelons brièvement les pas de la constitution de l'autre, quitte à simplifier, en trois étapes logiques : d'abord, il y a l'apparition dans le champ primordial d'un corps (*Körper*) là-bas semblable ; ensuite, en vertu de sa relation d'appariement (*Paarung*) avec mon corps de chair (*Leib*), on appréhende ce corps là-bas sur la base d'une aperception analogisante (on transfère le sens de la chair), et finalement, à partir de cette reconnaissance et transposition, l'ego peut conférer le statut d'alter ego à l'horizon d'une appréhension à jamais vide et dont le remplissement est toujours médiat.

En dépit de la mise en jeu de la passivité, l'empathie et l'importance du corps de chair, il n'y a jamais une donation originaire de l'autre en tant qu'autre, et c'est finalement depuis la clôture d'un ego que se fait le don de l'altérité. On est ainsi à nouveau devant un processus de constitution qui se révèle circulaire, car on voit mal comment l'ego pourrait conférer à l'autre le sens de la chair à partir de sa propre chair si ce à quoi il a affaire immédiatement n'est jamais autre chose qu'un corps objectif. Le modèle de la chose et sa contrepartie, la clôture égologique, à partir desquels l'on vise à constituer autrui, ne rendent jamais compte de la façon dont il peut y avoir une ressemblance entre un corps simplement objectif et le rapport immédiat que l'ego entretient avec sa chair.

Afin de sortir de l'impasse d'un transfert de sens qui se manifeste comme impossible si l'on s'en tient à la conscience constituante, Merleau-Ponty va commencer à penser le rapport à l'autre depuis un niveau plus profond de la subjectivité :

« [...] ma conscience est d'abord tournée vers le monde, tournée vers les choses, elle est avant tout rapport au monde. La conscience d'autrui, elle aussi, est avant tout, une certaine manière de se comporter à l'égard du monde. C'est alors dans la conduite, dans la manière dont autrui traite le monde que je vais pouvoir le trouver ».⁴⁵

Ce n'est pas à partir du champ egocentré de la conscience que l'on peut trouver l'expressivité immédiate de l'autre, mais uniquement à partir de notre commun dessaisissement au profit d'un monde vers lequel nous sommes tournés et à partir duquel nous nous faisons comme instances pratiques d'un agir, d'une conduite donnée. En ce sens, les conditions d'un apparaître d'autrui imposent un autre point de départ, dont le trait fondamental sera le remaniement du sens de la perception, du corps et de l'intentionnalité. Avant d'entrer plus explicitement dans la dynamique de la perception de l'autre, sujet de notre chapitre suivant, nous considérons nécessaire d'introduire quelques éléments quant à la conception merleau-pontienne de la perception et son véritable sujet : le corps vécu.

En ce sens, l'un des buts principaux de *Phénoménologie de la perception* consiste à penser le soubassement corporel de la perception en deçà des idéalizations non interrogées. La perception n'est plus conçue comme la pensée de percevoir, et le corps percevant n'est pas passible d'une description objective : il

⁴⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours (1935-1951)*, op.cit., p. 176.

est un schème expressif, un système ouvert d'équivalences⁴⁶ entretenant un dialogue primordial avec le système ouvert du monde. Dans la double critique de l'objectivisme qui décrirait la perception de manière causale en laissant ininterrogé le sujet de ce processus, ainsi que de l'idéalisme qui ferait de la perception un simple acte de constitution de données, Merleau-Ponty se situe dans un rapport plus originaire d'ouverture première au monde. Alors, les qualités ne sont plus des données de sensations à constituer⁴⁷, elles sont déjà porteuses d'un sens invitant à une certaine disposition pratique. Des sollicitations confuses, avec des couleurs vagues et des reflets, se synchronisent avec le système de pouvoirs perceptifs dont le corps rend compte. Il y a ainsi une réciprocité entre le sensible et le sentant, qui exige une adaptation du corps, tel que le mouvement des yeux⁴⁸. Par le moyen de ce mouvement d'adaptation du corps, le spectacle perceptif commence à s'organiser, et l'objet, d'abord confus et simple sollicitation, devient peu à peu déterminé, s'actualise comme unité inter-sensorielle corrélée aux structures différenciées du sentir⁴⁹. L'accès à la réalité des choses ne passe pas par une quelconque donation de sens de la conscience, sinon plus originairement par

⁴⁶ «Chez le spectateur, les gestes et les paroles ne sont pas subsumés sous une signification idéale, mais la parole reprend le geste et le geste reprend la parole, ils communiquent à travers mon corps, comme les aspects sensoriels de mon corps ils sont immédiatement symboliques l'un de l'autre parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles» PP., p. 281.

⁴⁷ « La sensation est intentionnelle parce que je trouve dans le sensible la proposition d'un certain système d'existence – abduction ou adduction – et que, donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur [...] » PP., p. 258.

⁴⁸ Le mouvement est le fondement de l'unité de sens, PP, p. 281.

⁴⁹ Cf. PP, chapitre « Le sentir ».

une synergie entre les structures typiques de mon corps⁵⁰ et un style du monde qui se concrétise, offrant ainsi à voir les contours des objets.

Être un corps implique alors pour Merleau-Ponty de s'enfoncer dans un certain monde, s'ouvrir à un « il y a », « retrouver la couche primordiale où naissent les idées comme les choses »⁵¹ et à partir de laquelle la conscience ne fait que reprendre une tâche dont le sens la précède, se poursuivant sans cesse au niveau des effectuations sensori-motrices. Il y a donc un effort pour reconnaître, au-dessous de l'a priori de la corrélation noético-noématique, une autre corrélation, plus originaire, antérieure aux synthèses d'identification des objets, capable celle-ci de recueillir la manifestation inébranlable du monde dans lequel se projette l'existence. Le corps, en tant que véritable sujet de la perception, est alors un ensemble de possibilités motrices dotées d'une spontanéité propre, relevant d'un « je peux »⁵² plus fondamental que le « je pense » de l'intentionnalité d'acte. Cette motricité qui rend compte de l'intentionnalité corporelle ne doit pas être considérée comme une servante de la conscience⁵³,

⁵⁰ « Notre installation dans un certain milieu coloré avec la transposition qu'elle entraîne de tous les rapports de couleurs est une opération corporelle, je ne puis l'accomplir qu'en *entrant* dans l'atmosphère nouvelle, parce que mon corps est mon pouvoir général d'habiter tous les milieux du monde, la clé de toutes les transpositions et de toutes les équivalences qui le maintiennent constant », PP, p. 366.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 265.

⁵² « La conscience est originairement non pas un « je pense que », mais un « je peux ». *Ibidem.*, p.171.

⁵³ « La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son « monde », et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté ». *Ibidem.*, pp. 173-174

comme une sorte de guide qui la conduirait par l'entremise des organes sur une voie d'abord délimitée par des représentations thématiques. Tout au contraire, elle relève d'une « praktognosie qui doit être reconnue comme originale »⁵⁴. En ce sens, le corps se définit par une motricité qui se synchronise avec une diversité de contenus vers l'unité d'un monde, sans pour autant être sous l'action synthétique d'une conscience intellectuelle. Percevoir n'implique pas alors une inspection des qualités de la part d'un esprit de survol, sinon plutôt l'accouplement entre les dimensions d'un schéma corporel et les aspects multiples de la chose, synchronisation qui recouvre et dévoile le monde dans le même mouvement.

Comme on peut le voir, Merleau-Ponty redéfinit le sens de la phénoménalité dès son niveau le plus sensible. Le sujet n'est jamais un pur regard objectivant, ni l'objet un pur étant reposant en soi-même, leur rapport premier est celui d'un pacte plus secret, d'une communion originaire⁵⁵, en somme d'une rencontre. À plus forte raison, dans ces coordonnés, le rapport à l'autre ne sera plus pensé dans une tension dialectique entre le sujet et l'objet, mais comme rapport d'une appartenance plus originaire : « Autrui n'est pas nécessairement, n'est même jamais tout à fait objet pour moi [...] Autrui-objet n'est qu'une modalité insincère d'autrui, comme la subjectivité absolue n'est qu'une notion

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 175.

⁵⁵ « Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion ». *Ibidem.*, pp. 256-257.

abstraite de moi-même. »⁵⁶ Encore inhibé par le primat tacite que joue la conscience dans *Phénoménologie de la perception*, assumé de manière claire dans les derniers travaux de Merleau-Ponty, les conditions de l'apparaître d'autrui ne répondent plus au modèle de l'objet, mais sont posées d'emblée en des termes empruntant leur valeur dans les rapports intersubjectifs. Avant de désigner le rapport empirique entre des êtres humains, c'est le monde même qui a une texture intersubjective⁵⁷, une structuration foisonnante qui déborde les limites assignables d'une conscience et permet ainsi l'apparition de conduites s'y rapportant. C'est parce que la dimension qu'ouvre la perception est d'emblée conçue comme un *koinos kosmos* que quelque chose comme une *idios kosmos* peut avoir un sens. De cette manière, en deçà de tout type de constitution ou point de départ qui postule l'un des termes de l'ontologie moderne, Merleau-Ponty trouve dans un champ impersonnel, anonyme et corporel les conditions pour commencer à penser la figure d'autrui comme l'occasion d'une rencontre.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 512.

⁵⁷ Comme l'explique Renaud Barbaras : « Loin qu'autrui ne soit abordé que comme un moment du monde, il informe d'emblée la description du monde perçu : celui-ci est d'abord ce qui répond à la possibilité d'autrui, le lieu où des autres sont susceptibles d'apparaître [...] tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, la description du sensible et de l'objet emprunte son vocabulaire à l'expérience d'autrui, comme si c'était bien en elle que se cristallisaient les caractères de toute expérience », *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 37.

2. L'intermonde social: entre la généralité du corps et le solipsisme vécu

À l'horizon d'une philosophie de survol, dans laquelle on conçoit toujours le sujet comme caractérisé de prime abord par l'acte de penser et réfléchir, la perception d'autrui se présente comme impossible. Si le point de départ est une subjectivité dont la définition passe par la coïncidence exclusive avec soi-même, l'altérité de l'autre se trouve condamnée à n'être qu'un objet de sa réflexion. Autrui serait alors une sorte d'*Adam*⁵⁸ chassé pour se prétendre à droits égaux dans un paradis où seul un dieu peut être titulaire. À chaque fois qu'il approche et prétend assumer les merveilles de la vie égologique, la souveraineté qui commande les actes de constitution devrait le neutraliser comme l'un de ses phénomènes, sous peine de passer elle-même au rang d'exilée par un autre pôle de constitution. Dans le chapitre « Autrui et le monde humain » de *Phénoménologie de la perception*, on rencontre la première formulation explicite et condensée de ce problème tel que Merleau-Ponty l'aborde. Elle constitue un véritable résumé où cohabitent, dans une forme problématique, un effort pour assumer jusqu'au bout les conséquences de l'incarnation de la conscience et des éléments qui pointent déjà vers un abandon définitif du point de vue égologique et sa contrepartie objective, en anticipant ainsi sa dernière philosophie de la chair. Si la position du problème semble se formuler de manière classique : « comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment

⁵⁸ Nous empruntons cette expression à Claude Romano. Cf. *Il y a*, « La liberté sartrienne ou le rêve d'Adam », Epiméthée, 2003, Paris.

inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui [...] »⁵⁹, il n'en reste pas moins que son orientation se détache d'une portée théorique pour passer à formuler le problème d'autrui non plus en termes de constitution, mais de coexistence.

En ce sens, le point de départ de Merleau-Ponty, au-delà des profondes divergences, est ici le même que celui de Sartre⁶⁰. La présence d'autrui, loin d'être un sens à constituer⁶¹, relève plutôt d'un fait à décrire, dont le trait fondamental est de n'être « ni une connaissance, ni une projection de mon être, ni une forme d'unification ou catégorie. Elle *est* et je ne puis le dériver de moi. »⁶² Si, d'une part, ce point de départ rapproche Merleau-Ponty de Sartre tout en le séparant de Husserl, du moins de celui de la « Cinquième méditation cartésienne », d'autre part, on peut dire que le développement de sa perspective le sépare de Sartre tout en le rapprochant de Husserl, dans ce qu'autrui doit pouvoir paraître autrement que comme la simple « négation interne » d'un *Pour soi*. Il y a une portée sensible d'autrui, un apparaître latéral de son être, qui bien que récusant tout intuitionnisme essentialiste, n'en exige pas moins une « donation » perceptive, à

⁵⁹ PP. p. 406.

⁶⁰ Sartre, Jean-Paul., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Partie « Le pour autrui », Gallimard, 2014, Paris.

⁶¹ Comme le signale Yves Thierry : « [...] la réponse est dans une prise en compte de la perception d'autrui comme tel, plus que dans une recherche de ses conditions de possibilité transcendantales. C'est que la perception n'est pas appréhension d'un objet par un pur sujet, mais saisie, par le corps, de la signification propre des phénomènes qui forment son monde », *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, 1987, Paris, p. 75.

⁶² Sartre, Jean-Paul., *L'être et le néant*, op.cit., p. 311.

un niveau infra-égologique, par rapport auquel la mobilisation de la notion husserlienne de corps propre (*Leib*) se révèle fondamentale.

L'apparaître d'autrui conjugue alors une injonction qui ne va pas sans poser de difficultés : il faut partir de sa facticité sans néanmoins nier son attachement à une forme sensible en droit apparaissant, et, par là, perceptible. L'argumentation de Merleau-Ponty, à ce stade de son parcours philosophique, pose toute la complexité du problème d'autrui sous l'égide d'un profond remaniement de la notion de corps et de conscience. Mais en plus de la simple constatation de cela, nous voudrions soutenir qu'il esquisse aussi une première approximation de ce que serait la possibilité d'une rencontre avec l'autre dans un terrain partagé d'existence. À notre avis, ce terrain partagé que constitue une instance irréductible du couple moi-autrui n'est que le *monde social* en tant qu'autre d'autrui et du moi. Il s'agira alors de déployer l'argumentation de Merleau-Ponty à l'aune de ce monde social qui vient, à la fin du chapitre mentionné de *Philosophie de la perception*, ébaucher une articulation entre deux généralités, se présentant comme un élément médiateur entre le corps et la conscience.

2.1 La généralité du corps

Le point de vue de Husserl se présente comme une avancée considérable face à la prétention de penser autrui sous la forme d'un raisonnement, cependant, comme on l'a signalé dans le chapitre précédent, nous sommes toujours dans une perspective qui, selon Merleau-Ponty, n'arrive pas à rendre compte de la façon dont un corps étendu peut s'arracher à une existence. Même si la notion

d'« accouplement originaire » donne des pistes pour dépasser une conception de la perception ancrée dans l'activité d'une conscience pure, la reconnaissance de l'autre continue à s'appuyer sur une distinction entre le propre et l'impropre, en entérinant ainsi la portée constituante de toute égologie. Comme le signale Renaud Barbaras à ce propos : « dès lors qu'autrui est abordé à partir de l'opposition du propre et de l'étranger, c'est-à-dire comme alter ego en face d'un ego, sa transcendance est manquée ». ⁶³

La figure d'autrui, s'il doit pouvoir être l'objet d'une expérience qui rende compte de sa transcendance, exige une refonte plus radicale de la notion de corps, notamment en ce qui concerne le problème classique de la philosophie moderne : son entrelacement avec une conscience porteuse de projets, d'intentions et de volonté. Ainsi, un commencement de solution du problème d'autrui implique un changement d'orientation, vers un rapport plus originaire que celui de la constitution, même sous ses formes plus raffinées telles que des transpositions analogiques par le moyen de synthèses passives. En ce sens, la caractérisation merleau-pontienne du corps, bien que tributaire en partie du *Leib* husserlien, n'est pas conçue seulement comme *phénoménale* par opposition au corps objectif de la physiologie. Plus fondamentalement, il est lui-même *phénoménalisant*, et ce, non seulement pour être le point zéro d'une donation possible de sens, mais aussi pour l'incarnation d'une intentionnalité opérante qui organise par ses propres moyens le spectacle perceptif.

Au-delà de l'alternative entre le corps objectif de la science et la conscience pure de l'idéalisme, Merleau-Ponty ouvre un troisième règne d'être

⁶³ Barbaras, Renaud, *De l'être et du phénomène*, op. cit., pp. 46-47.

où, dans un même mouvement, la conscience s'incarne et le corps se « spiritualise » ; un nouveau continent pour la pensée dans lequel se brouille le clivage entre le transcendantal et l'empirique, ainsi qu'entre l'activité et la passivité : c'est sa racine empirique et la passivité que cela entraîne, son caractère situé dans le monde, toujours déjà donné, qui permet au corps de déployer une puissance phénoménalisante et d'ouvrir un champ perceptif⁶⁴. De cette manière, au commencement de la perception, on ne trouve pas l'ipséité d'une conscience donatrice de sens, mais une existence anonyme vouée au monde⁶⁵. Avec cette redéfinition, la perception désigne alors moins le lieu d'une constitution que celui d'une parenté ontologique entre le percevant et le perçu, c'est-à-dire un système d'expérience où sont corrélées les capacités sensori-motrices d'un schème corporel avec les aspects plurisensoriels des choses. C'est au niveau de la perception, repensée comme prise corporelle sur le monde, que Merleau-Ponty pense la possibilité d'un rapport à autrui capable de dépasser les écueils de l'en-soi et du pour-soi⁶⁶:

⁶⁴ Comme le résume Renaud Barbaras : « [...] en tant qu'incarné, la subjectivité s'échappe tout autant qu'elle se possède, et elle se possède dans la mesure où elle s'échappe : si elle passait dans son corps objectif, rien ne *paraîtrait*, faute d'une distance du monde, mais si son rapport au monde ne passait par son incarnation, si elle ne percevait pas du milieu du monde, *rien* ne paraîtrait et, faute d'une parenté entre le sujet et le monde, celui-ci s'abolirait dans une représentation vide » *Autrui*, op. cit., p. 34.

⁶⁵ « Dans la perception nous ne pensons pas l'objet [...] et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde » PP., p. 286.

⁶⁶ « Il y a deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience. Or, autrui serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour soi, il exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objets, et le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès parce qu'il est moi et

« L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps [...] Autrui n'est jamais un être personnel, si j'en suis un moi-même absolument, et si je me saisis dans une évidence apodictique. Mais si je trouve en moi-même par réflexion, avec le sujet percevant, un sujet prépersonnel, donné à lui-même, si mes perceptions demeurent excentriques par rapport à moi comme centre d'initiatives et de jugements, si le monde perçu demeure dans un état de neutralité, ni objet vérifié, ni rêve reconnu pour tel, alors tout ce qui apparaît dans le monde n'est pas aussitôt étalé devant moi et le comportement d'autrui peut y figurer. »⁶⁷

Dans ce passage important se regroupent les éléments fondamentaux du premier temps de l'argumentation du chapitre « Autrui et le monde humain » de *Phénoménologie de la perception*. L'expérience d'autrui y implique tout d'abord l'épreuve de ma propre étrangeté, car par la réflexion on ne découvre pas un ego absolu, mais une instance prépersonnelle par rapport à laquelle l'ipséité de la conscience se trouve décentrée. Si la perception est la modalité d'ouverture première au monde, son sujet ne peut plus être pensé comme une coïncidence transparente avec soi-même. Au contraire, le corps percevant, organisé à partir de ses fonctions sensorielles, manifeste un halo de généralité, l'histoire d'une vie et un temps dont il n'est pas le créateur ni le maître en pleine possession⁶⁸. Ainsi, en considérant la subjectivité comme le siège des fonctions sensorielles générales, anonymes et non attribuables à un individu en particulier, l'altérité de mon semblable ne peut plus être caractérisée à son tour comme une intériorité mystérieuse : « Si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps

parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui » *Ibidem.*, pp. 406-407.

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 410.

⁶⁸ « Parce que je suis porté dans l'existence personnelle par un temps que je ne constitue pas, toutes mes perceptions se profilent sur un fond de nature » *Ibidem.*, p. 404.

“n’auraient-ils” pas des consciences ? »⁶⁹, se demande Merleau-Ponty en donnant à voir que notre commune incarnation nous expose à une visibilité partagée. Une même généralité nous traverse et récuse notre apparent enfermement en sphères closes, car tant moi qu’autrui, avant d’être des pôles égologiques devant lesquels seuls des objets peuvent s’étaler, nous sommes des puissances préindividuelles, en prise corporelle sur un monde dans lequel nous sommes indéfectiblement pris⁷⁰.

Dans le même sens, le monde exige aussi d’être redéfini non plus comme une somme d’objets coordonnés par des rapports externes de causalité,⁷¹ mais comme un champ ouvert de possibilités pratiques. Pour que moi et autrui puissions y figurer, et nous retrouver autrement que sous des rapports théoriques de connaissance, ce monde doit avant tout être en état de *neutralité*, c’est-à-dire sans un titulaire⁷² qui monopolise l’apparaître. Ni « objet avéré » ni « rêve fantasmé », mais tout d’abord « terrain indivis », le monde perçu s’érige comme le lieu où il peut y avoir une communication primordiale entre des comportements, avant tout acte de conscience exprès tel que des raisonnements par analogie ou

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 409.

⁷⁰ « [...] le corps d’autrui n’est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s’ils sont des comportements, la position d’autrui ne me réduit pas à la condition d’objet dans son champ, ma perception d’autrui ne le réduit pas à la condition d’objet dans mon champ ». *Ibidem.*, p. 410.

⁷¹ « Mon corps et le monde ne sont plus des objets coordonnés l’un à l’autre par des relations fonctionnelles du genre de celles que la physique établit [...] J’ai le monde comme individu inachevé à travers mon corps comme puissance de ce monde... », *Ibidem.*, p. 407.

⁷² « Ce monde peut demeurer indivis entre ma perception et la sienne, le moi qui perçoit n’a pas de privilège particulier qui rende impossible un moi perçu, tous deux sont, non pas de *cogitations* enfermées dans leur immanence, mais des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l’un par l’autre », *Ibidem.*, p. 410.

des déductions d'une chose à partir d'une autre. Participer de ce monde indivis et avoir la possibilité d'une rencontre avec l'autre implique dès lors une redéfinition du sujet de la relation possible, de telle sorte que celui-ci ne soit totalement rabattu ni sur le corps physique ni sur la conscience comme pure vision. Les sujets incarnés qui participent d'un monde sans titulaire fixe présupposent alors un double échappement, autant de la clôture physique d'un corps que de la pure immanence de la conscience : ni pur corps de la nature ni pure conscience, mais *corps vécu*, comportement qui perçoit et redéfinit la perception « non plus comme une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses ». ⁷³

Merleau-Ponty développe la spécification du sens de la corporéité à partir de laquelle se pose le rapport primordial à l'autre. En ce sens, la définition du corps comme comportement vise à mettre en relief le fait qu'il n'est pas un objet de l'ordre de l'avoir, mais de l'être. Il y a un rapport d'adhésion existentielle grâce auquel je n'ai pas un corps à qui ma conscience ordonnerait d'agir de telle ou telle manière ⁷⁴, mais je *suis* un corps en tant que celui-ci m'initie au monde, porte un savoir implicite qui me permet de faire l'économie des actes représentatifs pour agir, et, plus fondamentalement, est capable de répondre à la sollicitude de l'autre ⁷⁵ car nous appartenons tous deux au même champ anonyme d'existence.

⁷³ *Ibidem.*, p. 408.

⁷⁴ « En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse », *Ibidem.*, p. 175.

⁷⁵ « J'éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d'un certain monde, je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde ; or c'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve un prolongement

Dans le même sens, le corps de l'autre n'est pas un fragment de matière dont l'expressivité serait à déchiffrer ou extraire de son sommeil par l'œuvre de prestations intentionnelles de quelque type que ce soit, mais il constitue d'emblée « le lieu d'une certaine élaboration et comme d'une certaine "vue" du monde »⁷⁶, une autre manière de polariser le monde et de se servir d'objets familiers.

Afin de rendre justice à l'expérience d'autrui, Merleau-Ponty cherche alors à dépasser l'opposition immédiate du sujet et de l'objet vers une intercorporéité plus originaire, où le propre et l'impropre, la possession et la dépossession, l'immanence et la transcendance, se reformulent comme des partages qui présupposent un monde perçu nous attachant de façon primordiale : « comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois ».⁷⁷

Dans la généralité du corps se posent, de cette façon, les assises d'une pensée de l'intersubjectivité qui fait éclater l'argument solipsiste par le « bas », en dévoilant le monde comme ce tiers implicite qui doit être toujours présupposé pour que le système moi-autrui commence à fonctionner. La *Paarung* husserlienne, par laquelle s'opère une mise en couple sans passer par le raisonnement d'une conscience, perd tout caractère ego-centré et s'identifie à

miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde », *Ibidem.*, p. 411.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 411.

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 411.

l'excès qu'a le corps d'être toujours *inter-corporel*, relevant alors d'un ordre de généralité diffuse. Loin de s'inscrire dans une zone réduite d'appartenance, elle tend à avoir un caractère de généralité corporelle. Ainsi, prendre en compte le fait que le rapport premier à autrui n'est pas de l'ordre de l'ipséité d'une conscience, mais de la sensibilité d'un corps ouvert, partir de l'anonymat pour penser le lien qui se tisse entre nos vies, constitue un geste initial dont la portée sera relativisée par la suite, bien que son acquis demeurera toujours à l'horizon d'une spécification.

2.2 La généralité du soi

Le premier moment de l'argumentation du chapitre « Autrui et le monde humain » de *Phénoménologie de la perception* fait valoir le fonds anonyme qui relie et permet la reconnaissance entre des sujets prépersonnels de la perception. Or, cette insertion corporelle au monde s'avère rapidement limitée dans sa portée « donatrice » de l'autre en tant qu'autre, elle « ne fait qu'un autre vivant et pas encore un autre homme »⁷⁸. Si le grand acquis du premier moment est de mettre en place un niveau où le sensible exprime immédiatement une existence, il n'en reste pas moins que cette expressivité demeure d'ordre général face aux exigences d'une détermination plus singulière. Autrui s'effondre dans un fonds commun d'appartenance plutôt qu'il n'y paraît avec un caractère propre. On a beau voir la colère et la souffrance à même les gestes d'autrui, toujours est-il que l'on ne peut

⁷⁸ *Idem.*

pas les atteindre dans leur intimité vécue⁷⁹. Tout en reconnaissant l'expressivité immédiate de l'autre « comme des variations de l'être au monde, indivises entre le corps et la conscience, et qui se posent aussi bien sur la conduite d'autrui visible dans son corps phénoménal, que sur ma propre conduite telle qu'elle s'offre à moi », Merleau-Ponty ne cesse de signaler, par ailleurs, que « le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. Pour lui, ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations appresentées. »⁸⁰

Si on assiste à un retour de la distinction husserlienne entre le présenté et l'appresenté, c'est que dans la description de notre insertion au monde *via* le corps phénoménal, il y avait l'imminence d'un nivellement entre Je et le Tu dans l'anonymat intercorporel. Nivellement dont le résultat immédiat ne serait autre que l'effacement, en même temps que le moi, de l'altérité de l'autre. La rencontre primordiale entre des corps représente alors, à ce stade de la pensée de Merleau-Ponty, une menace de dissolution de la réciprocité⁸¹ qu'il faut supposer pour que deux termes soient mis en rapport. Il faut en quelque sorte sauver les *relata* de l'obscur profondeur intercorporelle, où ils risquent de sombrer en nous laissant sans *relation* possible.

Pour un philosophe à qui l'on a souvent reproché la difficulté de penser la séparation, le conflit et la différenciation, ce moment argumentatif d'« Autrui et le monde humain » se présente comme une manifestation de la vive conscience qu'il

⁷⁹ « Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi », *Ibidem.*, p. 414.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ « Sans réciprocité, il n'y a pas d'alter ego, puisque le monde de l'un enveloppe alors celui de l'autre et que l'un se sent aliéné au profit de l'autre », *Idem.*

avait du problème⁸². En effet, tout en laissant transparaître un moment de vérité sartrien, où la présence de l'autre me vole toujours le monde, sans pourtant donner le dernier mot à cette position, Merleau-Ponty se met maintenant à décrire de façon perçante le caractère fragile du terrain commun, montre l'exigence insurmontable d'un témoin qui vit de manière singulière sa participation, et affirme le fait inatteignable de l'intimité d'autrui. C'est que la possibilité d'un conflit avec autrui ne commence pas avec la pensée de survol, ni ne s'évanouit par miracle si l'on change de perspective, en allant tout droit vers l'irréfléchi et la conscience non théorique de soi. Au contraire : « il est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice ».⁸³ Le problème d'autrui, s'il existe comme tel, s'impose avec toute sa force dès son niveau vital où la coïncidence avec l'autre, la fusion avec sa vie, est simplement impossible :

« Je conclus un pacte avec autrui, je me suis résolu à vivre dans un intermonde où je fais autant de place à autrui qu'à moi-même. Mais cet intermonde est encore un projet mien et il y aurait de l'hypocrisie à croire que je veux le bien d'autrui *comme le mien*, puisque même cet attachement au bien d'autrui vient encore de moi. »⁸⁴

C'est dans le plan de l'irréfléchi, par exemple l'intimité d'une relation amoureuse, que se trouve déjà la latence d'un désaccord, et que se fait jour l'asymétrie avec l'autre. Autrui est d'emblée pour moi ce qui est impossible à vivre à la première personne, et ce, par une impossibilité non pas de fait mais de

⁸² En ce sens, Saint-Aubert met en lumière le contexte existentialiste de la notion d'empiètement dès les premiers travaux de Merleau-Ponty: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Section A, Vrin, 2004, Paris.

⁸³ PP., p. 414.

⁸⁴ *Idem.*

droit, c'est-à-dire par sa définition même. Il n'y a pas de sacrifice ni dévouement qui rende possible une aliénation totale dans l'autre. Merleau-Ponty illustre ceci avec la situation où une personne aime moins intensément que l'autre, vit de manière contingente ce qui est vital pour l'autre, son engagement dans la vie en couple demeure périphérique, tandis qu'il est central pour son partenaire. Même dans une telle situation, la décision de rester – par fidélité à la promesse tenue –, la volonté explicite de « se réduire au rang de simple phénomène dans le monde du premier, se voir par les yeux d'autrui », est seulement possible grâce à une « dilatation de sa propre vie »,⁸⁵ à une projection dans le mode du renoncement. Ainsi, signale Merleau-Ponty, on finit par nier en hypothèse l'équivalence entre le soi et l'autre que l'on voulait affirmer en thèse.

Devant le fait établi d'un entrelacement primordial avec le monde et les autres, véhiculé par la généralité du corps propre, la généralité du soi se pose comme un contrepoint qui ne relève pas tant de la clôture égologique sinon plutôt d'un *cogito tacite*, moins défini par le *je pense* que par le *je suis*⁸⁶. Ignorer cette dimension, la rabattre sur la communion originare des corps, serait nier le fond d'existence silencieuse qui porte l'extase d'une vie, se passer de la particularisation des actes par rapport à la généralité d'où ils émergent :

« Ce soi témoin de toute communication effective, et sans laquelle elle ne se saurait pas et ne serait donc pas communication, semble interdire toute solution du

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 417.

⁸⁶ « Dans la proposition "Je pense, donc je suis", les deux affirmations sont bien équivalentes, sans quoi il n'y aurait pas de *cogito*. Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de cette équivalence : ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence », *Ibidem.*, p. 443.

problème d'autrui. Il y a là un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable. Sans doute je ne me sens constituant du monde naturel, ni du monde culturel : dans chaque perception, dans chaque jugement, je fais intervenir, soit des fonctions sensorielles, soit des montages culturels qui ne sont pas actuellement miens. Dépassé de tous côtés par mes propres actes, noyé dans la généralité, je suis cependant celui par qui ils sont vécus [...] »⁸⁷

Excédée partout d'une généralité tant naturelle que culturelle, l'existence ne se déploie que comme située dans un monde dont elle n'est pas le démiurge. Cela n'empêche pourtant que toute généralité est aussi une sollicitation à vivre à la première personne, qu'elle est aussi le cadre des possibilités à assumer par un sujet qui, bien que non plus pensé comme clôturé dans une intériorité, mais voué au monde, continue à être une instance silencieuse⁸⁸ de non-être et liberté⁸⁹. Le trait fondamental de l'existence est alors d'être une puissance d'arrachement de toute détermination qui pourrait être déterminant une fois pour toutes ; elle se définit par une capacité de recul irréductible qui permet de penser l'ordre de la généralité donné comme l'occasion d'une reprise vitale des instances sédimentées. En ce sens, l'unicité du *cogito* mobilisée par Merleau-Ponty à ce stade de son argumentation s'érige non pas tant comme une récusation définitive de l'expérience d'autrui, mais plutôt comme une précaution face au risque de concevoir l'intermonde de manière abstraite et indifférenciée, manquant des médiations et, partant, incapable de penser jusqu'au bout le sens de la rencontre.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 416.

⁸⁸ « L'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au-dedans et je suis tout hors de moi », *Ibidem.*, p. 469.

⁸⁹ « C'est pour moi une destinée d'être libre, de ne pouvoir me réduire à rien de ce que je vis de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul, et cette destinée a été scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir, où j'ai été jeté au monde », *Ibidem.*, p. 418.

Si le fonds anonyme de la *généralité corporelle* ne rend pas justice au fait que cela doit être vécu par quelqu'un, nous verrons par la suite que la *généralité du soi*, tout en nous ramenant au point d'un apparent solipsisme indépassable, n'efface pas non plus le fait qu'autrui est là, constitue le motif d'une apparition, engage une vie, et doit par conséquent pouvoir être l'objet d'une description. Cette sorte de parité ontologique entre la généralité du corps et la généralité du soi, loin de fermer la voie de passage à une résolution de l'expérience d'autrui, fraye en réalité le chemin vers une autre pensée de l'intersubjectivité, où la tâche principale sera de penser l'articulation entre ses deux instances.

2.3 Le monde social

S'il est bien vrai que pour m'ouvrir à l'autre, pour ne plus le considérer comme un objet face à un sujet, il faut un décentrement de la conscience, un alourdissement corporel de sa teneur, qui permette l'insertion dans un monde commun, il n'est pas moins vrai que le droit de cité de la conscience, comme *singularisation de soi*, doit aussi rester toujours valide à l'intérieur du monde. Si, d'une part, il est nécessaire d'avoir une certaine expérience de l'étrangeté propre, une dislocation de l'identité de soi, afin de n'être plus une pure conscience devant laquelle seuls peuvent apparaître des objets et donc pas d'autres sujets percevants, d'autre part, ce décentrement de la conscience, par son insertion dans une intercorporéité première, ne doit pas effacer la possibilité d'une singularisation du moi qui perçoit et qui demeure distinct de l'autre, qui lui aussi perçoit. Bien que dans le cadre de *Phénoménologie de la perception*, cette tension demeure plutôt avertie que menée jusqu'à ses dernières conséquences, nous voudrions soutenir

que Merleau-Ponty met déjà en place quelques éléments pour penser une ontologie du social dans laquelle le point de départ ne soit plus ni le corps propre ni la conscience de soi. Dans cette direction, il signale expressément que « ni le corps ni l'existence ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle ». ⁹⁰

Pour commencer à penser l'empiétement entre un corps qui ne cesse de se projeter et une existence de s'incarner, Merleau-Ponty propose dans un troisième temps du chapitre « Autrui et le monde humain » de « redécouvrir, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou somme d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence ». ⁹¹ Devant cette sorte de parité ontologique entre la généralité du corps et la généralité du soi, qui se présentait à nous comme un va-et-vient hésitant, une tension entre l'abîme du corps anonyme et l'irréductibilité du *cogito tacite*, la proposition de revenir au monde social fraye un chemin vers une pensée de l'intersubjectivité dont la consistance ne se réduise pas aux impasses du système moi-autrui : « La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais la coexistence avec un nombre indéfini de consciences. » ⁹²

Bien que ce passage énonce la question de l'intersubjectivité en termes de multiplicité de consciences, c'est-à-dire encore trop *intersubjectivement*, le point fondamental, dont la postérieure réflexion merleau-pontienne de la chair tirera les

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 204.

⁹¹ *Ibidem.*, p. 420.

⁹² *Ibidem.* p. 406.

conséquences, c'est que pour penser véritablement la coexistence, il faut postuler d'abord un champ général où un nombre indéfini d'éléments puisse avoir son inscription. La généralité de ce champ commence à se dessiner, dans *Phénoménologie de la perception*, sous la forme d'une récusation du « monothéisme épistémologique » à partir duquel on devrait toujours constituer les vies des autres depuis un ego autocentré, maître unique de l'apparaître des étants. En revanche, la pensée du monde social exige un pluralisme où « comme les dieux du polythéisme, j'ai à compter avec d'autres dieux ».⁹³ Par la récusation d'un unique pôle donateur de sens comme principe de l'unité et de la différence, le monde social est d'emblée l'autre d'autrui et de moi, notre condition quasi-transcendantale dont la pensée est nécessaire afin de ne pas réduire l'expérience de l'altérité ni à une fusion anonyme ni à une séparation insurmontable entre des consciences.

Le monde social ébauche ainsi l'exigence d'un terrain par rapport auquel le conflit et la communication, la coopération et la rivalité, l'harmonie et le conflit, ne sont que des moments dérivés de sa primauté irrécusable. Même les conflits les plus acharnés, les combats où se décide la destinée existentielle d'un individu, d'une classe sociale ou d'une nation entière, présupposent toujours un terrain social donné où cet antagonisme radical puisse avoir lieu. Il n'y a jamais de lutte dans le vide et même la fuite de tout type de rapport à l'autre ne se fait

⁹³ *Ibidem.*, p. 417.

que dans l'être. Pour paraphraser Merleau-Ponty : je ne puis fuir le social que dans le social.⁹⁴

Dans *Phénoménologie de la perception*, l'intermonde qui définit le social n'a pas encore une portée ontologique définie, comme ce sera le cas dans *Le visible et l'invisible*. Cependant, on peut déjà voir dans son caractère ambigu, en deçà de toute détermination objective, une anticipation de ce qui sera pensé sous la notion de chair, c'est-à-dire un élément ultime à mi-chemin entre la matière et l'idée.⁹⁵ Le monde social a de même une portée atmosphérique, se manifeste dans les termes de Péguy comme « une voix ensevelie qui n'avait jamais cessé de parler » et avant toute prise de position, il existe « sourdement et comme sollicitation ». ⁹⁶ Tout comme la sexualité est pensée par Merleau-Ponty à ce stade de son trajet philosophique, nous pouvons dire du social « qu'il se cache à lui-même sous un masque de généralité, il tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'il institue ». ⁹⁷ En ce sens, pour être rapporté à ce champ dont tout échappement procède, le monde social doit être pensé dans les termes d'une dialectique dont le sens n'est pas celui d'« une relation entre des pensées contradictoires et inséparables », mais plutôt de l'ordre de « la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se

⁹⁴ « [...] je ne puis fuir l'être que dans l'être, par exemple, je fuis la société dans la nature ou le monde réel dans un imaginaire qui est fait des derbys du réel », *Ibidem*, p. 410.

⁹⁵ VI., p. 182.

⁹⁶ PP., p. 420.

⁹⁷ « La sexualité se cache à elle-même sous un rapport de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'elle institue », *Ibidem.*, p. 206.

soutient pas »⁹⁸. Le social désigne de cette manière l'élément diffus qui nous entoure, la pure relation sans laquelle ni moi ni autrui ne peuvent se soutenir, le point d'une articulation dialectique, ou plutôt, comme le dira plus tard Merleau-Ponty, *hyperdialectique*. Dans la considération d'un lien atmosphérique qui nous attache avant toute objectivation et prise de position explicite, ce que l'on cherche à rendre compte sont les mouvements de passage et le rapport interne entre des termes qui ne se laissent pas penser d'emblée comme positifs, négatifs ou dépassés par des synthèses externes à eux-mêmes.

Cette mise en rapport de la description que fait Merleau-Ponty du social avec celle de la sexualité n'est pas quelque chose d'arbitraire, elle est au contraire pleinement justifiée par la comparaison explicite qu'il fait entre psychanalyse et marxisme dans une longue note à la fin du chapitre « Le corps comme sexué » de *Phénoménologie de la perception* :

« De même que [...] toute notre vie respire une atmosphère sexuelle, sans qu'on puisse assigner un seul contenu de conscience qui soit "purement sexuel" ou qui ne le soit pas du tout, de même le drame économique et *social* fournit à chaque conscience un certain fond ou encore une certaine *imago* qu'elle déchiffrera à sa manière [...] La conception du droit, la morale, la religion, la structure économique s'entresignent dans l'Unité de l'événement social comme les parties du corps s'impliquent l'une l'autre dans l'Unité d'un geste ou comme les motifs "physiologiques", "psychologiques" et "moraux" se nouent dans l'Unité d'une action et il est impossible de réduire la vie individuelle soit aux fonctions corporelles, soit à la connaissance que nous avons de cette vie. »⁹⁹

⁹⁸ « [...] il n'est de bonne dialectique que *l'hyperdialectique* [...] La mauvaise dialectique est celle qui ne veut pas perdre son âme pour la sauver, qui veut être dialectique immédiatement, s'autonomise, et aboutit au cynisme, au formalisme, pour avoir éludé son propre sens [...] Le point à noter est celui-ci : que la dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, où le règne de l'ineffable. Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position » VI, p. 127.

⁹⁹ PP. p. 212.

Tel que le manifeste cette citation capitale, le mode de relation par lequel la pluralité des éléments converge n'est pas autre que celui d'une *entre-signification*. Leur unité est irréductible aux éléments pensés séparément, puisque ce qui définit le corps n'est pas tel organe ou tel autre, sinon l'unité expressive d'un geste ; de même, le social n'est pas réductible à une seule de ses dimensions. Ni le corps est une juxtaposition matérielle *partes extra partes*, ni le social une fragmentation d'individus isolés qui « se donnent le ridicule de vivre le solipsisme à plusieurs »¹⁰⁰ : entre eux, il y a une unité qui dépend d'une stricte articulation expressive, dont la clé est toujours l'*entre*, le creux, l'espace parmi les termes, et non pas la signification positive que chacun peut posséder¹⁰¹. Ces intuitions, à l'état naissant dans *Phénoménologie de la perception*, d'une articulation expressive dans le modèle du corps vécu, non seulement anticipent la parenté ontologique entre la chair comme corps propre et la chair comme chair du monde¹⁰², mais plus fondamentalement, et tel que nous l'avons vu, posent avec clarté les conditions intersubjectives pour qu'une rencontre avec l'autre soit possible. En deçà de la confrontation entre une généralité du corps et une généralité du soi, avec le chapitre « Autrui et le monde humain », on découvre ainsi « le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité,

¹⁰⁰ « Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs, telle est la situation qu'il faut comprendre. Puisque nous vivons cette situation, il doit y avoir moyen de l'explicitier », *Ibidem.*, p. 417.

¹⁰¹ Ce caractère « diacritique » sera explicité par la suite dans *Signes, La prose du monde, Le Visible et l'invisible*, ainsi que dans plusieurs notes des cours.

¹⁰² Cf. « L'entrelacs — Le chiasme », VI.

s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances [...] ». ¹⁰³ Cette vie opaque, ambiguë et atmosphérique du social n'est autre que le troisième terme toujours déjà donné entre autrui et moi, une situation dont l'engagement n'est pas à poser, mais à reprendre dans l'horizon d'un monde unique et profond.

¹⁰³ PP., p. 423.

4. L'institution d'autrui dans *La prose du monde*

Dans *Phénoménologie de la perception*, la mise en lumière de la puissance phénoménalisante du corps est sans cesse compensée par la primauté d'un *ego* qui, bien que tacite, incarné et situé, ne désigne pas moins une instance subjective de l'apparaître des choses et des autres. Si, d'une part, le sens n'est plus constitué par un *kosmostheoros*, mais résulte primordialement d'une synchronisation entre des structures générales du corps propre et le caractère intersensoriel de la chose¹⁰⁴, d'autre part, cette expressivité première continue d'exiger une dimension vécue, sa mise en forme à partir d'un projet dont la possession est non transférable. Par rapport à la question d'autrui, ce problème acquiert un tour dramatique dès lors que la rencontre n'est pas seulement entre des dimensions corporelles et les aspects sensibles des choses, mais entre des schèmes corporels eux-mêmes. Dans ce cadre, et afin que le rapport ne soit pas d'exclusion mutuelle, Merleau-Ponty pose le problème d'autrui en deux temps : d'abord dans un jeu d'équilibre entre la généralité du corps et la généralité de la conscience, puis avec une tentative d'ébauche, par le moyen du *monde social*, d'un au-delà plus originaire tant du corps vécu que de la conscience incarnée.

Nous voudrions continuer à explorer cette dimension commune, au-delà ou plutôt en deçà de moi et autrui, dans ce qu'elle manifeste l'exigence d'éviter l'écueil d'un nivellement abstrait, nuit où tous les chats sont gris, ainsi que d'une différenciation aussi abstraite adossée à la conscience des individus pleinement constitués. En ce sens, nous croyons qu'il y a un effort de la part de Merleau-

¹⁰⁴ Cf. PP., chapitre « Le sentir ».

Ponty d'aller vers une phénoménologie du lien, en décrivant sa consistance propre, irréductible à des éléments positifs dont le rapport ne se ferait que par la suite, de manière artificielle. Rendre justice à une phénoménologie du lien implique alors d'assumer une description des conditions de l'apparaître d'autrui, et suppose une rupture radicale avec toute perspective qui chercherait à relier le sens à l'activité théorique de la conscience. Pour que le lien ait une consistance propre, il doit être non pas l'effet d'une constitution unilatérale, mais, au contraire, relever d'une processualité où le fondant et le fondé maintiennent un incessant rapport de prise et de reprise¹⁰⁵. Le parcours philosophique de Merleau-Ponty commencera alors à s'orienter vers cette logique alternative, capable de conjuguer autrement les dualismes de la philosophie traditionnelle¹⁰⁶, non plus en termes de constitution, mais d'*institution*¹⁰⁷. Comme le signale à ce propos Guy-Félix Duportail :

« [...] l'institution comme mode d'être du sens contient en elle-même la possibilité d'une perpétuation, et ce sous la forme d'une répétition plus ou moins créatrice du sens originaire [...] à la différence du sens transcendantal qui n'a de sens que *pour moi*,

¹⁰⁵ Comme l'explique Guy-Félix Duportail : « Dans la *Stiftung*, – la fondation qui n'est pas non plus une *Ur-Stiftung* – il n'y a pas de conscience constituante et souveraine de sens. C'est un événement contingent qui dépose en moi un sens et qui ouvre la possibilité d'une reprise à venir, d'une profondeur », *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Millon, 2008, Paris, p. 138.

¹⁰⁶ Activité/passivité, spontanéité/réceptivité, immanent/transcendant, propre/étranger, etc.

¹⁰⁷ « La notion de "champ, de l'institution [...] exige que la subjectivité ne soit pas être pour soi d'abord, mais le titulaire = X d'une expérience, que la *Sinngebung* soit, non saisie de ceci ou cela sous une essence, mais idéalisation ou généralisation latérale, par récurrence d'un modèle (voilà l'*Auffassung als...* comme ouverture) et qu'en conséquence l'objet soit non corrélatif de mes actes seulement, mais pourvu d'un double horizon par où il peut devenir objet pour autrui et non pour moi seul », Merleau-Ponty, Maurice, *L'institution La passivité (Notes de cours au collège de France 1954-1955)*, Belin, 2003, Paris, p. 103.

l'institution n'implique donc pas le privilège exclusif de la première personne. Il est toujours déjà intersubjectif. »¹⁰⁸

Avant les cours au Collège de France (1954-1955) dont les notes préparatoires présentent cette nouvelle image du sens, Merleau-Ponty anticipe, quelques années plus tôt, la dynamique de ce modèle expressif dans son ouvrage inachevé *La prose du monde*. À ce stade de notre argumentation, nous chercherons à nous focaliser de manière fondamentale sur le chapitre « La perception d'autrui et le dialogue », et à la lumière de la logique de l'institution, tenter de montrer comment la dimension commune de l'existence se spécifie dans l'expressivité de la parole, gagne en profondeur et commence à surmonter les problèmes de l'intersubjectivité déjà esquissés dans *Phénoménologie de la perception*.

4.1 L'inscription d'autrui dans mon champ

Dans le chapitre « La perception d'autrui et le dialogue » de *La prose du monde*, avant d'aborder explicitement l'insertion commune dans le dialogue, Merleau-Ponty commence par décrire « le rapport silencieux avec autrui ». ¹⁰⁹ Ce choix de départ, à l'horizon de l'injonction phénoménologique d'amener à l'expression l'expérience muette du sensible ¹¹⁰, vise à rendre compte de

¹⁰⁸ Duportail, Guy-Felix, *Les institutions du monde de la vie*, op.cit., p. 138.

¹⁰⁹ PM, p. 185.

¹¹⁰ Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, paragraphe 16, op.cit., pp. 72-74.

l'existence d'un fond de communication gestuelle primordial : il y a en quelque sorte une infrastructure expressive, d'ordre intercorporel, qui habilite l'ultérieure formulation langagière dans le terrain proprement dit du dialogue. On reconnaît dans cette démarche le mouvement de reprise qu'est l'institution, en ce que l'expérience du dialogue s'institue à partir d'une expérience à reprendre, à savoir le rapport silencieux à l'autre, et ne repose donc pas sur le vide d'une communication entre consciences désincarnées. La parole, dans la mesure où elle a un sens partageable, s'anticipe dans l'insertion corporelle au monde, son expressivité s'y déploie déjà à l'état naissant. Penser cette communication encore muette, par laquelle je peux me mettre en rapport avec autrui, suppose alors une explicitation des conditions de l'apparaître de celui-ci, le lieu d'un tel événement, et plus fondamentalement, la modalité d'une reconnaissance possible : comment autrui peut-il apparaître, où peut-il le faire, et finalement, à qui apparaît-il d'abord ?

Pour répondre à ces interrogations, Merleau-Ponty écarte d'abord la possibilité d'un apparaître frontal d'autrui, en mettant en évidence son caractère glissant, diffus et inassignable dans un espace objectif où il s'agirait d'occuper une place, manifester une distance mesurable ou relever d'un rapport externe d'implication avec moi et les choses qui nous entourent. Comme le montre déjà le chapitre « La spatialité du corps propre et la motricité »¹¹¹ de *Phénoménologie de la perception*, l'espace où autrui et moi habitons est toujours un espace de *situation* et non pas de *position*, qualitatif et non pas géométral, de latéralité

¹¹¹ PP., pp. 127-190.

enveloppante et non pas de rapport causal¹¹². Autrui ne peut jamais être devant moi. Même dans la lutte, situation qui ne se laisse pas facilement décrire autrement que comme un face-à-face, le visage et le regard de l'adversaire pointent déjà vers un au-delà d'eux-mêmes :

« [...] ce n'est pas même dans ce visage violent, grimaçant, ce n'est pas même dans cette voix qui vient vers moi à travers l'espace, que se trouve vraiment l'intention qui m'atteint [...] il faut croire qu'il y avait quelqu'un là-bas. Mais où ? Non pas dans cette voix trop pleine, non pas dans ce visage zébré de traces comme un objet usé. Pas davantage *derrière* cet appareil : je sais bien qu'il n'y a là que des « ténèbres bourrées d'organes. Le corps d'autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une singulière existence : entre moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant, il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît. »¹¹³

Ce passage condense le point de départ – pas de résolution – du problème de l'altérité dans *La prose du monde*. En ce sens, la figure d'autrui est d'abord définie comme ce qui hante notre entourage, erre à nos côtés sans jamais s'offrir « en chair et en os », l'apparition de son visage coïncide toujours avec la disparition de son sens intime. Autrui ne cesse de se dérober à tout rapport de frontalité : s'il n'est pas devant moi dans un rapport d'extériorité objective, il n'est pas non plus à l'intérieur de son corps où il n'y a que des organes et des tissus indifférents à leur expressivité. Ne pouvant pas apparaître en face, étant en son essence une trace en perpétuelle dérobade, glissant de tous les côtés face à mon regard de fixation, faute d'un lieu précis dans l'extériorité de l'espace

¹¹²«Le mot «ici» appliqué à mon corps ne désigne une position déterminé par rapport à d'autres positions ou une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches» PP., pp. 130.

¹¹³ PM, pp. 185-186.

objectif, autrui serait-il la marque, peut-être, d'un au-delà de l'être ? Sa hantise insidieuse et apparemment non localisable serait-elle l'empreinte d'une altérité hors du monde ? Il n'en est rien : Merleau-Ponty, loin de nous diriger vers une pensée de l'autre comme absolument Autre, concentre au contraire tous ses efforts pour penser les conditions d'une inscription d'autrui en tant que tel, et ce, dans le champ général d'existence, en essayant sans cesse de mettre en premier ordre notre appartenance commune au monde. Ainsi, du fait qu'autrui n'apparaît jamais devant moi ne dérive pas le fait qu'il n'ait aucune inscription dans le monde. L'argumentation avance en réalité dans une direction paradoxale, en ce que Merleau-Ponty, après avoir signalé le caractère glissant d'autrui, postule que la seule possibilité de son apparaître se situe dans mon champ :

« Autrui donc n'est pas dans les choses, il n'est pas dans son corps et il n'est pas moi. Nous ne pouvons le mettre nulle part et effectivement nous ne le mettons nulle part, ni dans l'en-soi, ni dans le pour-soi, qui est moi. Il n'y a place pour lui que dans *mon champ*, mais cette place-là du moins est prête pour lui depuis que j'ai commencé de percevoir. »¹¹⁴

Autrui est donc ce paradoxe même : nulle part localisable dans l'espace extérieur et pourtant adhérent à mon champ. Pour saisir cette apparente contradiction, il est nécessaire de comprendre que chez Merleau-Ponty, la notion de *champ* ne désigne plus une sphère d'appartenance égo-centrée, mais d'emblée une généralité corporelle anonyme où les limites entre le propre et l'impropre sont constamment transgressées. Il n'y a pas alors de contradiction à ce qu'autrui n'apparaisse jamais devant moi et le fait que son seul lieu possible soit mon champ, car ce champ ne désigne plus l'immanence réduite du propre, mais la

¹¹⁴ PM., pp. 189-190

généralité partageable d'une inscription première au monde. Mon champ, plus que désigner un blindage égologique qui me délimite, est le lieu d'un « me sentir », qui « tend paradoxalement à se diffuser », provoquant ainsi l'enfantement de l'autre, son émergence démultipliant le monde¹¹⁵. Par la démultiplication de mon champ qui opère la présence d'autrui, je suis tout autant au-dedans qu'au dehors de moi-même, et comme l'affirme Merleau-Ponty : le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même. Si ce champ continue d'être *mien*,¹¹⁶ ce n'est pas du tout dans le sens où j'en serais le titulaire, mais simplement dans le fait qu'il faut toujours supposer un champ pour que quelque chose comme une singularité, un moi, puisse se déployer. Je ne suis pas un pour-soi enfermé dans ma conscience et monopolisant l'apparaître, ni autrui n'apparaît dans l'en-soi où seuls des objets peuvent s'étaler : « autrui s'insère toujours à la jointure du monde et de nous-mêmes »¹¹⁷.

Cette description a de fortes ressemblances avec celle de *Phénoménologie de la perception*, où nous avons déjà eu affaire à une généralité corporelle qui frayait la voie d'un accès premier au monde, sauf que dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty non seulement ne va plus lui opposer la généralité d'une

¹¹⁵ Comme le dit Emmanuel de Saint-Aubert : « La "généralisation de notre corps" repose sur "une universalité du sentir", par une multiplication "du dedans", dans la "réplique" du même, dans une involution qui gonfle jusqu'à admettre autrui dans sa propre inflation, jusqu'à inclure le dehors dans le dedans » Emmanuel de Saint-Aubert, *Être et chair*, Vrin, 2013, Paris, p. 178.

¹¹⁶ « [...] ma coexistence avec mes semblables suppose que je les aie d'abord reconnus comme semblables, en d'autres termes que mon champ se soit révélé source inépuisable d'être, et non seulement d'être pour moi, mais encore d'être pour autrui », PM., p. 194 [c'est nous qui soulignons].

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 192.

conscience,¹¹⁸ mais il va mettre en relief avec plus de netteté le caractère non indifférencié de ce fonds commun, de telle sorte qu'il soit déjà porteur d'un sens prélangagier à reprendre, et dont l'expressivité se donne par l'articulation d'un écart : « Moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage. »¹¹⁹ Ainsi, entre moi et autrui il n'y a pas un nivellement dans l'indifférencié, mais une différence d'ordre léger, mystérieux et presque imperceptible. D'ailleurs, le sens premier de cette différence ne se soutient plus dans l'unicité d'un *cogito tacite* qui doit vivre singulièrement son appartenance au sensible, mais repose tout d'abord dans une différenciation d'ordre gestuelle. C'est la gestualité d'une orientation¹²⁰ vers le monde qui remplit le rôle de principe d'une production de sens, d'une expressivité originaire où la différence peut commencer à être pensée à un niveau sensible, sans pour autant tomber dans le nivellement. La tâche pratique vers laquelle polarise mon corps suppose un éventail d'arrangements possibles, chaque effectuation peut être pensée, en analogie au signe saussurien, comme ne faisant sens que pour son opposition aux autres possibilités, en tenant toujours compte de la sollicitation que me pose le monde.¹²¹ Il y a ainsi un déploiement du corps par

¹¹⁸ Comme nous le verrons, le rapport est autre, c'est la généralité de la parole qui joue ici le rôle de « contrepoids », sauf qu'il n'est plus cela, il est reprise.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 186.

¹²⁰ « En tant qu'il adhère à mon corps comme la tunique de Nessus, le monde n'est pas seulement pour moi, mais pour tout ce qui, en lui, fait signe vers lui. Il y a une universalité du sentir – et c'est sur elle que repose notre identification, la généralisation de mon corps, la perception d'autrui », *Ibidem.* p. 191.

¹²¹ « Comme la langue elle-même, ils constituent un système, c'est-à-dire qu'ils sont moins un nombre fini d'ustensiles qu'une manière typique de moduler, une puissance inépuisable de différencier un geste linguistique d'un autre, et finalement, à mesure que

lequel se configure un geste, une diacritique sauvage des possibilités motrices, de telle sorte qu'à chaque moment, il est possible de saisir une intention incarnée, une orientation qui pointe vers le monde et démultiplie mon champ¹²² de manière incessante. Entre la cristallisation d'un geste et les mouvements du corps qu'il suppose, se tisse déjà une expressivité dont l'exprimant est inhérent à l'exprimé :

« [...] l'expérience que je fais de ma prise sur le monde est ce qui me rend capable d'en reconnaître une autre et de percevoir un autre moi-même, si seulement, à l'intérieur de mon monde, s'ébauche un geste semblable au mien. Au moment où l'homme s'éveille dans le soleil et tend la main vers son chapeau, entre ce soleil qui *me* brûle et fait cligner *mes* yeux, et le geste qui *là-bas* de loin porte remède à ma fatigue, entre ce front consumé là-bas et le geste de protection qu'il appelle de ma part, un lien est noué sans que j'aie besoin de rien décider. »

Comme le signale Merleau-Ponty dans ce texte, autrui est ce qui n'est pas devant moi dans l'être, mais toujours se glissant par derrière dans mon champ¹²³. Pas plus que mon champ ne désigne un rapport extérieur au monde, la figure d'autrui n'est pas pensée comme un objet à interroger quant au sens qu'il apprésente : « ni le corps d'autrui, ni les objets qu'il vise, n'ont jamais été objets purs pour moi ». Il n'y a pas ici une logique où quelque chose apparaîtrait d'abord

les différences sont plus précises, plus systématiques, apparaissent dans des situations elles-mêmes mieux articulées et suggèrent toujours davantage que tout ce qui obéit à un ordre interne [...] », *Ibidem.* p. 45.

¹²² « Un champ n'exclut pas un autre champ comme un acte de conscience absolue, par exemple une décision, en exclut un autre, il tend même, de soi, à se multiplier, parce qu'il est l'ouverture par laquelle, comme corps, je suis "exposé" au monde, qu'il n'a donc pas cette absolue densité d'une pure conscience qui rend impossible pour elle toute autre conscience, et que, généralité lui-même, il ne se saisit guère que comme l'un de ses semblables [...] C'est dire qu'il n'y aurait pas d'autres pour moi, ni d'autres esprits, si je n'avais un corps et s'ils n'avaient un corps par lequel ils puissent glisser dans mon champ, et m'apparaître en proie au même monde, en prise sur le même monde que moi. ». *Ibidem.* pp. 191-192.

¹²³ « Autrui n'est nulle part dans l'être, c'est par derrière qu'il se glisse dans ma perception », *Ibidem.*, p. 190.

comme un simple objet, pour montrer par la suite son sens plus propre grâce à un transfert analogique de sens : expressément, il est signalé que ni le corps d'autrui, ni les objets qu'il vise, « n'ont jamais été objets purs pour moi »¹²⁴. Un mouvement d'emblée expressif se déploie dans mon champ, s'entrelaçant sans médiations avec mes propres dispositions vitales. Loin d'aspirer mon monde dans le tourbillon d'un pôle égologique et de ses prétentions absolues, il apporte un remède à mes propres besoins. La gestualité de l'autre se présente toujours en premier lieu comme une proposition relative à un monde et à une situation communs. Si le philosophe français n'approfondit pas encore ici l'idée d'autrui et des choses comme des dimensions à partir desquelles se présente la chair universelle du monde, il en pose déjà explicitement le sens¹²⁵ en disant qu'ils « sont d'emblée des variants de ce rapport universel (même des choses je dis que l'une "regarde" vers l'autre ou lui "tourne le dos") ».¹²⁶

Merleau-Ponty met ainsi en évidence le fait que mon rapport à autrui a une portée expressive immédiate, où s'articule une différence qui empêche de la réduire à un simple nivellement de l'autre et du moi dans un fond d'indistinction. Si dans le rapport silencieux avec autrui, il y a déjà un sens articulé à partir de l'écart qu'il y a entre deux cercles concentriques, d'autre part, il n'est pas moins vrai que le mode de rapport à ce stade de l'argumentation est encore posé en termes de généralités qui s'excluent plutôt qu'entre singularités qui se

¹²⁴ *Ibidem.* p. 191.

¹²⁵ «Nous essayons [...] de réveiller un rapport charnel au monde et à autrui, qui n'est pas un accident survenu du dehors à un pur sujet de connaissance (comment pourrait-il le recevoir en lui ?), "un contenu" d'expérience parmi beaucoup d'autres, mais notre insertion première dans le monde et dans le vrai», *Ibidem.*, p. 193.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 191.

reconnaissent¹²⁷: autrui est saisi à partir d'une multiplication interne du champ dont il est une variante, il est atteint comme un moi généralisé capable d'être recueilli par un monde riche et ouvert.

4.2 La processualité de l'autre

Nous cherchons à mettre en relief l'existence d'un traitement spécifique de l'altérité dans les textes de *La prose du monde*, notamment par rapport à l'approximation qu'en donnait *Phénoménologie de la perception*. En ce sens, à l'aide d'une logique de l'institution où il s'agit de reprendre la « puissance inépuisable » d'un sens plus vieux que lui-même¹²⁸, Merleau-Ponty évite de penser le fondement comme une généralité indifférenciée, sorte d'abîme primordial du sensible, d'où seulement la conscience pourrait nous sortir et marquer notre différence. En réalité, le sens ne commence pas avec les actes d'une conscience en pleine possession de soi, s'anticipe de manière articulée dans la synchronisation qu'il y a entre les prises du corps et la sollicitation du monde. Or, comme nous l'avons vu, cette dynamique du sens à l'état naissant, dont le rapport silencieux à l'autre fait référence, ne nous donne que la généralité

¹²⁷ « [...] en ce qui concerne notre rapport muet à autrui, à comprendre que notre sensibilité au monde, notre rapport de synchronisation avec lui – c'est-à-dire notre corps – thèse sous-entendue par toutes nos expériences, ôte à notre existence la densité d'un acte absolue et unique, fait de la "corporéité" une signification commune, et finalement la perception d'un autre nous-mêmes, sinon dans l'absolu de son existence effective, du moins dans le dessin général qui nous en est accessible », *Ibidem.*, p. 194.

¹²⁸ « Parler n'est pas seulement une initiative mienne, écouter n'est pas subir l'initiative de l'autre, et cela, en dernière analyse, parce que comme sujets parlants nous *continuons*, nous reprenons un même effort, plus vieux que nous, sur lequel nous sommes entrés l'un et l'autre, et qui est la manifestation, le devenir de la vérité », *Ibidem.*, p. 200.

d'autrui, et le risque de l'assimiler à une simple variante de mes propres possibilités menace l'articulation de sa différence. La réponse à cette menace ne passe plus ici par la compensation qui ferait valoir une conscience tacite et purement projetée au monde ; la direction se porte vers une *reprise* de cette articulation prélangagière par la mise en place de la parole. Merleau-Ponty formule toute l'ampleur du problème de la façon suivante :

« Peut-être à présent sommes-nous en mesure de comprendre au juste quel accomplissement la parole représente pour nous, comment elle prolonge et comment elle transforme le rapport muet avec autrui. En un sens, les paroles d'autrui ne percent pas notre silence, elles ne peuvent rien de plus que ses gestes : la difficulté est la même de comprendre comment des mots arrangés en propositions peuvent nous signifier autre chose que notre propre pensée – et comment les mouvements d'un corps ordonnés en gestes ou en conduites peuvent nous présenter quelqu'un d'autre que nous – comment nous pouvons trouver dans ces spectacles autre chose que ce que nous y avons mis. »¹²⁹

La parole peut être pensée comme une reprise, car elle se précède à elle-même dans la profondeur du sensible, dans le silence articulé qui lie primordialement les étants du monde. Le passage du rapport muet avec autrui et les choses vers la dimension nouvelle qu'habilite la parole n'est jamais le résultat d'une simple projection psychologique, n'est pas pensable comme la simple extériorisation de notre intériorité. Si tel était le cas, le monde ne serait qu'un catalogue d'étiquettes conférées par le caprice injustifié d'un sujet absolu. C'est à la possibilité d'un tel nominalisme, réduisant le sens à l'instant d'une concession, oubliant sa dimension temporelle de prise et reprise, que s'oppose la logique de l'institution comme relève créatrice. Ainsi, avec l'émergence de la parole, nous ne

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 193.

nous trouvons jamais devant une simple projection anthropologique¹³⁰, mais en face d'une rencontre avec ce que sollicite et exige une orientation donnée, une suite possible, une continuation dont le développement n'est pas assuré au préalable.

Il y a une ligne de continuité entre le rapport gestuel à l'autre et la communication proprement linguistique¹³¹, de telle sorte que la parole n'est jamais la simple expression d'un acte de conscience, mais un geste redoublé, en excès et source de nouvelles profondeurs. À la généralité du corps par lequel on s'insère au monde fait écho la généralité du langage par lequel nous nous insérons dans un sens toujours déjà commencé. Ce rapport de résonance dont résulte l'écho du sens n'est pas reductible à un « stimuli » qui en serait la cause, mais l'implication est réciproque et indissociable. De la même manière que c'est par nos possibilités motrices que nous polarisons un monde où autrui peut figurer, c'est par le fait vivant de la parole que nous nous insérons dans une langue et participons ainsi d'un échange possible : « dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la

¹³⁰ « Nous ne songeons pas ici à cette projection des psychologues qui fait déborder notre expérience de nous-mêmes ou du corps sur un monde extérieur qui n'aurait avec elle aucune relation de principe. Nous essayons au contraire de réveiller un rapport charnel au monde et à autrui, qui n'est pas un accident survenu du dehors à un pur sujet de connaissance (comme pourrait-il le recevoir en lui?)... », *Idem*.

¹³¹ « Or il y a chez Merleau-Ponty un enveloppement mutuel du phénomène du langage et de l'intersubjectivité. Celle-ci se manifeste au plan de la perception, indépendamment de toute parole ; en même temps elle forme le milieu dans lequel des paroles vont pouvoir se produire. Mais cette production à son tour ouvre un univers avec lequel la prééminence de la relation moi-autrui sur un point de vue purement égologique est portée à son comble. C'est avec *La prose du monde* que cette situation peut être saisie au plus vif. », Yves Thierry, *Du corps parlant*, op.cit., p. 78.

même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution ». ¹³²

Le sens de l'appartenance par l'« universalité du sentir » est redoublé par celui du dialogue. De la même manière que dans le rapport silencieux à autrui se produit un recouplement entre l'organisation interne d'autrui et celle de mes conduites, dans l'expérience du dialogue, « ma parole est recoupée latéralement par celle d'autrui, je m'entends en lui et il parle en moi, c'est ici la même chose *to speak to* et *to be spoken to* » ¹³³. Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty faisait déjà référence à cette expérience où « il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu », et « nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite » ¹³⁴. En ce sens, on pourrait être tenté de croire qu'on ne fait ici qu'entériner cette approximation où le dialogue n'est qu'un cas de figure de la généralité ¹³⁵, menaçant toujours de dissoudre dans le même mouvement tant l'ego que l'alter ego. Dans le dialogue, pas plus que dans la perception d'autrui, on ne serait une fois de plus que dans l'On du grand anonymat où toute différence s'estompe, faisant un usage figé des mots enfermés dans le trésor de la langue, employant à

¹³² PM, p. 194.

¹³³ *Ibidem.*, p. 197.

¹³⁴ PP., p. 412.

¹³⁵ Du moins dans le chapitre « Autrui et le monde humain », la référence au dialogue n'a pas de consistance propre, sa mention apparaît comme un cas de figure de plus du moment de la généralité, moment que Merleau-Ponty par la suite relativise en faisant valoir les droits d'un solipsisme vécu indépassable. En ce sens, on peut dire que le langage n'est pas pensé dans *Phénoménologie de la perception* de manière propre, mais comme un lieu d'interchangeabilité dont la conscience seulement peut le spécifier par ses projets.

chaque moment des expressions accordées aux exigences préétablies. Le dialogue, à partir duquel on croyait pouvoir reconnaître de manière plus fondamentale autrui, ne serait ainsi autre chose qu'une répétition du même, une cérémonie banale où le caractère institué d'une langue se reconduit.

Tel serait certainement le cas si la parole à partir de laquelle nous échangeons avec autrui ne relevait que des pensées déjà possédées par la conscience, si leur indétermination sémantique pouvait être stabilisée une fois pour toutes, associées de manière ultime à un sens spécifique. Si d'emblée son caractère institué effaçait sa portée le plus propre, celle d'un processus d'institution possible. Or, l'arrière-plan saussurien que Merleau-Ponty commence à mobiliser à ce stade de son trajet philosophique implique d'assumer toutes les conséquences du principe de différenciation diacritique du signe,¹³⁶ et surtout l'aspect indéterminé de la parole par rapport au système de la langue. L'expression n'est plus alors concevable comme une simple actualisation de possibilités préalablement définies. En revanche, c'est le jeu d'oppositions entre éléments non positifs, relevant d'un degré zéro du sens, qui est à la base de la distinction d'un signe de tout le reste. La difficile détermination du moment précis où se termine un *morphème* et où commence un *sémantème* explique l'impossibilité de présupposer à la base de l'expression une présence totalement instituée dont l'effectuation ne ferait que la répéter. Tout au contraire, cette logique de différenciation propre au signe, déjà inassimilable à un rapport de

¹³⁶ « Dans la langue, il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences phoniques issues de ce système » Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot, p. 171, cité par Merleau-Ponty, PM, p. 45.

motivation stricte entre signifiant et signifié, prend un tour encore plus décisif quand nous assumons, avec toute sa portée, la dimension fondamentale de la parole :

« Il faut que [la parole] enseigne elle-même son sens et à celui qui parle et à celui qui écoute, il ne suffit pas qu'elle signale un sens déjà possédé de part et d'autre, il faut qu'elle le fasse être, il lui est donc essentiel de se dépasser comme geste, elle est le geste qui se supprime comme tel et se dépasse vers un sens. Antérieure à toutes les langues constituées, soutien de leur vie, elle est en retour portée par elles-mêmes dans l'existence, et, une fois instituées des significations communes, elle reporte plus loin son effort. Il faut donc concevoir son opération hors de toute signification déjà instituée, comme l'acte unique par lequel l'homme parlant se donne un auditeur, et une culture qui leur soit commune. »¹³⁷

Il n'est pas suffisant de caractériser la parole par l'effectuation d'un geste prédéterminé, elle se dépasse en réalité comme geste vers un sens toujours imprévu. Au cœur de l'expression, entendue comme processus d'institution à partir de l'institué, habite non pas l'inventaire d'un sens fixé et disponible, mais le temps comme dimension où la souveraineté de la conscience tombe et l'être du monde perd son caractère d'en-soi. En revanche, ce temps qui habite toute expression est « le modèle de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ »¹³⁸. Ce sont là les éléments qui permettent à Merleau-Ponty de définir la parole comme une « parole conquérante »¹³⁹. À partir de là, on peut commencer à penser un rapport avec autrui où le sens de son apparition et de ses paroles manifeste une véritable singularité. La parole conquérante ne suggère

¹³⁷ PM, p. 196.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 36.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 196.

pas la conquête de l'autre par le moyen des mots, en elle ne gît pas un sens pleinement constitué, apte à opérer une configuration d'autrui ; tout au contraire, son déploiement ouvre le chemin de la surprise, de la manifestation inattendue d'un sens que personne ne détenait avant son jaillissement : « si autrui est vraiment autre, il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent ». ¹⁴⁰ La parole conquérante reprend et sous-tend le sédimenté, mobilise un cadre des choses données, spécifie l'ordre culturel de coexistence, enveloppe « une imperceptible déviation par rapport à l'usage », elle est « la constance d'une certaine bizarrerie ». ¹⁴¹

Loin de désigner l'acte de conquête entrepris par un moi absolu, de la parole « je ne puis même pas dire qu'elle soit “en moi” puisqu'elle est aussi bien “dans l'auditeur” ». ¹⁴² Ainsi, dans son sens le plus emphatique, elle ne se laisse pas penser comme détermination de quelqu'un en particulier, elle est parole parlante, a une consistance qui l'appartient en propre, mais qui en même temps ne pointe pas vers un lieu où toute différenciation s'effondre. Par son caractère événementiel, instituant et imprévu, la parole est en réalité l'emblème d'une articulation possible où l'individualité et la généralité ne se font plus éléments d'une alternative, permettant ainsi de rendre compte de la différence à partir de l'appartenance, et de l'appartenance à partir de la différence. Aucune appartenance ne peut éviter l'interruption de son sens institué, et ce, à cause du

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 198.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 183.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 197.

caractère imprévisible qui habite toute parole qui se déploie ; aucune différence ne peut se donner comme une singularité sans une appartenance au monde, et ce, parce que toute irruption exige une surface d'inscription. En ce sens, il n'y a pas une alternative entre le fait d'être le sujet de la parole et d'être assujettie à elle, entre occuper le rôle actif de celui qui parle et le rôle passif de celui qui écoute. Au contraire, il est fondamental à l'expression que le déroulement des conversations « ait le pouvoir de me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions ».¹⁴³

Or, loin que cette réversibilité des rôles implique une confusion de tout avec tout, l'effacement final de la différence, elle est la possibilité du caractère imprévisible d'un sens à reprendre, la condition d'une spécification en train de se faire, la prise en charge des orientations inouïes par lesquelles la singularité de l'autre peut se donner, non plus comme un sens à connaître, mais plutôt comme l'exigence d'une reprise :

« [Autrui est] non constitué-constituant, *i.e.* ma négation, mais institué-instituant, *i.e.* je me projette en lui et lui en moi, [il y a] projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi, communication vraie par entraînement latéral : [il s'agit d'un] champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, —au lieu [de l]'alternance sujet-objet. »¹⁴⁴

Le mode d'être du rapport à autrui est fondamentalement celui d'une rencontre dont le sens reste toujours ouvert. Qu'il y ait une productivité fondamentale «de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi» ne peut signifier

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *L'institution La passivité (Notes de cours au collège de France 1954-1955)*, Belin, 2003, Paris., p. 35.

autre chose que l'indétermination du résultat de la rencontre, la possibilité d'une naissance de quelque chose d'inattendu. Comme le dit Merleau-Ponty en évoquant Valéry : « le sujet donne plus qu'il n'a parce qu'il propose aux autres [des] énigmes qu'ils déchiffrent, avec tout eux-mêmes, il les fait travailler et ce qu'on reçoit, on le donne pour cette même raison : car on ne reçoit qu'une incitation à *Nachvollzug* »¹⁴⁵. Ce processus n'est jamais le fruit d'un pur hasard ni la conséquence logique d'un telos figé, mais « conquête du sens et évacuation du sens », « réalisation qui est aussi destruction », en somme « trace de l'oublié et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin »¹⁴⁶. Il est toujours repris à partir d'un fond donné, réactivation féconde de ce qui, à un moment donné, fut sédimenté. Jamais dans le vide, toujours au sein de l'épaisseur d'un terrain d'appartenance. Le rapport amoureux offre un modèle qui exprime avec éloquence cette dynamique de l'institution, car « ce n'est pas l'acte de conscience qui constitue l'ensemble du "jeu". C'est bien l'événement et l'épreuve de la rencontre, dans laquelle une présence épouse la forme d'une autre présence étrangère, qui instaure un devenir qui transcende l'ego de chacun des amants »¹⁴⁷. Le sens de l'altérité¹⁴⁸ de l'autre est non seulement une impossibilité logique si on le pense depuis la prétention constituante d'un ego, mais de manière plus radicale encore si on le subordonne à l'actualité d'un présent pur. En revanche, la logique

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 103.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 99.

¹⁴⁷ Duportail, Guy-Felix, *Les institutions du monde de la vie*, op.cit., p. 144.

¹⁴⁸ Comme le dit Merleau-Ponty : « Alterité [...] à apprécier par *Nachvollzug* du temps, entrée dans ses horizons, en allant au-dessous des opinions, les nôtres et les siennes, jusqu'au sol. Communication par coexistence et non pas *Sinngebung* inaccessible ou centrifuge », IP, p. 114.

de l'institution que Merleau-Ponty mobilise permet de surmonter ces deux difficultés : ni autrui est un sens à constituer, mais une facticité à reprendre, ni le développement de cette reprise se donne dans un présent sans restes, mais toujours à partir d'un champ symbolique et intersubjectif¹⁴⁹ dont les dimensions constituent une dislocation de toute linéarité. L'avenir se trouve dans un passé à reprendre, le présent n'étant qu'une charnière et un point de passage des incessants processus de recréation du sens. Ainsi, si notre assujettissement à une généralité nous expose, sans doute, à l'autre, cela ne nous habilite pas moins au déroulement d'un sens qui n'est pas décidé d'avance. C'est donc seulement à partir d'une processualité, d'un déploiement de l'instituant à partir de l'institué et de l'institué à partir de l'instituant, que deviennent possibles nos apparitions comme singularités dans un champ commun d'appartenance.

À partir de tous ces éléments, on peut dire que dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty reprend l'idée de présupposer un champ général d'existence comme condition d'une expérience qui puisse accueillir la transcendance d'autrui. Deux différences surgissent néanmoins par rapport aux développements de *Phénoménologie de la perception*. D'abord, l'idée de généralité n'est plus décrite comme rendant compte d'un simple risque de nivellement où toute expérience différenciée s'estompe. Au niveau du « rapport silencieux à autrui », la gestualité des mouvements implique déjà un niveau expressif à reprendre. Le fond intercorporel n'est plus décrit en termes de simple indifférenciation, mais ayant

¹⁴⁹ « Le champ est, non ordre d'essences, mais noyaux culturels (phrases, moments de pensée) autour desquels pivote ce *Nachvollzug*. L'être [n'est pas] ce qui est en soi ou pour quelqu'un, mais ce qui étant pour quelqu'un est prêt à être développé selon un devenir de connaissance autre, comme une constellation dont la figure serait remaniée continuellement selon [un] projet qui assignait comme possibles de tels changements » *Ibidem.*, p. 103.

une inchoativité fondamentale. Bien que cette idée ne soit pas tout à fait absente du traitement d'autrui dans *Phénoménologie de la perception*, elle se pose ici avec un caractère beaucoup plus explicite, en anticipant la perspective ontologique de ses travaux ultérieurs. D'autre part, à partir de la mise au jour de la dimension proprement parlante de la parole, l'instance du dialogue est spécifiée comme le terrain possible d'une rencontre avec l'autre, dont ni le sens ni les résultats ne peuvent être définis de manière préalable¹⁵⁰. Dans une thèse forte, Merleau-Ponty affirme à peu près à la même période que : « L'homme est absolument distinct des espèces animales [...] en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence »¹⁵¹. En ce sens, l'échange que suppose la parole n'est pas seulement l'occasion de vérifier notre appartenance à une langue ; il s'agit aussi de la possibilité toujours latente d'un surgissement imprévu, en somme d'une reprise tant des gestes que de la parole d'autrui vers une direction en incessante différenciation et exigence de nouvelles directions.

¹⁵⁰ « [...] l'être du sens est à venir, il ne précède rien, il est une création dépendante du branle du monde et non du seul regard de l'Ego », Duportail, Guy-Felix, *L'institutions du monde de la vie*, op.cit., p. 138.

¹⁵¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard (folio essais), 2014, Paris, p. 391.

4. Le terrain commun de la chair du monde

Pour que sa transcendance ne soit pas assimilée à l'immanence d'un pôle subjectif de constitution, ni non plus posée hors de l'être comme emblème d'une absence radicale, l'expérience d'autrui comporte l'exigence d'un terrain commun d'inscription. On avait vu que cette exigence était pressentie dans *Phénoménologie de la perception* quand, après le va-et-vient entre la généralité anonyme du corps et l'unicité du *soi*, Merleau-Ponty postulait la nécessité de revenir au monde social comme site préalable au partage entre sujet et objet. Si, dans ce contexte, on opposait un insurmontable solipsisme vécu au risque d'un nivellement intercorporel, c'était parce que la généralité anonyme du corps visait davantage le décentrement de la conscience que l'ouverture d'un champ à portée spécifique. La transcendance d'autrui se trouvait alors, comme le signale Renaud Barbaras, deux fois manquée : « par excès dans l'hypothèse d'un anonymat en lequel toute altérité se trouve dissoute ; par défaut dans le maintien d'une conscience devant laquelle aucun *alter ego* ne peut paraître ».¹⁵² Devant ce double manquement de *Phénoménologie de la perception*, on avait essayé de montrer néanmoins que Merleau-Ponty commençait déjà à y ébaucher les contours d'un terrain préalable au partage moi-autrui. La définition de ce terrain comme irréductible à « la constitution d'autrui », inassimilable à une « existence à deux ou même à trois », devant donc être pensée comme « coexistence avec un nombre

¹⁵² Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 56.

indéfini de consciences »¹⁵³, constituait, à notre avis, l'initiation vers une pensée de l'intersubjectivité à multiples entrées.

C'est dans *La prose du monde* que nous avons, par la suite, trouvé le début d'une spécification plus nette du champ commun d'existence¹⁵⁴, de telle sorte que sa portée n'implique plus l'alternative entre une indifférenciation corporelle et une inaccessibilité totale de l'autre, mais au contraire un « rapport institutionnel »¹⁵⁵ de prise et reprise de la conduite ainsi que de la parole d'autrui. Il s'opérait alors la substitution d'une logique de l'institution à celle de la constitution de l'autre, s'ouvrant par là les conditions pour penser la portée ontologique du lien, c'est-à-dire sa consistance irréductible au terme mis en rapport. En ce sens, les travaux ultérieurs, notamment *La philosophie et son ombre*, *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible*, vont permettre l'approfondissement du sens de cette prise et reprise des choses et d'autrui, cette fois par le moyen de la réversibilité de la chair, caractérisant tout voyant comme simultanément vu ou tout touchant comme simultanément touché. Nous allons ainsi reprendre les axes fondamentaux du chapitre « La perception d'autrui et le dialogue » de *La prose du monde*, afin d'explicitier conceptuellement ce « milieu louche »¹⁵⁶ – « quelque chose entre la Nature transcendante, l'en-soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses

¹⁵³ PP., p. 406.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty signale déjà dans *La prose du monde* qu'il s'agit de « [...] réveiller un rapport charnel au monde et à autrui, qui n'est pas un accident survenu du dehors à un pur sujet de connaissance [...] », PM, p. 193.

¹⁵⁵ À la différence d'un sujet purement constituant, « [...] un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une récréation totale », IP, p. 123.

¹⁵⁶ PM, p. 192.

actes et de ses noèmes »¹⁵⁷ – qu'il faut toujours penser comme condition de passage entre le sujet, le monde et les autres.

4.1 Le miroir de la chair

La dernière philosophie de Merleau-Ponty radicalise la critique à toute prétention de subordonner la phénoménalité à une instance subjective de constitution. Si un primat de la perception demeure à la base de ses analyses, c'est de plus en plus dépouillé de sa teneur théorique, et de plus en plus caractérisé par un sentir dont le paradigme sera le toucher¹⁵⁸. La perception est contact et adhérence première avec le perçu, désignant moins la vision comme « theoria » réduisant le monde en concepts et étants maniables que le dévoilement de celui-ci comme le champ de tous nos possibles¹⁵⁹. Or, tant que la perception n'est pas la pensée de percevoir, mais le sentir d'un corps explorateur, elle ne peut se réaliser qu'à l'intérieur du monde et suppose toujours une parenté ontologique¹⁶⁰ avec ce qu'elle dévoile. Entre le percevant et le perçu, il n'y a pas primordialement un

¹⁵⁷ S, p. 270.

¹⁵⁸ Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, Seuil, [Troisième ébauche] Corps humain, 1995, Paris, pp. 283-292.

¹⁵⁹ En réalité, le terme même de perception se trouve presque effacé du *Visible et l'invisible*. Merleau-Ponty y parle plus que de perception de « foi perceptive ». La complicité de la perception avec une ontologie de l'objet, sa portée donatrice des unités de sens objectives rendent difficile son maintien. Or, si cette préférence pour le terme d'un sentir approche l'ouverture première au monde à une logique du désir, et même si dans certaines Notes de travail (ou dans les Cours de la Nature) cela va dans ce sens, nous croyons pourtant qu'une distinction entre ces notions n'est pas thématifiée, du moins dans les textes de Merleau-Ponty auquel on a accès.

¹⁶⁰ « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche existe quelque rapport de principe [...] », VI., p.174.

rapport de constitution objectif, mais une rencontre où les rôles d'activité et de passivité cessent d'appartenir respectivement au percevant et au perçu. En reprenant la description husserlienne des *Ideen II*, ceci est pensé par Merleau-Ponty à partir de l'expérience paradigmatique du « se toucher » : ma main touchante peut prendre place parmi les choses qu'elle touche par la possibilité latente d'être touchée, à son tour, par mon autre main¹⁶¹. Le moment actif du sentir peut alors, à tout moment, passer au moment passif de l'être touché par ce qu'elle touche¹⁶². En percevant, je m'incarne, en m'incarnant seulement, je puis percevoir. Cette possibilité n'est pas contingente, ni non plus le signe d'un échec¹⁶³, elle est la condition même pour que l'expérience du sentir ait lieu, afin qu'il soit autre chose qu'une constitution de survol de la part de la conscience. La perception a dans son aspect visuel, pour le philosophe français, la même structure d'incarnation que le toucher, elle n'en est qu'une variante de cette réflexivité tactile. La distinction entre deux ordres perceptifs n'a même de sens que par un regard situé déjà dans le plan réflexif. En revanche, comme l'expliquait Merleau-

¹⁶¹ Cette réversibilité explique alors la possibilité d'une généralisation de la notion de chair au-delà du corps propre : le corps n'est pas seulement matière étendue dans l'espace mais, comme le montrait déjà Husserl, siège des « sensations localisées », et par conséquent le point où se brouillent la claire délimitation subjectif-objectif ; mais ensuite, l'instance purement subjective devant laquelle s'étaler n'étant plus pensable, le monde lui-même perd le trait d'un pur en-soi et manifeste ainsi une profondeur charnelle.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 174.

¹⁶³ Comme remarque Merleau-Ponty à cet égard : « On comprend alors pourquoi, à la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être perçu, et à la fois nous sommes éloignés d'elles de toute l'épaisseur du regard et du corps : c'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. C'est que l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication. », *Ibidem.*, p. 176.

Ponty dès *Structure du comportement*, le corps implique un schème corporel qui fonctionne comme un appareil symbolique de traduction immédiate des données de chaque sens en tous les autres¹⁶⁴. Il y a alors un rapport de droit par lequel voir et toucher empiètent, la possibilité même de chacun est enjambée dans l'autre :

« [...] puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde. Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu. »¹⁶⁵

Au-delà de la légitimité de cette symétrisation entre voir et toucher, motif de plusieurs critiques ultérieures¹⁶⁶, ce qui nous importe de souligner ici est la structure intrinsèquement exposante de l'expérience perceptive. Si dans *La philosophie et son ombre*, Merleau-Ponty affirme que « le corps propre est la prémonition d'autrui », ¹⁶⁷ c'est justement par la coïncidence qu'il y a entre la

¹⁶⁴ « Corps et symbolisme : [...] le corps est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de : expressif d'un autre. Perception et mouvement symbolisent. Et les sens entre eux. Pour l'unité du corps. », NAT., p. 281.

¹⁶⁵ VI., p. 175.

¹⁶⁶ Pour une critique de la symétrisation entre la réversibilité du toucher et celle de la vision : Derrida, *Jacques, Le toucher*, Jean-Luc Nancy, chapitre « Tangente III », Galilée, 2000, Paris, et Romano, Claude *Il y a*, « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », Epiméthée, 2003, Paris. En revanche, pour Emmanuel de Saint-Aubert, c'est la position husserlienne de la réversibilité qui est évaluée à partir des acquis de la psychologie de l'enfant, c'est-à-dire de la conquête spéculaire du corps propre. Tout au moins peut-on dire qu'il y a chez Merleau-Ponty plus d'une voie à l'élaboration de son concept ontologique de chair, et par conséquent, une simple mise en continuité avec l'auto-contact comme moyen de constitution de l'ipséité n'est pas la seule. Cf. *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*.

¹⁶⁷ S., p. 286.

capacité du corps à sentir et le fait que cette même capacité l'expose à être senti par quelqu'un d'autre. C'est la déhiscence de toute vision en une visible, la passivité primordiale du percevant, ce qui lui permet alors de s'ouvrir vers quelque chose ; dans le même sens, c'est le caractère toujours déjà prégnant d'une qualité, en état permanente de sollicitation, ce qui séduit en quelque sorte nos prédispositions et exige l'institution d'un sens. Un même tissu conjonctif nous relie dans un rapport de miroir où la possession ne cesse de virer en dépossession, le voir en être vu, le toucher en être touché, la proximité en distance¹⁶⁸. De cette manière, non seulement le corps n'est plus pensable comme un fragment de matière, chose acquise très tôt pour Merleau-Ponty, mais la chose perçue abandonne aussi sa condition d'un étant reposant sur soi-même, pour passer à désigner la concentration d'une Visibilité indépendante de tout acte concret de vision¹⁶⁹.

L'incarnation qui suppose tout acte de vision, même dans la plus radicale des solitudes, engage ma visibilité, elle est déjà latence des autres visions. La concrétisation d'un spectacle perceptif, ne reposant ni dans la donation de sens d'une conscience, ni dans la simple réception de « stimuli » de la part du monde comme fait, l'idéalisme et le réalisme se trouvent récusés d'un même mouvement, par la mise en place du caractère spéculaire de toute perception. Ma chair

¹⁶⁸ Comme le dit *L'œil et l'esprit*: « Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps », Merleau-Ponty, Maurice, *Ouvres*, Quarto Gallimard, 2010, Paris, p. 1595.

¹⁶⁹ Le sens même d'une intentionnalité opérante, mobilisé sans cesse dans *Phénoménologie de la perception*, se transforme en une intentionnalité intérieure à l'être, sans actes ni site privilégié de structuration du sens. VI., p. 287.

percevant et la chair des choses sont deux miroirs qui, par leur entrecroisement, cristallisent une Sensibilité¹⁷⁰ possible : « comme deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font couple, un couple plus que chacune d'elles ». ¹⁷¹ C'est la structure de l'accouplement, de la *Paarung*, réservée pour Husserl à un type particulier d'acte intentionnel, celui de l'empathie, qui est ici proposée comme le modèle de la perception, et dans ce geste on peut mesurer toute la portée affective qui gagne notre ouverture première au monde.

Or, si le tout du monde n'a pas à être constitué par une conscience déliée, il ne doit surtout plus être pensé comme un super objet contenant les étants de manière extérieure. En réalité, tel que le pense Merleau-Ponty à partir de ses derniers ouvrages, entre le monde et les choses, il y a un chiasme¹⁷² par lequel les choses sont enveloppées dans le monde qui les enveloppe. Ceci reformule aussi le sens de la perception, car l'inadéquation qu'elle porte ne renvoie plus au *telos* de

¹⁷⁰ Dans la note de décembre 1960, Merleau-Ponty signale ceci à cet égard : « La chair = le fait que le visible que je suis est voyant (regard) ou, ce qui revient au même, a un *dedans* + le fait que le visible extérieur est aussi *vu*, *i.e.* a un prolongement, dans l'enceinte de mon corps, qui fait partie de son être. L'image spéculaire, la mémoire, la ressemblance : structures fondamentales (ressemblance de la chose et de la chose-vue). Car ce sont des structures qui dérivent immédiatement du rapport corps-monde – les reflets ressemblent aux reflétés = la vision commence dans les choses, certaines choses ou couples des choses appellent la vision [...] », *Ibidem.*, p. 319.

¹⁷¹ *Ibidem.*, p.181.

¹⁷² Tel que l'explique Barbaras : « Il y a des choses, il y a un monde, et cependant chacun des deux passe en l'autre de telle sorte que leur limite est aussi indéterminée qu'elle est incontestable. On ne peut aller au-delà de cette co-appartenance des choses et du monde, lui-même constitué de choses. Là réside le chiasme évoqué plus haut : il n'y a pas ultimement des choses et un monde, mais un monde qui n'est fait des choses que parce que chaque chose est faite de monde, qui est co-présent à chacune des choses dont il est cependant constitué », *De l'être et du phénomène*, op. cit., p. 223.

l'absence des limites objectives de la raison, mais à la profondeur des choses qui, en se donnant partiellement, rayonnent le monde en entier. Les choses esquissent ainsi une intériorité, une ligne de fuite secrète, un excès dans leur texture, qui expriment l'irréductibilité de ce champ de tous les champs qu'est le monde lui-même. De la même façon que l'unité du monde ne précède pas comme un super-contenant la pluralité des étants qui apparaissent en son sein, cette pluralité, à son tour, ne se manifeste qu'en esquissant dans chaque apparition l'unité du monde. Il y a une co-naissance et une co-appartenance fondamentale entre eux. La notion de chiasme cherche à rendre compte de ce type particulier de rapport par lequel le monde et les choses s'auto-différencient, processus qui exclut l'hypothèse d'une instance de survol, telle que la conscience, de façon sous-jacente à cette donation de l'unité par la différence et de la différence par l'unité.

La perception n'est donc plus ce qui, étant inadéquat, pourrait toujours avoir son accomplissement définitif dans l'intuition pleine d'un objet ; elle est plutôt le mode de l'intentionnalité qui ouvre à un « il y a » du monde, à la profondeur du monde contenue dans chaque étant apparaissant¹⁷³, et ce, parce que par la perception, le monde cesse d'être compris sous la forme de l'objet pour devenir l'horizon primordial de différenciation, seule manière de concevoir l'apparaître d'autrui. C'est la notion de *dimension* qui permet de mieux saisir sa

¹⁷³ Tel que l'explique Merleau-Ponty : « Ce qu'on appelle un visible, c'est, disions-nous, une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Être. Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit tout hors d'elle même : c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse ; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici », VI., p.178.

spécificité : « percevoir, ce n'est ni appréhender un sens, ni recevoir un contenu, c'est ouvrir une dimension selon laquelle la chose peut apparaître en personne »¹⁷⁴. Toute la nouvelle ontologie que Merleau-Ponty commence à élaborer dans les dernières années vise justement à interpréter cet « apparaître en personne » (*Leibhaft*) dans le sens littéral qu'habilite la langue allemande, c'est-à-dire comme l'apparaître de la *chair* même des étants¹⁷⁵. En ce sens, pour Merleau-Ponty, l'apparaître de la chair n'est jamais la présentation d'une « substance », ni d'une « matière », ni d'un « esprit ». Au contraire, la chair est à mi-chemin entre « l'individu spatio-temporel » et l'« idée »¹⁷⁶. Inassimilable à la facticité pure ainsi qu'à l'essence d'une idée, elle est plutôt le nom d'un « élément » qui fait communiquer la généralité avec l'individualité, en rendant possibles des configurations qui recouvrent et dévoilent l'être. Emblème d'une déstabilisation de l'opposition entre l'en-soi et le pur-soi, la chair désigne donc ce milieu impur et ambigu au-delà des partages massifs de la philosophie moderne. Loin d'être figée dans le corps propre ou dans les choses vers lesquelles celui-là tend, la chair est la possibilité d'un passage entre eux. C'est pour cela qu'on ne perçoit pas à proprement parler des choses, mais comme on le lit dans *L'œil et l'esprit*, « on voit selon ou avec elles »¹⁷⁷, en elles se manifeste l'être charnel répandu dans le monde. Alors, depuis cette perspective, non seulement la « conscience » a cessé

¹⁷⁴ Barbaras, Renaud, *Merleau-Ponty*, Elipses, 1997, Paris, pp. 54-55.

¹⁷⁵ Sur la séparation en Merleau-Ponty de l'intuitivité et l'originarité: « Les trois sens de la chair » dans *La vie lacunaire*, Vrin, 2011, Paris.

¹⁷⁶ VI., p.182.

¹⁷⁷ « Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbos de l'Être, *je vois selon ou avec plutôt que je ne le vois* » – nous soulignons. Merleau-Ponty, Maurice, *Ouvres, L'œil et l'esprit*, op.cit. p.1596.

d'être une intériorité des vécus intransmissible, et même nos organes sensoriels abandonnent leur capture par les limites d'un corps empirique. Nos organes de perception se trouvent tant dedans que dehors¹⁷⁸, ils sont aussi à compter entre les choses par lesquelles nous accédons à une dimension spécifique du rayonnement de l'être. La chair, en tant que Sensibilité diffuse, désigne pour cela, plus que des étants circonscrits, le point d'articulation d'une multiplicité latente¹⁷⁹, d'une forme (*Gestalt*), ou, comme le disent les notes de travail du *Visible et l'invisible*, des choses qui doivent être pensées dorénavant comme « étoiles de notre vie », « membrures », « structures »¹⁸⁰ d'une épaisseur qui se rassemble et se disperse.

La chair des choses, ainsi que la « mienne », sont des *axes d'équivalence* qui regroupent la dispersion inépuisable du sensible, en elles s'agite la présence de l'imprésentable, la visibilité de l'invisible¹⁸¹: la profondeur du monde d'où

¹⁷⁸ À cet égard, Barbaras écrit : « [...] il faut penser la chose perçue elle-même comme un *organe*. Le propre de la vision, par exemple, c'est qu'elle ne s'exerce, n'installe un monde visuel que dans la mesure où elle s'oublie en tant que vision. Rigoureusement, les choses ne sont saisies comme appartenant à l'ordre visuel que lors de la transition d'un sens à un autre, comme il arrive lorsqu'absorbé dans la musique, on ouvre soudain les yeux sur le monde », *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 204.

¹⁷⁹ La latence des choses et la chair du monde désigne la profondeur de l'être : « C'est l'*overlapping* – la latence qui n'est pas possibilité au sens d'une autre actualité de constatation, d'un autre actuel simplement coordonné au nôtre, qui est possibilité au sens de prégnance, enveloppement d'un actuel inaccessible dans l'actuel sensible. Il y est maintenant. Le spectacle est là hors de toute vision, c'est lui qui se prépare à être vu (la lumière). C'est parce qu'il n'y a pas exhaustion, que la chose cachée est actuelle [...] La profondeur est "entre" la projection et le survol, et n'est pas la coordination des deux », Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996, p. 168.

¹⁸⁰ « Dire que les choses sont des structures, des membrures, les étoiles de notre vie : non pas devant nous, étalées comme les spectacles perspectifs, mais gravitant autour de nous », VI., p. 269.

¹⁸¹ « [...] l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde – on

nous procédons. En conséquence, l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty vers une ontologie du sensible – dans laquelle s'atténuent les limites de nos corps, où le rapport frontal de connaissance est mis en cause au niveau même de la perception d'un étant quelconque – va nous permettre de commencer à saisir autrement le sens que peut avoir la perception d'autrui en deçà d'une simple confrontation des *egos* insulaires. C'est dans cette direction que nous allons maintenant nous diriger, afin d'évaluer la découverte de ce terrain commun de la chair et ce qui concerne une pensée de l'intersubjectivité.

4.2 L'intercorporéité

Comme nous pouvons le pressentir, la dimension vers laquelle nous conduit Merleau-Ponty n'est pas prioritairement celle de « l'être sédimenté-ontique », mais celle de l'« être brut ou sauvage »¹⁸², c'est-à-dire un champ de profondeurs commandant l'apparaître de toute chose. Ce point de départ doit être en mesure de surmonter les problèmes concernant l'expérience d'autrui, dont la dimension principielle se rapporte aux paradoxes de tout rapport frontal. Tel que nous l'avons vu dans les chapitres précédents, l'être face à l'autre implique toujours son absence en tant qu'autre ; la possibilité de son obstance un effacement de sa transcendance. Ou, comme le pense Sartre, son retournement en une « négation interne » de ma liberté, ne pouvant se manifester autrement que

ne peut l'y voir et tout effort pour l'y voir, le fait disparaître, mais il est dans la ligne du visible, il en est le foyer virtuel, il s'inscrit en lui (en filigrane) » *Ibidem.*, p. 267.

¹⁸² NAT., p.282.

comme l'épreuve de mon être objet¹⁸³. La notion d'un étant porteur d'une vie comme la mienne serait de telle sorte inconcevable dans le monde, exigerait d'être pensée avec un caractère transmondain, indépendamment de tout apparaître sensible¹⁸⁴. En opposition à ces positions, Merleau-Ponty élabore une nouvelle ontologie, capable de surmonter les paradoxes auxquels nous sommes entraînés chaque fois que nous partons de l'opposition entre le pour-soi et l'en-soi¹⁸⁵. En deçà de cette opposition qui fausse tout point de départ, on trouve le « grand milieu formateur » de l'objet et du sujet : la réalité ultime de la chair. C'est en ce sens que, pour penser le sens d'être de l'autre, et, en concomitance, celui de la vie en commun, il ne faut plus partir d'un champ sous la régence d'un ego, mais « si autrui doit exister pour moi, il faut que ce soit au-dessous de l'ordre de la pensée »¹⁸⁶.

Cet « au-dessous » qu'il faut présupposer afin que l'autre ne tombe pas sur les paradoxes de l'assimilation ou de l'exil semble pourtant mettre en risque l'idée même d'intersubjectivité. Du moins dans la littéralité de ses termes. Car ce n'est jamais entre des sujets que se tisse d'abord le lien, mais entre des corps troués par

¹⁸³ « [...] dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui », Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, op.cit., p. 310.

¹⁸⁴ Merleau-Ponty le résume de la façon suivante : « En fin de compte, donc, le rapport reste entre moi comme néant et moi comme homme, et je n'ai pas affaire aux autres, j'ai affaire tout au plus à un non-moi neutre, à une négation diffuse de mon néant », VI., p. 99.

¹⁸⁵ « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts », *Ibidem.*, p. 107.

¹⁸⁶ S., p. 277.

la profondeur sensible d'où ils proviennent. Or, de la même manière qu'il faudrait faire une archéologie du monde objectif, rendre ses droits à une pensée à l'état naissant et chercher à dévoiler l'*Umwelt* comme couche sensible contenant la virtualité de toute existence, il est aussi nécessaire de revenir au sens premier du lien, remuer les couches sédimentées qui nous le présentent comme quelque chose de simplement « conventionnel »¹⁸⁷, produit de la tranquille délibération des agents auto-constitués, et faire droit, au contraire, à la portée sensible du lien contenant en lui-même ses dérives. Depuis cette perspective, l'*inter* que désigne le rapport entre des corps cherche à rendre compte de la détermination sensible et du sens premier de tout lien, de ce fond virtuel et toujours déjà expressif à partir duquel se détachent d'autres modalités d'enlacement. C'est ainsi que l'on voudrait lire le sens de cette intercorporéité originaire à partir de laquelle Merleau-Ponty pense le rapport aux autres.

Comme on l'a déjà vu, la conception du corps en tant qu'irréductible à sa détermination objective traverse tout le parcours de la philosophie de Merleau-Ponty. Depuis le tournant ontologique qui s'opère dans sa pensée, cette conception se trouve radicalisée, de telle sorte que le corps n'est plus pensé de manière séparée, comme chose parmi les choses, et d'autre part, comme point de vue sur celles-ci : « il est les deux : chose-étalon en tant que chair [et le fait d'] avoir sa posture dans le monde »¹⁸⁸. En ce sens, même sa description comme

¹⁸⁷ Merleau-Ponty pose explicitement cette question : « [...] il faut préciser les rapports de ce symbolisme "naturel" et du symbolisme "conventionnel" ou "code". N'y a-t-il pas deux symbolismes, l'un d'indivision, d'indifférenciation, avec un sens latent, aveugle, – l'autre artificiel, conventionnel, avec un sens manifeste ? [...] Faut-il dériver le premier du second ou le second du premier ? Le corps humain comme symbolisme, cela reste équivoque tant qu'on ne répond pas à cette question », NAT., p. 289

¹⁸⁸ NAT., p. 287.

ayant deux feuillets, un côté « objectif » qui le ramène parmi les choses et un côté « subjectif » qui le détache comme dimension vécue, se trouve mise en question à cause de son potentiel dualisme métaphysique. En revanche, tel que le propose *Le visible et l'invisible*, le corps doit être pensé au-delà de toute perspective subordonnée à une bipartition substantielle propre à l'ontologie de l'objet :

« Il ne faut même pas dire, comme nous le faisons tout à l'heure, que le corps est fait de deux feuillets, dont l'un, celui du "sensible", est solidaire du reste du monde ; il n'y a pas en lui deux feuillets ou deux couches, il n'est fondamentalement ni chose vue seulement, ni voyant seulement, il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée, et, à ce titre, il n'est pas dans le monde, il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde : il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir de "soi". »¹⁸⁹

Dans la même direction, *Les cours sur la Nature* soulignent que le corps n'a pas deux natures, mais une « nature double » qui s'exprime comme un « système d'équivalences non conventionnel »¹⁹⁰, toujours déjà expressif. En lui, l'unité de ses domaines de sens ouvre sur un monde commun. Le corps est alors un schème corporel¹⁹¹ capable d'accueillir ou de rejeter les sollicitations de cette Sensibilité en soi d'où il tire son propre style, sa propre typique des rapports au monde. Il est le résultat d'un entrelacs (*Ineinander*) fondamental entre projection et introjection des structures, de telle sorte que son activité vers quelque chose

¹⁸⁹ VI, p. 179.

¹⁹⁰ « [...] le corps humain est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de : expressif d'un autre. Perception et mouvement symbolisent. Et le sens entre eux. Pour l'unité du corps », NAT, p. 281.

¹⁹¹ « Le schème corporel est l'opérateur d'un double enveloppement – je m'installe dans le monde et je l'installe en moi –, les apprentissages se nouent au croisement d'une intégration du monde au schème corporel et d'un prolongement de ce dernier en lui », de Saint Aubert, Emmanuel, *Etre et chair*, op.cit., p. 98.

suppose un fond de passivité que lui retourne son appartenance mondaine. C'est à partir de cette caractérisation que Merleau-Ponty peut renverser la thèse sartrienne, et postuler que ce n'est pas la honte devant une « présence » diffuse qui me donne, comme une sorte de visée intentionnelle affective, l'épreuve d'autrui comme ma propre objectivation. Au contraire, c'est la figuration sensible d'autrui, son être là, dans le monde que nous partageons, qui est la vérité de toute honte¹⁹². Seulement pour une philosophie de survol où le sujet n'a pas de corps, l'hypothèse abstraite d'autrui est nécessaire comme catalyseur de ma propre incarnation ; en revanche, la considération du corps comme contenant en lui-même son propre excès, à cause de la nature double qui lui permet d'être une sensibilité tant errante que rassemblée, est ce qui rend possible l'épreuve de mon être vu dans une communication primordiale avec la présence sollicitante d'autrui. Si la présence potentielle d'autrui provoque chez moi de la honte, c'est toujours parce que déjà dans mon corps il y a la possibilité d'un dédoublement, d'un passage de l'activité vers la passivité, bref car il est une chair qui articule dans son unité mon être voyant et mon être vu¹⁹³. Alors, ce n'est pas la honte devant le regard d'autrui qui produit mon incarnation, c'est mon être toujours déjà incarné¹⁹⁴, ce qui permet l'épreuve de la honte devant autrui, et ce, comme l'une

¹⁹² VI., p. 101.

¹⁹³ « Le visible d'autrui est mon invisible ; mon visible est l'invisible d'autrui ; cette formule (celle de Sartre) n'est pas à retenir. Il faut dire : l'Être est cet étrange empiétement qui fait que mon visible, quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible » VI. p. 265.

¹⁹⁴ Comme l'exprime Merleau-Ponty : « Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres », VI., p. 177.

des modalités possibles de rapport à l'autre, sans aucun privilège ni portée absolue¹⁹⁵.

En considérant ainsi le corps, comme transi par une Sensibilité qui ne lui appartient pas en propre, puisque répandue à l'infini dans le monde, ses limites se trouvent être celles d'une configuration provisoire, toujours ouverte à de nouvelles introjections et projections. La présence d'un autre schème corporel n'implique plus, de prime abord, une « catastrophe ontologique », une « hémorragie » de son monde par lesquelles il se trouverait fixé, immobilisé ou posé comme un objet reposant en soi-même. Au contraire, la description du lien premier aux autres comme lien intercorporel met en évidence un scénario dynamique d'empiétement entre des corps qui ne se projettent entre eux qu'en s'introjctant et ne s'introjctent qu'en se projetant :

« [...] mon schème corporel comme animal de conduites vit à distance dans le vivant extérieur. Il y a entre eux un rapport charnel, une extension du narcissisme du corps. Ce narcissisme est aussi ouverture à la généralité : je vis comme miens les comportements offerts et je les vois animés par un schème corporel [...] Mon schème 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. Le désir considéré du point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. Ils aboutissent tous deux à une seule Einfühlung [...] »

En deçà de l'opposition entre le sujet et l'objet, il y a un rapport d'être entre des schèmes corporels dont les traits caractéristiques sont l'incomplétude, le

¹⁹⁵ Sur l'absolutisation de l'expérience du regard comme modalité de rapport à autrui, Renaud Barbaras souligne ceci : « Chez Sartre, la phénoménologie d'autrui recouvre en réalité une psychologie phénoménologique, voire une psychologie empirique : une expérience toute particulière se trouve érigée en structure même du rapport à l'autre. En réalité, l'expérience d'autrui ne s'épuise pas dans l'épreuve d'un regard qui m'anéantit : au contraire, autrui ne peut en venir à représenter la négation de ma liberté que parce qu'il y a d'abord un courant de communication... », *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 160.

manque et le caractère relativement ouvert des frontières. Les corps assument ces déterminations en projetant leurs structures internes dans le dehors, et en introjectant celles des autres corps dans leur dedans. La présence d'autrui, loin d'être l'occasion d'un anéantissement de ma liberté subjective, rend compte d'une caractéristique plus originaire, celui d'un processus inépuisable d'institution de moi en l'autre et de l'autre en moi : « Le corps demande autre chose que le corps-chose ou que des relations avec soi. Il est en circuit avec les autres. »¹⁹⁶ En ce sens, la portée désirante de ce processus par lequel un corps accueille les déterminations d'un autre corps et projette les siennes en lui montre comment Merleau-Ponty dépouille de plus en plus la perception d'une connotation théorique. Percevoir autrui implique, avant tout rapport d'objectivation, une demande d'autre chose que le corps entendu comme fragment de matière inerte. La perception remplit d'une détermination désirante, suppose un accès immédiat au caractère vivant d'autrui, et par là l'actualisation toujours inachevée d'un circuit où le désir ne cesse pas de renaître.

L'énonciation du caractère sensible du lien – définissant l'intercorporéité merleau-pontienne – se concrétise alors sous la forme d'une perception désirante capable de ménager l'inscription d'autrui dans un même espace de rapport charnel. Par la demande de l'autre comme rendant compte d'autre chose qu'un étant circonscrit, par le désir de sa chair plutôt que de son corps objectif, c'est le tissu général du monde qui est visé. C'est pour cela que Merleau-Ponty parle dans le passage ci-dessus référé d'un « désir transcendantal », non pas réduit à une

¹⁹⁶ NAT., p. 288.

« curiosité psychologique »¹⁹⁷, mais rendant compte de la « membrure commune de mon monde et du monde d'autrui ». En nous désirant comme corps ouverts et inachevés, par une seule *Einführung*, nous ouvrons sur une dimension particulière du monde qui nous entoure. Le philosophe français tire les conséquences de ces positions philosophiques, et récuse les termes mêmes du problème de l'altérité comme face à face d'un ego devant un alter ego :

« Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement. »¹⁹⁸

C'est au niveau d'une vie anonyme que se situe donc la possibilité d'une apparition de l'autre qui n'implique pas la simple épreuve de mon être objet, mais la commune appartenance à un fonds intercorporel¹⁹⁹. Dans cette perspective, la figure d'autrui n'est pas tant une chose particulière dont la transcendance la distinguerait du reste des choses, par le fait d'être porteur d'une intériorité substantielle, en droit inaccessible et vouée simplement à ramener ma propre objectivation. L'invisibilité que porte autrui, s'il ne doit pas être confondu avec ma vie, n'a pas une détermination négative, sinon que tout comme les choses du monde, elle est aussi une manière de présenter l'excès du monde. L'invisibilité

¹⁹⁷ Barbaras, Renaud, *La vie lacunaire*, op.cit., pp. 14-15

¹⁹⁸ VI., p. 185.

¹⁹⁹ « Mes deux mains sont "comprésentes" ou "coexistent" parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité », S., p. 274.

d'autrui ne rend pas compte d'un caractère transmondain, ne renvoie pas à un au-delà du monde, elle est toujours l'invisible *de la* Visibilité générale du monde. Plus qu'évoquer la trace de ce qui ne peut pas être inscrit dans l'ordre du Même, la figure d'autrui dévoile le monde comme lieu de la profondeur et de la Différence vertigineuse de ses dimensions.

C'est pour cela que, tel que nous l'avons vu dans la section précédente, le rapport de frontalité d'une conscience en face d'un objet ne correspond même pas à une description correcte de l'expérience perspective de la « chose solipsiste ». En deçà du regard de survol, notre adhérence première au monde commence par la constatation du fait que tout apparaissant porte en lui-même un au-delà de son apparaître, l'esquissement d'un invisible qui renvoie à la profondeur du monde. À plus forte raison, le corps de l'autre, par le fait d'un excès fondamental de ses propres limites, porte l'inscription d'une invisibilité qui se donne à voir dans les entrailles de sa propre visibilité. Il n'est pas une absence qui me pétrifie, mais un point de vue qui décale le dévoilement du champ perceptif, depuis l'axe d'un autre regard, toujours de l'intérieur, dans la chair du monde où nous flottons ensemble :

« [...] je croyais donner à ce que je vois son sens de chose vue, et l'une des choses soudain se dérobe à cette condition, le spectacle en vient à se donner lui-même un spectateur qui n'est pas moi, et qui est copié sur moi. Comment cela est-il possible ? Comment puis-je voir quelque chose qui se mette à voir ? »²⁰⁰

Ainsi, s'il est bien vrai que l'imprésentabilité qui caractérise autrui ne tend vers un problème de la connaissance, où il serait le signe d'un échec, d'une

²⁰⁰ PM., p. 187.

impuissance à déterminer objectivement certains aspects de son être insondable, il n'en reste pas moins que le rapport d'existence qu'il désigne doit pouvoir être l'objet d'une description qui justifie le sens de son apparaître. C'est ainsi que, pour Merleau-Ponty, le propre du propre de la figure d'autrui est de se manifester comme une autre ouverture au monde, d'apparaître dans le Sensible comme une cristallisation et un style particuliers : « le voyant-visible (pour moi, pour les autres) est d'ailleurs non pas quelque chose de psychique ni un comportement de vision, mais une perspective, *ou mieux* : le monde même avec une certaine déformation cohérente »²⁰¹. De cette façon, les choses du monde qui, dans un inconcevable moment « solipsiste », ne rendaient qu'un pâle reflet de ma propre inscription au monde, avec autrui et le point de vue qu'incarne son corps, se mettent à rayonner le monde avec toute sa texture « intersubjective »²⁰². Et ce, car dans l'être sensible de la chose se trouve déjà la possibilité d'un autre regard, sa présence est promesse d'autres voyants.²⁰³ C'est la généralisation de cette réversibilité, par laquelle les choses me retournent ma propre inscription au

²⁰¹VI., p. 310.

²⁰² « 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. Pour la première fois aussi, mes mouvements ne vont plus vers les choses à voir, à toucher, ou vers mon corps, en train de les voir et de les toucher, mais ils s'adressent au corps en général et pour lui-même (que ce soit le mien ou celui d'autrui), parce que, pour la première fois, par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit », Ibidem., p. 187.

²⁰³ Comme l'explique Barbaras : « C'est à même la pelouse devant moi que j'appréhende l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est à partir de la musique que je pénètre dans son émotion musicale. Le sensible, nous l'avons vu, ne se présente jamais sous la forme d'un individu achevé, mais demeure cristallisation d'une dimension, principe d'équivalence [...]. Sa présence est promesse d'autres visions : elle possède, en son sein, de quoi cristalliser d'autres dimensions, présenter d'autres absents », *De l'être et du phénomène*, op. cit., p. 301.

monde, qui se trouve maintenant approfondie par l'accouplement avec d'autres corps, et avec cela, l'établissement du contexte spécifique de l'expérience d'autrui.

4.3 L'imminence des autres

Une fois le terrain de l'intercorporéité acquis, une correcte spécification de celle-ci demeure cependant comme tâche fondamentale si l'on ne veut pas être exposé à la même objection que se posait Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*. Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que *La prose du monde* cessait de considérer à l'image schelerienne de l'indifférenciation²⁰⁴ comme le propre de l'intersubjectivité. Le rapport silencieux aux autres est déjà prégnant d'un sens où la reconnaissance s'opère par le caractère expressif de tout arrangement gestuel. Il s'agit d'approfondir ce caractère différencié du lien primaire qui se tisse entre des schèmes corporels en prise sur un monde commun. C'est uniquement en considérant l'intercorporéité comme un terrain nivelé que surgit la contrainte de poser la « conscience » comme voie de différenciation. Pour une pensée de l'intersubjectivité comme intercorporéité, tout le problème figure dans l'exigence d'élaborer un principe de différenciation qui ne repose sur aucune modalité du volontarisme subjectif. Eu égard à la description que nous venons de présenter, tout semble pourtant laisser penser à une situation d'indistinction où si le sens de l'appartenance est mis au premier plan, le sens de

²⁰⁴ « La conception de Scheler côtoie une sorte de pan-psychisme, au sein duquel il n'y a pas individuation... », PE., p. 44.

la différenciation paraît difficile à établir. Merleau-Ponty va en effet jusqu'à signaler que, par la réversibilité propre à la chair, j'assiste non seulement à ma vision, mais aussi à celle des autres²⁰⁵. Cependant, devant ce transitivity généralisé en miroir avec l'indivision de la chair du monde²⁰⁶, il ne faut pas perdre de vue que même à ce niveau d'empiètement total, une réserve est immédiatement faite. S'il est vrai que la possibilité d'une apparition de l'autre est possible, il n'en reste pas moins vrai que le sens de cette apparition n'est jamais celui de la coïncidence avec celui que l'on regarde, mais l'imminence jamais pleinement réalisée entre deux points de vue sur l'être :

« Il est temps de signaler qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses ; elle s'éclipse au moment de se produire [...] De même, je ne m'entends pas comme j'entends les autres, l'existence sonore de ma voix pour moi est pour ainsi dire mal dépliée ; c'est plutôt un écho de son existence articulaire, elle vibre à travers ma tête plutôt qu'au-dehors. »²⁰⁷

Merleau-Ponty signale par la suite que « cette déroboade incessante », marque d'une identification impossible et toujours avortée, n'est pourtant pas le

²⁰⁵ « [...] que cet homme là-bas *voit*, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision*, elle se voit dans la prise de ses yeux sur le spectacle [...] », S., p. 276.

²⁰⁶ Il y a dans les derniers travaux de Merleau-Ponty une élévation au rang ontologique de sa propre élaboration de la psychogène l'enfant. En prenant les précautions nécessaires, nous pouvons voir que le transitivity propre aux premières étapes de l'enfant présente la même structure que l'indivision de la chair, et que la postérieure conquête du corps propre par la médiation spéculaire peut être rapportée aux processus de différenciations. Ces étapes ni au plan psychologique ni au plan ontologique ont une coupure définitive, mais un entrelacement constitutif. Le transitivity n'est jamais superé totalement dans la vie adulte, ainsi que l'indivision de la chair est toujours le présupposé d'une différenciation entre des étants. Cf.. *L'expérience d'autrui chez l'enfant*.

²⁰⁷ VI., pp. 191-192.

signe d'un échec, mais le sens précis de l'appartenance. Autrui est tributaire d'un monde avec de multiples entrées, d'un champ originel à l'intérieur duquel tant le moi que les autres prennent naissance dans une « extase originale »²⁰⁸, cristallisant ainsi des axes de regard différenciés. Celle-ci ne doit pourtant pas être ramenée à l'image d'un « grand animal »²⁰⁹ dont nos corps ne seront que les parties d'une unité supérieure. Au contraire, chaque corps implique une « partie totale »²¹⁰ qui ne se laisse pas penser ni sur l'Un de la pleine identité ni sur le Deux de la totale séparation. Le point de départ n'est jamais alors ni celui de l'identité numérique ni celui de la multiplicité éparse. Récuser tout point de départ qui postule en son centre l'unicité de la conscience, ne plus partir d'une subjectivité commandant toute inter-relation, n'implique pas de remettre en cause la différence, au contraire, c'en est la condition pour la penser véritablement. Comme le dit explicitement Merleau-Ponty dans les *Notes de travail* : « Partir de ceci : il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre. »²¹¹ L'*intouchabilité* de tout touchant et l'*invisibilité* de tout visible ne pointent pas vers un vide intérieur²¹² ou un trou dans la plénitude de l'être qui rendrait impossible la communication entre les instances instituant l'intercorporéité. Au contraire, dans le contexte d'une ontologie du dedans, où

²⁰⁸ « La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle » S., p. 284.

²⁰⁹ « Il n'y a pas un grand animal dont nos corps soient les organes, comme les mains, les yeux, le sont pour chacun d'eux », VI., p. 185.

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 267.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 312.

²¹² « [...] cet écart n'est pas un *vide*, il est rempli précisément par la chair comme lieu d'émergence d'une vision, passivité qui porte une activité – et de même écart entre le visible extérieur qui fait le capitonnage du monde », *Ibidem.*, p. 320.

l'on a affaire non pas à la plénitude de l'être, mais à sa verticalité foisonnante, ce qu'il y a, c'est une ligne qui, sans rompre la continuité, présente néanmoins le principe d'une différenciation. En ce sens, le propre de la réversibilité qui caractérise le rapport de différenciation entre le « même » et l'« autre », leur appartenance commune et leur différence, se laisse mieux exprimer par la figure du *pli*,²¹³ car celui-ci suppose, à différence du simple vide, un dédoublement à partir des attaches mêmes de l'être²¹⁴. Cet enroulement intérieur, dont le principe est le chiasme qui caractérise tout rapport entre des termes, est la condition pour penser l'identité et la différence sans les réduire ni à une multiplicité préalable ni à une unification transcendante aux termes. La différenciation qu'exige une pensée de l'intercorporéité afin de ne pas retomber dans l'indistinction du nivellement entre les corps passe alors par reconnaître que la séparation ne s'oppose pas à l'unité ; elle surgit en elle, tandis que l'unité est même impensable sans le développement d'un différencier. L'unité ne transcende pas les différences qu'elle articule et les différences ne s'articulent qu'en dépliant une unité²¹⁵. On touche ici le point fondamental en ce qui concerne les conditions d'une interrelation où l'inscription des autres n'implique pas leur effacement à

²¹³ « [...] Le seul «lieu» où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement [...] » VI., cité par Duportail dans *Analytique de la chair*, Cerf, 2011, Paris, p. 128.

²¹⁴ Guy-Félix Duportail préfère parler de bord que de pli, car cette dernière figure tend à accentuer la continuité sur la division : « Pour notre part, nous lui préférons celle de "bord", qui connote davantage une dimension intérieure à l'Être, comme le veut l'ontologie du dedans, alors que le pli reste du côté de la continuité », *Idem*.

²¹⁵ C'est la notion de dimension qui rend possible cette articulation entre l'unité et la différence : « [...] tout comme une unité posée à côté de la diversité s'évanouirait comme unité, une multiplicité pure dépourvue de principe d'unification ne serait pas même multiplicité, disparaîtrait dans la nuit de l'en-soi » Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 206.

l'intérieur d'un champ d'homogénéité abstraite. Dans des termes plus proches du *Cours sur la nature*, toute projection du corps récuse l'adversité d'un autre schème corporel qui impose sa propre structuration, de telle sorte que l'introjection de l'autre n'est jamais pleinement réalisée jusqu'au point d'une coïncidence absolue. À l'horizon d'un Être vertical, autrui est le lieu d'une imminence²¹⁶ et non pas d'une indistinction. Pour que cela soit pensable, il faut supposer un terrain d'appartenance en deçà des entités positives, sans pour autant poser un au-delà de leur réunion sous la figure d'une unification transcendante.

C'est depuis la considération de ce rapport chiasmatique entre les termes, sans entités pleinement constituées ni dépassements positifs, que Merleau-Ponty peut dire : « moi-autrui, formule insuffisante »²¹⁷, et passer alors à situer le problème au-delà de la constitution impossible de l'autre par un Ego. Non seulement autrui est « toujours déjà là » et l'Ego « conquis sur lui »²¹⁸, mais, plus fondamentalement, le lieu même de l'altérité doit être conçu comme l'imminence non pas d'autrui, sinon d'une multiplicité d'autres décentrement. Puisque c'est dans l'être vertical à entrées multiples que les autres et moi sommes inscrits, « le problème d'autrui ne se ramène pas à celui de l'autre, et même « le couple le plus strict a toujours des tiers témoins »²¹⁹. Comme l'explique Merleau-Ponty dans un passage capital, dans le contexte de sa critique à l'ontologie sartrienne, et que nous considérons d'une importance décisive :

²¹⁶ « Il est présence de l'imminent, du latent, du caché ». VI, p. 293.

²¹⁷ *Ibidem.*, p. 270.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 111.

« Peut-être même faudrait-il renverser l'ordre coutumier des philosophies du négatif et dire que le problème de *l'autre* est un cas particulier du problème *des autres*, la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par la relation avec des tiers, que ceux-ci ont entre eux des relations qui commandent celles de *l'un* et celles de *l'autre*, et cela, si loin que l'on remonte vers le début de la vie, puisque la situation œdipienne est encore triangulaire. Or, il ne s'agit pas seulement ici de psychologie, mais de philosophie – des contenus de la relation avec autrui, mais aussi bien de sa forme et de son essence : si l'accès est entré dans une constellation des autres (où, bien entendu, il y a des étoiles de plusieurs grandeurs), il est difficile de soutenir que *l'autre* soit, sans plus, la négation absolue de moi-même, car de négation absolue, il n'y en a qu'une, elle absorbe en elle-même toute négation rivale [...] Même si chacun de nous a son archétype de *l'autre*, le fait même qu'il soit participable, qu'il soit une sorte de chiffre ou de symbole de *l'autre*, oblige à poser le problème d'autrui, non comme celui de l'accès à une autre néantisation, mais comme celui de l'initiation à une symbolique et une typique des autres dont *l'être pour soi* et *l'être pour autrui* sont des variantes réflexives, et non les formes essentielles. »²²⁰

Nous considérons que ce long passage condense les aspects fondamentaux de la position de Merleau-Ponty par rapport au problème d'autrui. La portée de ses affirmations est d'autant plus radicale si l'on prend en compte la position qu'il vise à critiquer. Devant l'agnosticisme que représente Sartre par rapport à l'apparaître d'autrui, agnosticisme que l'on peut penser aussi comme proche des autres positions qui récusent la possibilité de toute inscription mondaine de l'altérité, Merleau-Ponty pose les assises d'un remaniement profond du problème intersubjectif, apte à penser la consistance irréductible de la vie en commun. Loin que sa position soit le signe d'un effondrement de la différence, la marque d'une incapacité à penser la séparation, et en conséquence, la perte de toute singularité de celui qui n'est pas moi, c'est l'absolutisation de *l'autre via* sa fixation en un concept univoque – en l'occurrence, le regard diffus qui m'objective – qui est la voie royale de la perte de toute altérité. Réduire les autres,

²²⁰ *Ibidem.*, pp.111-112.

leurs manières particulières de dimensionner l'être brut et sauvage, à une fonction précise, c'est le droit chemin vers leur maniabilité et leur effacement en tant qu'autres. Sous la position d'une imprésentabilité radicale de l'autre, qui ainsi ferait justice à son caractère inassimilable, ne se cache que la présentation appauvrie de sa portée, soumise une fois pour toutes à la tranquillité d'une idée que l'on survole et dont la distance n'est que le déguisement d'une aspiration à la fixation définitive. La reconduction de la multiplicité qui m'excède au concept soi-disant de l'Autre ne peut alors être autre chose que la stupeur en face de la profusion d'ouvertures depuis lesquelles se dévoilent de nouveaux et inattendus aspects d'un monde auquel nous appartenons. En revanche, sortir de l'opposition moi-autrui implique le début de son éclaircissement, non pas pour nier la pertinence de cette opposition, mais afin de montrer son caractère dérivé d'un rapport qui concerne toujours non pas l'autre en singulier, sinon des autres, d'infinis autres comme autant de manières de s'insérer dans le tissu qui nous relie sans pourtant nous égaler.

Nous trouvons de cette manière la justification ontologique de ce pressentiment déjà à l'œuvre dans *Phénoménologie de la perception*, quand Merleau-Ponty esquissait un monde social comme plus originaire au partage moi et autrui, irréductible à n'importe quelle tentative de constitution de l'autre, car ouvert à une participation sans limites. En le reformulant sous l'acquis du terrain commun de la chair – tiers toujours supposé d'une rencontre possible –, le rapport aux autres assume sa dimension proprement sociale et historique²²¹. Alors ce qui compte, comme le disent les *Notes de travail du Visible et l'invisible*, ce ne sont

²²¹ *Ibidem.*, p. 226.

pas tant les « personnes » prises dans une identité fixe, mais « les existentiels selon lequel nous les comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires »²²². Postuler l'appartenance à un ordre de coexistence, loin de suggérer la récusation des autres que moi, est la seule manière de penser à fond leur singularité. De même que les choses dans leur manifestation pointent vers la texture charnelle qui les excède, chaque vie humaine qui apparaît concerne un mode particulier de manifestation du monde en commun. Avec lui, par le biais de la gestuelle typique que véhicule son corps, ses paroles, signées d'un ton particulier, ses pôles pratiques préférés, c'est une dimension du monde lui-même qui se présente à nous : « Je vois par les yeux d'autrui ___> le monde. »²²³

²²² *Ibidem.*, p. 213.

²²³ NAT., p. 346.

5. Conclusions

Nous avons tenté de montrer l'existence d'un fil conducteur qui relie les différents traitements du problème d'autrui dans la pensée de Merleau-Ponty. Cet élément transversal consiste, à notre avis, dans le geste qui récuse tout point de départ dans la polarité moi-autrui afin de rendre compte de l'intersubjectivité. Pour le philosophe français, il faut toujours penser d'abord un champ d'inscription possible, condition pour qu'un lien puisse avoir un sens intelligible et expressif. Bien que la prise en compte de cette procédure ne soit explicitement formulée – « moi-autrui : formule insuffisante »²²⁴ – que dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, déjà *Phénoménologie de la perception* affrontait le problème en esquissant un terrain plus originaire que la simple opposition moi-autrui. Du corps propre à la chair du monde, il y a toujours l'exigence de récuser les droits d'une conscience souveraine comme la plus apte à penser la transcendance d'autrui. En ce sens, si le propre de la philosophie de Merleau-Ponty concernant ce sujet est de toujours nous ramener à un terrain d'appartenance, tout le défi consiste par la suite à spécifier celui-ci, à le penser comme pouvant rendre possible non seulement la présence d'autrui et la mienne, mais la coexistence dans un sens général du terme. Dans cette perspective, l'accès premier à la vie en commun ne passe jamais par le conflit entre deux termes, elle n'est pas non plus pensée sous le donné d'une harmonie préétablie entre ceux-ci. Il s'agit, en revanche, de rendre compte de la surface d'inscription sans laquelle ni le conflit ni la collaboration ne peuvent avoir lieu.

²²⁴ VI, p. 270.

À partir de cette idée générale, nous avons commencé par montrer les impasses d'une déduction d'autrui tant par la voie d'un *raisonnement analogique* que par la voie d'une *transposition empathique* du sens propre au sens d'un alter ego. Dans ce premier chapitre, nous avons tenté de reconstituer le cadre général du problème d'autrui afin de rendre plus manifeste la position spécifique de Merleau-Ponty, dont le trait fondamental est la mise au premier plan de la puissance phénoménalisante du corps, véhicule de notre insertion au monde. Dans le deuxième chapitre, nous avons présenté la première formulation explicite du problème dans l'œuvre de l'auteur en question. Notre but à ce stade était non seulement de nous arrêter sur la tension qui apparaissait entre une image de l'intercorporéité comme fond d'indifférenciation et une caractérisation de la subjectivité comme lieu d'un projet intransmissible. De plus, dans une troisième étape de notre lecture, nous avons considéré que Merleau-Ponty s'apercevait déjà des difficultés qu'implique tout point de départ dualiste, et formulait l'esquisse d'un dépassement. Ce n'est pas par hasard si le chapitre « Autrui et le monde humain » de *Phénoménologie de la perception* ne se termine pas par la simple constatation d'une tension entre la généralité du corps et la généralité du soi, mais tend à considérer la nécessité de « revenir au monde social et culturel »²²⁵ où se tisse l'atmosphère de toute coexistence.

Sur la base de ce dernier point, nous avons considéré que le chapitre « La perception d'autrui et le dialogue » de *La prose du monde* est le lieu où Merleau-Ponty établissait une orientation nouvelle du problème d'autrui, en faisant ressortir les éléments fondamentaux de son tournant ontologique ultérieur. D'une

²²⁵ PP., pp. 420-424.

part, le champ d'appartenance cessait d'être considéré comme site d'un nivellement de tous avec tous (position prédominante dans *Phénoménologie de la perception*), et était décrit comme ayant une expressivité silencieuse et pourvue d'écarts minimaux, notamment en ce qui concerne la gestualité de l'autre. D'autre part, pour cette raison même, l'ordre de la parole et le dialogue était pensé comme une reprise et une continuation de cette expressivité silencieuse première. À partir de ces deux éléments, nous avons cherché à montrer que Merleau-Ponty ne faisait plus appel à un primat ultime de la conscience pour poser la séparation et la différence. L'argumentation n'était plus encadrée dans les termes, même critiques, du problème de la *constitution* de l'autre. Tout au contraire, avec *La prose du monde*, on découvre ce qu'implique l'*institution* d'autrui : « une situation commune qui n'est plus communauté d'être, mais communauté de faire »²²⁶. En ce sens, nous avons rapproché la logique de l'institution, propre aux années 1954-1955 des cours au Collège de France, à la dynamique propre de la parole qui habite tout dialogue, et en faisant cela, il s'agit de montrer que la figure d'autrui doit être pensée en termes de procès, de prises et de reprises.

Dans notre chapitre final, nous nous sommes concentré sur les considérations proposées par les derniers travaux de Merleau-Ponty. Avec la notion de chair, élément ultime de l'être, ni individu délimité ni idée générale, mais plutôt condition d'un passage et structuration d'un rapport, nous avons cherché à voir la place de l'altérité au sein d'une intersubjectivité définie comme intercorporéité. Cette dernière notion peut sembler nous conduire à soutenir l'absence d'une pensée véritablement intersubjective dans l'œuvre de Merleau-

²²⁶ PM., p. 195.

Ponty. En effet, qu'en est-il de l'intersubjectivité quand, à sa base, on n'a plus de sujets pleinement constitués, mais des schèmes corporels ouverts ? Face à cette interrogation, nous avons considéré que la notion d'intercorporéité cherche à rendre manifeste le sens le plus originaire de tout lien. Les rapports de communication et d'interaction entre moi, autrui et les autres en général ne peuvent être restreints à l'image idéalisée d'un rapport entre des consciences sans aucune provenance sensible. Le rapport chiasmatique entre des corps qui se possèdent en se dépossédant et se dépossèdent en se possédant signale non pas la dissolution de l'intersubjectivité, mais son inchoativité fondamentale. Sans une considération de ce type, les rapports aux autres restent le fruit d'un volontarisme subjectif, ou la simple reproduction des normes sans histoire ni attaches sensibles.

En rapport à ces noyaux problématiques dont nous avons fait l'analyse, nous voudrions, pour conclure, proposer une articulation entre deux axes qui traversent la pensée de l'intersubjectivité chez Merleau-Ponty : *la logique temporelle de l'institution* et *l'élément ultime de la chair*. Nous considérons qu'une correcte articulation de ces deux thématiques doit être en mesure d'ouvrir la voie à une ontologie du social, capable de penser les rapports intersubjectifs, tout en assumant les conséquences de l'abandon de la polarité sujet-objet comme point de départ. Dans ce sens, nous croyons que la figure d'autrui exige de penser une dimension instituante de la chair ou un processus d'institution charnel comme condition de son inscription dans un terrain commun de coexistence. Si l'apparition de l'autre implique une latéralité enveloppante qui se rapporte au monde d'une certaine manière plutôt qu'il ne donne accès à une intériorité illusoire, cette modalité singulière de manifestation ne peut pas, à notre avis, se passer d'un développement temporel. Il y a un véritable lien avec autrui quand son

mode particulier d'habiter et de dévoiler le monde ne renvoie pas seulement à un accès contemplatif de la profondeur qui nous dépasse, mais quand, sous la logique de l'institution, cela exige une suite et une récréation dont le résultat n'est pas assuré dans ses conséquences. Nous considérons que c'est là où se joue le sens profond de l'altérité, au sens de l'émergence d'une « déformation cohérente du monde ». En ce sens, insuffler la logique temporelle de l'institution dans le cœur de l'appartenance charnelle vise à rendre concret le processus de différenciation propre à toute intersubjectivité qui se prétend comme telle. Faire place à une temporalisation de la chair consiste ainsi à mettre en évidence les lacunes et la finitude que renferme toute appartenance. La sédimentation d'actions passées, les modes singuliers par lesquels le monde a été dimensionné, empiètent toujours sur un présent impur. Celui-ci est fait de réactivations qui ne lui appartiennent pas en propre, mais reprenant à sa façon l'ordre du sédimenté, il se trouve tendu entre les exigences de l'avenir et le poids de ce qui a été. Ceci est une exigence si l'on ne veut pas simplement postuler la différence, mais l'investir de dynamique. Merleau-Ponty lui-même affirmait dans cette direction qu'on doit comprendre « le temps comme chiasme » par lequel « passé et présent sont *Ineinander*, chacun enveloppé-enveloppant », et que « cela même est la chair »²²⁷.

Puisque autrui n'est pas une présence purement actuelle devant une conscience constituant, mais l'occasion d'une reprise de ce qui, à un certain moment, se donne de manière ambiguë, la rencontre avec lui mobilise d'un même coup tout le poids de l'institué et pointe vers l'institution d'un sens nouveau. De même que la rencontre avec une œuvre littéraire, l'immersion dans son monde et son horizon de sens, la rencontre avec autrui n'est jamais faite dans l'assurance

²²⁷ VI., p. 315.

d'un sens totalement préétabli. Bien que jamais dans le vide entre pôles insulaires, mais toujours à partir d'un terrain commun d'appartenance, de la rencontre avec l'autre, ainsi qu'avec le monde de sens qu'incarne un roman, est toujours possible l'émergence d'un sens qui ne se trouvait fixé ni en moi ni en l'autre, mais *entre* nos manières particulières d'habiter un monde. Notre être en commun, quand on assume l'horizon de la logique merleau-pontienne de l'institution, se concrétise dans un développement transi de contingence. Or, que la relation à autrui ne soit pas le produit d'un lien artificiel, constitué depuis une instance de survol ou simple effet d'une convention sans histoire, ne signifie pas que sa portée implique le pur hasard, et par conséquent, l'absence totale de sens. Merleau-Ponty se meut toujours sous la récusation de cette alternative : ni pur hasard ni pur système²²⁸. Au contraire, la rencontre avec l'autre se donne toujours à partir des existentiels²²⁹ dont le sens excède la pure actualité et les limites des individus qui entrent dans un rapport : « ce monde nous est *commun*, est intermonde »²³⁰. Elles sont la matrice symbolique où s'exprime la sédimentation d'une histoire et l'invitation à une appropriation dont l'écart, la déviation et la différence demeurent des possibilités.

Cette présence du temps au cœur de la chair permet de considérer le terrain intersubjectif autrement que comme un espace de fusion dont seulement la conscience pourrait nous sauver, en nous différenciant de la généralité qui nous enveloppe. Penser la logique de l'institution comme élément constitutif de la chair

²²⁸ « De là notre chemin : s'il y a institution au sens de *champ*, nous ne sommes ni pour opacité ni pour système... », IP., p.107.

²²⁹ VI., p. 231.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 317.

implique de cesser de considérer le temps comme un attribut subjectif, soumis à l'extase d'un *cogito tacite*, et d'en venir à le considérer comme un processus de sédimentation et de réactivation non assujetti à une histoire faite de volontarismes épiques. Si comme le dit Merleau-Ponty, le temps est le modèle de toute institution²³¹, c'est justement parce que sa dynamique dépossède la souveraineté d'un ego et ouvre la voie à une véritable pensée de l'intersubjectivité comme « champ de "gravitation" social [...] champ de structures »²³², irréductible à l'ensoi d'une plénitude ainsi qu'au pour-soi d'un pur projet, il est plutôt « le milieu où se produisent les crises, problèmes, solutions, renversements, transformations ». Ainsi, si autrui est une initiation à l'invisibilité de la chair²³³, ce n'est pas seulement parce que sa présence nous achemine vers la profondeur du monde. De plus, cette invisibilité est porteuse de la non-coïncidence du temps avec lui-même, la marque d'une incomplétude qui caractérise tout institué et exige par conséquent une continuation. L'invisibilité d'autrui, en plus de manifester l'excès du monde, implique la non-présence dans le présent immédiat d'un étant maniable, mais au contraire, son incarnation fuyante à l'intérieur d'une temporalité en train de se faire. Autrui est un corps troué qui non seulement nous initie à l'invisibilité de la chair, mais plus fondamentalement au caractère inachevé, latent et toujours inattendu de l'histoire.

²³¹ IP., p. 36.

²³² *Ibidem.*, p. 117.

²³³ « L'expérience d'autrui est, comme celle du monde, "présentation d'un imprésentable", mais alors que dans l'ordre du visible strict, l'invisible ne paraît que comme celé dans l'épaisseur du monde, avec autrui s'atteste une première initiation à l'invisible comme tel » Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 278.

Bibliographie

Textes cités de Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 2014, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 2014, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours (1935-1951)*, « Les relations avec autrui chez l'enfant » Verdier, 1997, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Gallimard, 2012, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard (folio essais), 2014, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'institution La passivité (Notes de cours au collège de France 1954-1955)*, Belin, 2003, Paris
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit dans Ouvres*, Quarto Gallimard, 2010, Paris.
- Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 2015, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, Seuil, 1995, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996.

Autres textes cités

- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, 2001.

- Barbaras, Renaud, *Autrui*, Quintette, 2003, Paris
- Barbaras, Renaud, *Merleau-Ponty*, Elipses, 1997, Paris.
- Barbaras, Renaud, *La vie lacunaire*, Vrin, 2011, Paris.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, Gallimard, 2011, Paris.
- De Saint Aubert, Emmanuel, *Le scénario cartésien*, Vrin, 2005, Paris.
- De Saint Aubert, Emmanuel, *Être et chair*, Vrin, 2013, Paris.
- De Saint Aubert, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, 2004, Paris.
- Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000, Paris.
- Duportail, Gui-Felix, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Millon, 2008, Paris.
- Duportail, Guy-Felix, *Analytique de la chair*, Cerf, 2011, Paris.
- Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, Paris.
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, 2014, Paris.
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Pléiade, Gallimard, 1979, Paris.
- Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, Paris.
- Romano, Claude, *Il y a*, Epiméthée, 2003, Paris.

- Sartre, Jean-Paul., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2014, Paris
- Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris.
- Valéry, Paul, *Ouvres I*, «Reflexions simples sur le corps», Pléiade, Gallimard, 1957, Paris.
- Yves Thierry *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, 1987, Paris, p.75.

Textes consultés

- Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, 2013, Paris.
- Bimbenet, Etienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, 2004, Paris.
- Bonan, Ronald, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune. Volume 1*, L'Harmattan, 2001, Paris.
- Dastur, Françoise, ARTE-FILOSOFIA : « *Autrui dans la philosophie contemporaine* », St. Pons 2006.
- Dastur, Françoise, *Chair et langage*, Editions Les Belles Lettres, 2016, Paris.
- Dupond, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, 2008, Paris.