



HAL
open science

Pour une ontologie des chairs. Une relecture critique de la notion de “ chair du monde ” chez Merleau-Ponty

Delphine Merx

► **To cite this version:**

Delphine Merx. Pour une ontologie des chairs. Une relecture critique de la notion de “ chair du monde ” chez Merleau-Ponty. Philosophie. 2016. dumas-01428926

HAL Id: dumas-01428926

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428926v1>

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.

**Delphine
MERX**

Pour une ontologie des chairs

**Une relecture critique de la notion de « chair
du monde » chez Merleau-Ponty**

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

**Mention : Philosophie
Parcours : Histoire de la philosophie**

Directeur du parcours : Mr Jean-Baptiste BRENET

Directeur du mémoire : Mr Jocelyn BENOIST

**Delphine
Merx**

2015-2016

Diplôme national de master / Année universitaire

Pour une ontologie des chairs

**Une relecture critique de la notion de « chair
du monde » chez Merleau-Ponty**

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

Mention : Philosophie
Parcours : Histoire de la philosophie

Directeur du parcours : Mr Jean-Baptiste BRENET

Directeur du mémoire : Mr Jocelyn BENOIST

Résumé

La notion de *chair du monde* dans la pensée du dernier Merleau-Ponty déplace l'héritage de la phénoménologie husserlienne en s'efforçant de renverser les oppositions du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit, pour penser un élément perceptuel qui constituerait le tissu du monde. L'*ontologie de l'Être charnel* déployée dans *Le visible et l'invisible* n'opère cependant pas toutes les transformations attendues en conservant un primat du sujet, et en refusant aux choses l'accès à la réversibilité du sensible. Le passage d'une ontologie de l'Être charnel à une *ontologie des chairs*, en examinant le problème de l'individuation à partir des interactions entre celles-ci, nous permettra de dépasser les failles inhérentes au manuscrit inachevé, et de poser les bases d'une *politique des chairs*.

Summary

The notion of “flesh of the world” in Merleau-Ponty's last thought transforms Husserl's phenomenology legacy with pursuing the aim of overcoming the binary opposition subject/object, matter/spirit. The author tries to think of a “perceptual element” that the world is made of. The ontology of “fleshy” Being developed in *The Visible And the Invisible* does not yet bring the expected changes. It conserves the primacy of subject and denies to the objects the access to the sensible reversibility. The shift from the ontology of “fleshy” Being to the *ontology of fleshes* will allow for a new conception of individuation based on the interactions of fleshes. It will help to overcome the weaknesses of the manuscript left incomplete, and to lay the foundation of a *policy of fleshes*.

Mots-clés

Merleau-Ponty – Phénoménologie – Ontologie – Chair du monde
Intentionnalité – Individuation – Politique – Chose
Style – Hallucination – Sujet – Être

Keywords

Merleau-Ponty – Phenomenology – Ontology – Flesh of the world
Intentionality – Individuation – Political Philosophy – Thing
Style – Hallucination – Subject – Being

Remerciements

À Jocelyn Benoist dont les remarques ont chaque fois déstabilisé la structure que je tentais de bâtir pour lui faire prendre des directions différentes, l'étoffant en la faisant mûrir.

À F. dont la finesse d'écoute et la sagacité m'ont accompagnée durant toute cette année, et grâce auxquelles le brouillon esquissé s'est finalement déployé en un pile de feuilles noircies d'encre.

Aux *choses* dont la présence muette a fait naître tout au long de l'écriture du mémoire une interrogation tenace, et dont la contemplation répétée m'a plongée dans un abîme de doute.

Sommaire

Summary.....	3
Mots-clés.....	3
Keywords.....	3
Remerciements.....	4
Sommaire.....	5
INTRODUCTION.....	6
LA CHAIR DU MONDE, UN NOUVEAU TISSU ONTOLOGIQUE ?.....	14
1. Du corps propre à la chair du monde.....	14
§ 1. Le corps propre dans La phénoménologie de la perception.....	14
§ 2. La « chair du monde », un emprunt husserlien ?.....	18
2. De la phénoménologie à l'ontologie ?.....	30
§ 1. Le « monde » de la chair.....	30
§ 2. Vers une ontologie perceptuelle ?	41
3. Les failles de la chair.....	52
§ 1. L'indétrônable sujet.....	52
§ 2. L'ontologisation problématique de l'Être.....	59
DE QUEL MONDE LA CHAIR EST-ELLE LE SUJET ?.....	67
1. La conception des choses dans Le visible et l'invisible.....	67
§ 1. Adversité ou complicité des choses ?	68
§ 2. L'Einfühlung et les choses.....	77
2. L'Être et les choses.....	85
§ 1. La chose et ses dimensions.....	85
§ 2. La figure de l'Il y a.....	92
3. L'intentionnalité des choses	101
§ 1. De l'intentionnalité corporelle à la chair du monde.....	101
§ 2. Une chair trop passive ?	109
LES CHAIRS ENTRE ELLES	113
1. L'individualité des chairs.....	113
§ 1. Le problème de l'individuation.....	115
§ 2. Perception et interaction	130
§ 3. Le style comme individuation normative des chairs.....	141
2. L'énigme de l'hallucination.....	160
§ 1. La place de la notion d'hallucination dans l'oeuvre de Merleau-Ponty.....	161
§ 2. Hallucination et interaction.....	174
3. Vers une politique des chairs	184
§ 1. Le sujet, une catégorie à reconstruire.....	184
§ 2. Apprendre à voir ne se fera qu'à plusieurs	194
CONCLUSION : DE L'ONTOLOGIE DE L'ÊTRE CHARNEL À L'ONTOLOGIE RELATIONNELLE DES CHAIRS : LES « PARTIBLE PERSONS ».....	206
BIBLIOGRAPHIE.....	215

INTRODUCTION

« En vérité, nous savons ce que l'interrogation pure ne doit pas être. Ce qu'elle sera, nous ne le saurons qu'en essayant »¹

Maurice Merleau-Ponty, « après une journée passée à préparer son cours au Collège de France »², décède le 3 mai 1961, léguant à Claude Lefort, son exécuteur testamentaire, le soin de fouiller parmi les liasses de papier noircies de signes, pour en recueillir la pensée qui se déploie dans le bureau désormais vide. C'est caché dans les papiers de celui-ci que sommeille le manuscrit inachevé intitulé *Le visible et l'invisible*, accompagné de notes de travail classées par date, que Claude Lefort a choisies de publier à la suite du manuscrit. La naissance discrète du texte au monde des livres contraste alors avec la fortune actuelle des études merleau-pontiennes, initiée dans les années quatre-vingt-dix par Renaud Barbaras avec l'ouvrage *De l'être au phénomène*³, dont le sous-titre est « sur l'ontologie de Merleau-Ponty », et secondée par une littérature abondante dont un nombre important porte précisément sur cette question de l'ontologie⁴.

La disparition brutale du philosophe agit, pour qui s'empare à sa suite du manuscrit inachevé et des notes éparses, comme une énigme frustrante et féconde,

1 *Le Visible et l'Invisible*, publié par Cl. Lefort, Paris : Gallimard, 1964, p. 211 (noté VI)

2 Pierre Campion, « « Merleau-Ponty vivant » : en relisant l'hommage de Sartre », *Les Temps modernes* 2/2010 (n° 658/659).

3 Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : J. Millon, « Krisis », 1991.

4 Voir par exemple l'ouvrage d'Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2006.

puisqu'il nous incombe d'insuffler parmi eux notre propre compréhension de la pensée de l'auteur, renonçant ainsi à la formule de Jean-Paul Sartre employée après sa mort : « Un mort tout neuf reste vif, à vif : il n'a rien fait encore que se retirer, il conserve, sans en user, son droit de regard sur nos pensées »¹, puisque Merleau-Ponty n'est maintenant plus un mort « tout neuf », mais une figure tutélaire considérablement commentée. C'est alors le statut fragile du *Visible et l'invisible* qui explique peut-être l'attrait qu'il possède aujourd'hui, réseau de mots dont la structure n'est pas tout à fait achevée, mais aussi et surtout la radicalité du propos que Merleau-Ponty y imprime, celui de penser une ontologie nouvelle. L'aspect parcellaire et ébauché du *Visible et l'invisible* séduit, parce qu'il s'articule à une pensée originale qui s'exhibe en train de se faire, et qui transporte avec elle, comme toute pensée qui se cherche vraiment, son lot de confusions et d'indécisions ; l'*ontologie perceptuelle* que le philosophe y expose tantôt par chapitres entiers, tantôt, plus brièvement, dans la fulgurance d'une note, renverse les ontologies traditionnelles en s'évertuant à concevoir un au-delà des couples d'opposition classiques du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit.

La notion de chair, et plus précisément l'expression de « chair du monde » employée par Merleau-Ponty à la fois dans le manuscrit et les notes de travail, a alors constitué le point de départ de nos recherches, comme ce qui pourrait nous sortir des écueils traditionnels constitutifs du problème du dualisme en philosophie : que signifiait ce terme étrange, et quel sens pouvait bien revêtir cet assemblage entre un mot si proche de l'homme et celui, immense, de « monde » ? La notion de *chair du*

1 Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty » in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 2010, p. 1121. La nécrologie de Sartre sur Merleau-Ponty a d'abord paru dans *Situations, IV. Portraits*, Paris : Gallimard, 1964.

monde, ni concept philosophique car moins abstrait, ni simple métaphore parce qu'elle ne met pas seulement en rapport deux réalités, celle de la chair et celle du monde, mais elle qu'elle crée un alliage nouveau, nous semblait alors pouvoir constituer une réponse précieuse à ce problème ardu, en cherchant non pas à repenser les liens qui se tiennent entre la conscience et la matière, mais plutôt à imaginer une intrication totale entre celles-ci, qui ne déboucherait pas sur un monisme matérialiste ou idéaliste, réducteur et par-là fatalement décevant. La volonté merleau-pontienne de reprendre ce qu'il désigne lui-même comme des failles de la pensée phénoménologique déployée dans l'ouvrage de 1945 intitulé *La phénoménologie de la perception*¹ aboutit ainsi à la conception d'une notion nouvelle : il s'agit de ne plus faire débiter sa réflexion avec le point de vue du sujet, en reconduisant ainsi inévitablement la distinction entre une conscience qui pose son objet, mais de partir de la figure de l'entrelacement entre le sujet et le monde. La structure du *chiasme* qui décrit les mouvements de la chair met en valeur cet enroulement entre mon corps sentant et les choses sensibles, qui se lient à travers la circulation réversible qui les habite : la bi-dimensionnalité de mon corps entre la sphère sensible et la sphère sentante s'étend à la structure même de l'Être, auquel je participe. Merleau-Ponty construit donc dans *Le visible et l'invisible* une *ontologie perceptuelle* qui déplace le regard du rapport que le sujet entretient avec le monde autour de lui aux mouvements de l'Être charnel, qui unissent la sensibilité de mon corps à la charnalité du monde, le corps étant alors « lié par toutes ses parties au monde, contre lui »². L'évidence que constitue pour nous l'expérience de l'ouverture au monde, et qui, interrogée

1 *La phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945. (PP)

2 VI, p. 173

philosophiquement, se transforme toujours en mystère¹, est alors repensée en défaisant les frontières du sujet clos sur lui-même pour le concevoir comme parcouru par la chair du monde.

Merleau-Ponty, en créant dans *Le visible et le visible* de nouveaux instruments pour questionner cette appartenance du sujet au monde sans en figer les deux termes, est-il alors parvenu à dépasser les couples d'opposition encore à l'œuvre dans *La phénoménologie de la perception*, ceux du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit ? La constitution d'une ontologie de l'Être charnel permet-elle de rendre compte du mouvement qui lie les êtres entre eux, ou bien l'adoption de cette ontologie particulière dissout-elle les pôles individuels dans une structure qui les dépasse, en s'ôtant alors les moyens de les penser ? L'ontologie de l'Être charnel déployée par le philosophe dans le manuscrit inachevé et les notes de travail porte selon nous la marque de son caractère inabouti : la volonté de fonder une ontologie nouvelle qui échapperait aux écueils de la phénoménologie en refusant de partir de pôles déjà constitués, et donc en renversant la transcendantalité du sujet, échoue, en réintroduisant la figure de l'Être. La dissolution des pôles du sujet et de l'objet dans les dimensions de l'Être charnel ne permet pas de surmonter les failles de la phénoménologie du sujet, parce que celui-ci disparaît sans qu'on ne puisse le saisir à nouveau, tandis que les choses restent encore inaudibles dans la structure de l'Être. La réponse apportée par Merleau-Ponty au double problème de l'appartenance du sujet

1 *VI*, p. 17 : « Ce que Saint-Augustin disait du temps : qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres, il faut le dire du monde. [Sans arrêt, le philosophe se trouve] obligé de revoir et de redéfinir les notions les mieux fondées, d'en créer de nouvelles, avec des mots nouveaux pour les désigner, d'entreprendre une vraie réforme de l'entendement, au terme de laquelle l'évidence du monde, qui paraissait bien la plus claire des vérités, s'appuie sur les pensées apparemment les plus sophistiquées, où l'homme naturel ne se reconnaît plus, et qui viennent ranimer la mauvaise humeur séculaire contre la philosophie, le grief qu'on lui a toujours fait de renverser les rôles du clair et de l'obscur ».

au monde et du dualisme nous apparaît alors comme insuffisante, en ce qu'elle résorbe son objet en se privant des moyens de le penser autrement. Il s'agit alors, en conservant la notion merleau-pontienne de *chair du monde* qui présente une résolution originale au problème du dualisme en faisant de la perception, et donc de la structure réversible de la chair, la matière même du monde, de reconceptualiser l'ontologie de l'Être charnel, pour faire émerger, sans les pétrifier dans une conception substantialiste, les figures des êtres, humains et chosiques, et donc d'aboutir à une ontologie *des chairs*.

Nous approfondirons alors dans une première partie (**La chair du monde, un nouveau tissu ontologique?**) la notion même de chair du monde, afin d'en saisir la genèse, et de comprendre le rôle que joue celle-ci dans l'ontologie développée dans *Le visible et l'invisible*. La notion de chair du monde, conçue par Merleau-Ponty lui-même comme un dépassement de la phénoménologie du corps propre, semble se situer dans l'héritage direct de la philosophie husserlienne, et en particulier des *Ideen III*¹, auquel l'auteur se réfère à plusieurs reprises dans le manuscrit : le souvenir du *Leib* husserlien, dont le mode double est fondé sur la structure du chiasme tactile, parcourt la pensée du *Visible et l'invisible*. Le déplacement effectué par Merleau-Ponty vis-à-vis de la phénoménologie allemande est cependant très important : la rupture ontologique à l'œuvre dans le manuscrit, que nous tenterons de soutenir contre la thèse d'une continuité de celle-ci avec les travaux phénoménologiques de l'auteur, et l'adjonction du génitif au terme de chair, constitue un tournant radical, qui pose les fondements d'une ontologie perceptuelle. Le monde lui-même est alors tissé de cet élément charnel, réversibilité du sensible et du sentant, et sans cesse traversé

1 Edmund Husserl, *Idées II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982 [1952]

par des dimensions sensibles à partir desquels des êtres se dégagent. Mais la difficulté posée par la constitution de cette ontologie perceptuelle est alors double, et contradictoire : le primat du sujet, qui devait se défaire dans la structure charnelle, resurgit pourtant, tandis que l'introduction de la figure de l'Être charnel menace de figer les êtres sans rendre compte de leur individualité. C'est à ces deux impasses que nous tenterons alors de répondre dans les parties suivantes.

En posant dans la deuxième partie (**De quel monde la chair est-elle le sujet?**) la question de l'identité du sujet de la chair, nous soulèverons alors le problème du *statut des choses* dans *Le visible et l'invisible*. Cette attention portée aux choses, tant elle paraît différer des préoccupations ontologiques à l'œuvre dans le manuscrit, peut surprendre : en quoi constitueraient-elle, au même titre que le pôle du sujet, un enjeu majeur dans le projet d'une ontologie perceptuelle ? En faisant de la *chair du monde* le tissu même du monde, Merleau-Ponty annonçait une refonte de la figure du sujet mais aussi, sans qu'il n'en formule explicitement l'intention, une refonte de la notion de chose ; en effet, si l'on pousse les conséquences de l'ontologie de l'Être charnel jusqu'à leur terme, ça n'est pas seulement le sujet, mais l'ensemble des choses appartenant à la structure charnelle qui devraient être dotées de la dimension de réversibilité. Or l'ontologie déployée par Merleau-Ponty est tout autre, puisqu'elle reconduit ce primat du sujet comme détenteur de la structure réversible de la sensibilité, en en privant les choses. Nous essayerons alors, en étudiant l'évolution de notion de *chose* chez Merleau-Ponty entre *La phénoménologie de la perception* et le manuscrit inachevé, de comprendre pourquoi celle-ci constitue un angle mort de la pensée du *Visible et l'invisible*. Examiner pourquoi la notion de chose n'accède pas à la réversibilité de la structure charnelle, c'est alors se heurter à une tension inhérente à

l'ontologie de l'Être charnel : la chose est à la fois, selon une conception héritée de la phénoménologie, et contrairement au sujet, dépourvue d'une dimension percevante, et, si l'on adopte cette fois le point de vue de l'Être charnel, et non des chairs, incapable d'effectuer une percée individualisante au sein de la réversibilité du sensible. La restructuration du concept husserlien d'intentionnalité au profit d'une triple dimension de passivité, de latéralité et d'ambiguïté participe alors de cette dissolution des êtres dans l'Être charnel. Comment, en s'emparant du geste merleau-pontien, celui de fonder une ontologie charnelle, pouvons-nous alors faire droit aux interactions entre des pôles individuels, sans les réduire au statut de dimensions de l'Être ?

Nous aborderons ainsi dans la troisième partie (**Les chairs entre elles**) l'intrication entre ces deux dimensions de l'individuation des chairs dans la structure charnelle et de leurs interactions : en s'arrachant au cadre de l'ontologie de l'Être charnel pour penser une *ontologie des chairs* émancipées de leur inscription dans un Être charnel, il nous faut alors élaborer une méthode de recherche philosophique nouvelle. Notre présupposé est que plutôt que de prendre pour point de départ les dimensions réversibles qui s'inscrivent dans l'Être charnel, il nous faut partir des interactions entre les intentionnalités charnelles, et examiner comment celles-ci constituent un moteur d'individuation. Les rencontres entre les intentionnalités charnelles, et les bouleversements qu'elles provoquent, forment ainsi le seul tissu de notre ontologie : la réalité n'est faite que des heurts entre celles-ci, qui transforment sans cesse leur structure ; l'individuation des intentionnalités charnelles doit être conçue hors du schème hylémorphique, sans pour autant négliger la relative stabilité de leur structure. L'abandon d'une conception réaliste du monde soulève alors un

certain nombre de problèmes auxquels l'ontologie des chairs devra répondre : ne risque-t-elle pas, en identifiant la réalité aux interactions intentionnelles, de confondre les phénomènes perceptuels avec les seuls fantasmes de notre structure charnelle ? Et comment alors envisager une interaction véritable entre les chairs ? Le détour par l'hallucination, cas-limite à partir duquel l'interaction ne saurait se produire, doit nous permettre de mieux appréhender la notion d'*interaction intentionnelle*, en mettant au jour le *caractère normatif* de nos perceptions : celles-ci ne correspondent pas aux seules rêveries de notre chair que nous apposons sur le monde extérieur, parce que nous nous heurtons à d'autres chairs qui musèlent notre élan, mais aussi parce que notre mouvement intentionnel est normé de telle sorte que les intentionnalités charnelles des chairs ne soient pas incommensurables. En repensant ainsi les relations qui se tissent entre les chairs, nous montrerons alors pour finir comment le passage à une ontologie des chairs pourra constituer le fondement d'une *politique des chairs*, horizon de notre ontologie : la métamorphose de la notion d'individualité doit nous permettre de reconstruire la catégorie de sujet afin d'inscrire dans celle-ci une visée émancipatrice. S'il n'existe que des interactions normées entre les chairs, et que ces premières définissent la structuration de notre être, comment penser une déstabilisation des normes oppressives, afin d'édifier un nouveau rapport à soi et aux autres ? Comment apprendre à voir autrement, si les regards à l'oeuvre nous blessent ? Telles sont les questions auxquelles nous nous efforcerons en dernier lieu de répondre.

LA CHAIR DU MONDE, UN NOUVEAU TISSU ONTOLOGIQUE ?

1. Du corps propre à la chair du monde

§ 1. *Le corps propre dans La phénoménologie de la perception*

L'expression de « chair du monde » qui surgit dans l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty intitulé *Le Visible et l'invisible*, manuscrit sans cesse corrigé par le philosophe comme en témoignent les nombreuses ratures, suscite d'emblée une interrogation profonde : doit-on y voir une rupture avec la pensée de l'auteur telle qu'elle est présentée dans *La structure du comportement*¹ puis dans *La Phénoménologie de la perception*², œuvres maîtresses qui déploient une conception phénoménologique de la perception, ou bien un prolongement des réflexions merleau-pontiennes sur le corps ? La « chair du monde » nous place-t-elle face à une nouveauté radicale, réplique provocante qui déplace notre rapport au monde, ou bien ne constitue-t-elle que l'achèvement énigmatique des interrogations de notre phénoménologue ? Pour mieux saisir ce qui est en jeu dans la création de cette expression métaphorique, il nous faut revenir un peu plus en avant dans la pensée de l'auteur, et montrer quelles transformations celle-ci opère du côté du sujet et de son rapport aux choses.

La notion de « corps propre » introduite par Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception* nous semble constituer un objet d'analyse nécessaire afin de comprendre comment le philosophe a dépassé dans *Le visible et*

1 *La structure du comportement*, Paris : PUF, 1942, 7^e éd. en 1972

2 *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*

l'invisible certains résultats obtenus antérieurement. Le problème de la corporéité est posé dans *La phénoménologie de la perception* de manière novatrice, en ce qu'il cherche à dépasser l'opposition cartésienne entre le corps et l'âme et à repenser la structuration du sujet. Merleau-Ponty tend à combattre les préjugés classiques mais aussi et surtout, à travers la célèbre forme du « ni ...ni », les préjugés empiristes et intellectualistes contemporains. Il s'agit d'interroger la perception humaine en redéfinissant à la fois les termes du sujet et de l'objet. La phénoménologie est ainsi caractérisée comme « une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur « facticité » »¹ : la description de l'expérience humaine doit s'accompagner d'un effort pour « retrouver ce contact naïf avec le monde », et a pour but de ressaisir celui-ci de façon pré-objective. La notion de « corps propre » va ainsi permettre de redéployer le vieux dualisme cartésien et de révéler cette « vie de conscience pré-personnelle »² où le sujet émerge du monde. Le *Je* transcendantal kantien lui-même est incapable de rendre compte de cette expérience du corps dans la perception, qui n'est ni jugement d'un *Cogito* désincarné, ni action de *stimuli* physiques sur les centres nerveux, mais unité intentionnelle qui s'installe toujours parmi les choses. Le sujet n'est alors plus pensé comme union problématique de deux substances distinctes, mais comme totalité vivante décrite à la première personne.

Ce que la notion de « corps propre » permet de mettre en valeur, c'est cette constante interaction entre mon corps et le monde, sans qu'il ne soit nécessaire de faire intervenir des « représentations » qui feraient écran entre les deux éléments : « [l]a chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps[...] dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même »³. Le monde et mon corps communiquent, et s'ils ne

1 *PP*, « Avant-Propos », p. 7

2 *Idem*

3 *PP* p. 247

fusionnent pas tout à fait, c'est parce que mon corps est structuré selon une unité pré-réflexive.

L'étude du *cas Schneider* par Gelb et Goldstein¹ reprise par Merleau-Ponty au chapitre III de la partie sur « Le corps » intitulée « La spatialité du corps propre et la motricité » nous enseigne, par le détour de la pathologie, comment l'intentionnalité mise en œuvre par le sujet dans l'expérience perceptuelle s'appuie toujours sur le monde à travers sa double composante temporelle et spatiale. Schn., cas classique de « cécité mentale » abondamment commenté dans la littérature psychiatrique de l'époque, constitue une mise à l'épreuve de l'idée d'inscription mondaine du *schéma corporel*. Tentons tout d'abord de saisir ce que l'on entend par « cas Schneider »². Schneider, blessé de guerre atteint à la région occipitale du cerveau, souffre avant tout de troubles de la fonction visuelle, or Merleau-Ponty étudie moins ces phénomènes que les déficiences motrices que celui-ci rencontre, et en particulier l'incapacité des mouvements abstraits. Le malade ne répond en effet aux consignes de mouvements que si ceux-ci revêtent une *signification motrice* et non une *signification intellectuelle* : l'acte n'est exécuté que s'il prend place dans une situation concrète, tandis que la projection d'actes possibles provoque en lui d'innombrables difficultés. L'« analyse existentielle »³ que pratique Merleau-Ponty surmonte donc l'alternative de l'empirisme pour qui l'origine de la pathologie découle d'une lésion cérébrale et ne

1 Merleau-Ponty renvoie dans directement dans *PP* à l'ouvrage de Gelb et Goldstein : *Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. - Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, chap. II p. 157-250

2 Certaines études contemporaines, et notamment celle du neurologue Georg Goldenberg, tendent à invalider la pertinence du cas Schneider en faisant du malade un simulateur. Sur ce sujet, voir l'article de Goldenberg : « Goldstein and Gelb's Case Schn.: A classic case in neuropsychology? » In C. Code, C-W. Wallesch, Y. Joannette & A. R. Lecours (eds), *Classic Cases in Neuropsychology* (Vol. II) Psychology, Taylor & Francis, 2003.

3 *PP*, p. 170

doit donc concerner qu'un certain nombre de faits psychiques, et de l'intellectualisme qui inscrit le dysfonctionnement du malade dans le trouble de la « fonction de représentation » : l'étude du cas Schneider révèle une dimension fondamentale, celle de l'ancrage du sujet dans un espace au sein duquel il déploie sans cesse des possibles. Le corps phénoménal est ainsi doté d'un « arc intentionnel »¹ qui produit cette unité projective de notre être parmi les choses.

Il s'agit alors de déplacer le site intentionnel du *Cogito* désincarné à l'unité perceptivo-motrice de notre corps, et de caractériser la conscience comme « l'être à la chose par l'intermédiaire du corps »². L'analyse de l'intentionnalité motrice mise en œuvre dans l'expérience perceptuelle aboutit donc à la redéfinition du sujet comme articulation à un monde, et la notion de corps propre décrit bien cette ouverture permanente du schéma corporel à un projet moteur, où le terme de conscience ne renvoie plus qu'à cette structuration unifiée du corps. « Je suis un champ, je suis une expérience »³ : le monde ne saurait se réduire au terrain de jeu malléable sur lequel j'appose mes jugements, mais il m'habite comme je l'habite, il me parcourt et je prends forme. Le projet de Merleau-Ponty réside ainsi dans l'explication du « mystère de l'incarnation » contre les théories intellectualistes de l'époque représentées par Léon Brunschvicg, et, influencé par la philosophie de Gabriel Marcel, il fait sienne la formule du *Journal métaphysique* publié en 1927 « Je suis mon corps »⁴. Cette thématique de la perception du corps propre interroge la dichotomie intérieur – extérieur, en ce que je me perçois comme un dans l'ouverture au monde.

1 *Idem*

2 *PP*, p. 172

3 *PP*, p. 468

4 Sur l'influence de Gabriel Marcel sur Merleau-Ponty, voir Emmanuel de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, Paris : Vrin, 2005, chap III.

§ 2. La « chair du monde », un emprunt husserlien ?

C'est au sein de ce renversement systématique d'un dualisme cartésien par trop rigide que la pensée de Merleau-Ponty va prendre un dernier tournant, radical mais laissé inachevé par la mort de l'auteur en 1961 : celui de la chair. Il nous faut alors interroger le pas effectué par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, qui propose à la fois une inversion et un achèvement de la pensée perceptuelle à l'oeuvre dans *La phénoménologie de la perception*. En effet, si la pensée de la chair s'inscrit dans ce même mouvement de contestation de l'idéalisme contemporain, elle fait basculer - ou du moins le tente-elle, toute une série d'oppositions encore présentes dans l'ouvrage de 1945 : celle du sujet et de l'objet, celle de dehors et du dedans, celle du sensible et du sentant. Merleau-Ponty exprime dans un rare bilan de sa dernière oeuvre le caractère insoluble des problèmes qui y sont posés parce que l'on y part « de la distinction conscience objet »¹. L'ipséité du corps propre est alors dépassée vers une structure chiasmatisée généralisée où le *Cogito* se trouve remodelé jusqu'à sa possible dissolution.

L'introduction de la notion de chiasme est concomitante de celle de chair, et semble s'ancrer dans une philosophie post-husserlienne. Or il nous paraît nécessaire de mieux déterminer le terreau conceptuel d'où celle-ci a émergé, afin d'en évaluer le statut dans l'économie de la pensée merleau-pontienne. Husserl² a développé dans les *Ideen II*³ une pensée de la chair [*Leib*] qu'il distingue d'emblée du corps [*Körper*] en tant que la première décrit cet empiètement intentionnel en jeu dans mon rapport à

1 VI, « Dualisme - Philosophie », « Note de Juillet 1959 », p. 253

2 Pour une analyse de la notion de chair chez Husserl, voir l'ouvrage de Didier Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, 1981 et 1993.

3 Edmund Husserl, *Idées II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit.

moi-même, et qui se déploie avec autrui : le corps propre [*Leib*], contrairement au corps défini comme corps biologique,

se constitue originellement sur un mode double : d'une part il est chose physique, matière, il a son extension dans lequel entrent ses propriétés réelles, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d'autre part je trouve en lui et je *ressens* « sur » et « en » lui » : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds.¹

L'exemple paradigmatique utilisé par Husserl pour rendre compte de ce mode double de la chair est celui du chiasme tactile : au moment où ma main droite touche ma main gauche, elle peut réduire l'autre à une simple masse physique, chose parmi les choses. Mais la main que je touche n'est pas inerte, elle se sent elle-même touchée et par là devient chair, tandis que l'autre main se trouve rabaissée au rang de chose. L'expérience perceptuelle de la chair se déploie donc autour de ce jeu constant de renversements, qui me révèle à moi-même comme *Je* psychophysique : l'esprit husserlien doit reconnaître son être relationnel et ne pas rejeter sa dépendance au corps dans l'activité perceptuelle. Husserl insiste sur l'*unité* de la chair, qui ne doit aucunement être comprise comme addition de propriétés, ni comme dualisme ontologique : la main « est d'emblée caractérisée dans l'aperception en tant que main *avec* son champ de sensation, avec son état de sensation, constamment co-appréhendé. »².

La relecture de la notion husserlienne de chiasme que propose Merleau-Ponty dans le chapitre « L'entrelacs, Le chiasme » participe d'un bouleversement de la démarche husserlienne telle que nous l'avons étudiée, en tant que la *chair* se trouve

1 *Ibid.*, p. 208

2 *Ibid.*, p. 220

« libérée de la perspective constitutive, du recours aux « actes de la conscience absolue », et acquiert une extension et une radicalité telles que c'est bien, finalement, à un concept neuf que l'on a affaire »¹. Si elle en retient en effet cette correspondance du sentir et de la possession, elle ne l'indexe pas à un acte de conscience qui reste malgré tout chez Husserl surplombant, mais en fait la structure même de l'envahissement du monde en moi, et de moi dans le monde. Il nous faut cependant remarquer que Merleau-Ponty décèle chez Husserl déjà cette destitution d'une toute-puissance de la conscience au profit du sensible en notant que « les *Ideen II* mettent au jour, sous la « chose matérielle objective », un lacs d'implications où l'on ne sent plus la pulsation de la conscience constituante »². Le texte de Husserl accomplit donc pour Merleau-Ponty ce geste radical qui rompt avec une certaine compréhension de l'expérience perceptuelle telle qu'elle est pratiquée depuis Descartes puisque « cette description [du chiasme] bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible »³. C'est cette inversion conceptuelle qui hantera le dernier Merleau-Ponty, et qu'il ne cessera de repenser.

Merleau-Ponty poursuit alors en le radicalisant ce bouleversement d'une acception idéaliste de la perception, afin de faire de la *chair* le sujet principal de sa philosophie. Ainsi, l'inachèvement inhérent à la structure chiasmatisée, « réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »⁴, thématique déjà présente chez Husserl, semble ici témoigner d'une volonté de s'arracher à la transcendance pour descendre vers ces états d'« enroulements »⁵ réciproques où l'identité de mon corps

1 Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 176

2 Merleau-Ponty, *Signes*, « Le philosophe et son ombre », Paris : Gallimard, 1960, p. 270

3 *Idem*

4 *VI*, p. 194

5 *VI*, p. 182

se module sans cesse. La circularité du chiasme se diffuse alors de mon corps aux choses perçues, dépassant ainsi le seul espace que j'habite : ça n'est plus seulement l'empiètement de ma main droite sur ma main gauche qui s'opère, mais « les choses visibles sont les plis secrets de notre chair, et notre corps, pourtant, l'une des choses visibles »¹. La structure chiasmatique s'étend à l'ensemble de l'activité perceptuelle, qu'elle soit cantonnée à la sphère étroite de mon corps, ou bien qu'elle se porte vers les choses du monde : en effet, mon corps et le monde qu'il interroge doivent s'articuler selon des rapports de correspondance, « ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, ils sont reportés sur la même carte que lui »². Merleau-Ponty pratique ainsi une double refonte du concept husserlien :

- en élargissant le chiasme à un triple niveau : moi-mon corps, moi-autrui, moi-les choses.
- en élargissant le chiasme du touché-touchant aux autres sens, et plus précisément à la vision : ma chair elle aussi est « enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant »³.

La structure chiasmatique que Husserl développe dans les *Ideen* II acquiert chez Merleau-Ponty un statut hyperbolique, puisqu'elle est généralisée à l'échelle du monde. Le privilège du toucher retenu par Husserl⁴ dans la structuration du corps propre est ici étendue aux autres sens, comme aux autres êtres. Or si cette dynamique d'« empiètement » des chairs entre elles, qui annule la distinction stricte entre corps sujet et corps objet, semble intelligible dans la sphère du tangible, en ce que le

1 *VI*, p. 158

2 *VI*, p. 174

3 *VI*, p. 191

4 E. Husserl, *op. cit.*, p. 206 « C'est ainsi qu'il y a des parties du corps qui peuvent être perçues par le toucher, mais non par la vue ».

contact de ma main droite contre ma main gauche, et de ma main gauche contre la table est direct, elle l'est beaucoup moins dans le cas du visible. Le déplacement de la réversibilité des chairs touchantes – touchées vers le domaine du visible constitue un véritable pied de nez à l'égard de toute une tradition philosophique, celle de la « pensée du voir » cartésienne, qui cantonne la vision à un royaume fermé sur lui-même. Je n'habite pas les choses en apposant sur elles d'implacables jugements, mais la vision est elle aussi empreinte de cette structure circulaire ; mon œil ne saurait être cet organe transcendant, qui défait les choses de leur puissance propre. La structure réversible que Husserl refuse à la vision en ce que l'œil ne saurait constituer un objet de sensation aboutit ainsi à « cette ruine du parallélisme entre la vision et le toucher en tant que sens comportant une relation immédiate avec l'objet »¹, que vient contester le dernier Merleau-Ponty.

Voir, dans *Le visible et l'invisible*, ne désigne plus cette *intuitus mentis* cartésienne, « pensée de survol » qui emprisonne les choses dans un maillage préformé pour n'y recueillir qu'une même forme générale, mais bien plutôt plongée parmi les choses, vision qui naît de cette ouverture à la chair du monde. J'aperçois devant moi cet arbre dressé, non comme opération de jugement d'une conscience transcendante, mais comme *présence* à moi qui m'emplit et à vers laquelle je me porte, le vert brillant des feuilles se dessine peu à peu autour de moi et déborde ma vision, et si je m'arrête quelques instants dans cette contemplation, il m'envahit tout à fait, jusqu'à ce que dans ma marche je le déplace. Le visible comme le toucher s'attarde donc parmi les choses, s'ouvre à elles, et dans mon œil s'agite encore le vent

¹ Françoise Dastur, *Chair et langage – Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne : Encre Marine, 2001, p. 96.

dans les feuilles. Françoise Dastur souligne ainsi le fait qu' « il n'y a pas seulement « comparaison vague » entre le voir et le toucher, mais littérale identité d'essence entre chair et visibilité : le regard « *enveloppe, palpe, épouse* les choses visibles » »¹. Si le tissu même du monde est ce visible auquel j'appartiens également, et non une matière inerte sur laquelle j'imprimerais des catégories pré-constituées, alors la prévalence du toucher s'évanouit. Merleau-Ponty tente ainsi de penser à la fois cette généralisation de la structure chiasmatisque à l'ensemble des sens, mais aussi cet envahissement des sens les uns dans les autres : si la « délimitation des sens est grossière »², c'est que l'expérience perceptuelle accomplit cette circularité entre les différents sens. La démarcation stricte entre un règne du tangible et un règne du visible échoue à dire cet entrecroisement qui s'opère dans toute perception : l'arbre que je vois, j'en effleure les surfaces par le regard, j'imagine une certaine rugosité du tronc, et le touchant je sens la couleur que j'observe à la fois. La sphère du visible s'enlace à la sphère du tangible parce qu'elles appartiennent toutes deux au même monde, parce que la chair est cet élément universel qui les réunit toutes. La distinction conceptuelle que nous opérons entre les différents sens doit donc être reconsidérée :

Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement, lui-même n'est pas un néant de visibilité, n'est pas sans expérience visuelle. Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde³

1 *Ibid.*, p. 99

2 *VI*, p. 176

3 *VI*, p. 177

L'analyse que Merleau-Ponty propose ici contient l'idée d'un effort que nous devons effectuer sur nous-mêmes afin de se défaire d'une vision fragmentaire de l'expérience perceptuelle : les sens s'impliquent réciproquement, parce qu'ils découlent d'un même être. L'empiètement des sens s'organise alors selon une double structure : le corps sujet de l'activité perceptuelle produit l'unité des sens, de même que le monde où s'articulent l'ensemble des perçus. La diversité des sens se résout à la fois dans l'unité du lieu où ils naissent, le corps sujet, et dans l'unité de l'espace où ils puisent leur matière, le monde. Cependant, cette ligne de partage même entre un corps humain qui accomplirait l'activité du voir ou du toucher et un monde habité par des choses sensibles, entre un voyant et un visible, ou entre un touchant et un tangible, est elle-même réduite, puisque le sujet du dévoilement ne saurait s'inscrire dans un ordre différent que celui qu'il découvre. Il faut donc « 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 »¹ : le visible acquiert alors ainsi le statut d'un quasi-autre, tissé de la même chair que moi, et il faudra alors nous interroger « jusqu'où va cette identité du voyant et du visible »².

L'émergence d'une philosophie de la chair dans *Le visible et l'invisible* bouleverse ainsi les concepts à l'oeuvre dans *La phénoménologie de la perception* en ce qu'elle renverse leur assise humaine pour mieux les ancrer dans un site mondain. Merleau-Ponty achève ce renversement de perspective dans une formule lapidaire « C'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps

1 *Idem*

2 *Idem*

propre »¹ : la chair du monde enracine mon corps dans un schéma corporel spatialisé, projet moteur qui s'insère en permanence parmi le maillage serré des choses. Il faut, comme le propose Barbaras,

comprendre que Merleau-Ponty nomme chair un certain mode d'être, caractérisé par l'identité du sentir et de l'appartenance, identité dont mon corps est comme l'emblème ou la manifestation mais qui ne peut être confondue avec lui. Ma chair ne présuppose pas mon corps, comme le fragment de matière auquel le sentir viendrait mystérieusement s'ajouter. C'est au contraire mon corps qui suppose ma chair comme le mode d'être qui en commande l'existence : la chair est le sens d'être du sujet et c'est pourquoi ce sujet a un corps².

La figure du chiasme, qui mime ce mouvement permanent de la chair, perfectionne et remanie alors le statut du corps propre puisque sont fondés à la fois son inscription sensible que l'on ne saurait réduire à un ensemble de propriétés matérielles, et son caractère infra-réflexif, qui correspond plutôt à une ouverture à un nouvel ordre, celui de la sensibilité, qu'à une activité de liaison de type kantien. La sortie de soi opérée par la chair métamorphose ainsi les termes du corps propre en mêlant plus fortement les choses du corps et le corps aux choses, par le biais de l'activité perceptuelle. La thématique heideggerienne de la manifestation semble alors hanter le dernier Merleau-Ponty, qui s'inscrit en filigrane dans la dynamique de la chair.

Si nous avons tenté de montrer la manière dont l'héritage husserlien est à la fois remodelé et élargi par Merleau-Ponty, qui étire la chair autrefois réservée aux êtres humains pour en faire le tissu de toute chose, et de mon être, il nous semble nécessaire de décentrer le regard afin d'être attentif à d'autres prédécesseurs du philosophe, moins connus que le phénoménologue allemand. Emmanuel de Saint-

1 VI, « Chair du monde – Chair du corps - Être », « Note de mai 1960 », p. 304

2 R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Vrin, 2008, p. 77

Aubert, dans un article intitulé « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages » écrit ainsi :

devant une œuvre précédée de peu par Husserl et encore accompagnée par Heidegger, on est tenté de lire le *Leib* husserlien lorsque Merleau-Ponty écrit « chair » et place ce concept au cœur de sa philosophie, et le *Sein* sinon le *Seyn* heideggériens lorsque ses derniers écrits parlent de l'« Être » et revendiquent une ontologie¹.

Or si Merleau-Ponty a bien lu le Husserl des *Ideen II*, et donc été nourri par la fondation ontologique du corps propre, il se constitue en disciple rebelle du phénoménologue, sans d'ailleurs invoquer directement le nom du grand maître à propos de la chair. Ce terme-ci ne doit donc pas être systématiquement entendu comme la traduction du terme « Leib », puisque le premier s'appuie sur un réseau de lectures bien plus vaste que les seules *Ideen II*. La « chair du monde » merleau-pontienne, qui gagne un génitif dont nous étudierons plus tard l'importance fondatrice, semble alors plus se préoccuper de contrer ses adversaires philosophiques du moment, ceux des années trente, que de dialoguer avec les morts. L'opposition à la figure tutélaire de l'idéalisme en France à cet époque, celle de Léon Brunschvicg informe profondément le déploiement de la notion de chair, comme restructuration sensible du corps. La double fréquentation, littéraire et personnelle pour le second, de Max Scheler et de Gabriel Marcel dont nous avons déjà parlé, imprègne tout autant la fondation de la notion de « chair » que ses assises allemandes. La coloration affective et désirante prise par la « chair » chez Merleau-Ponty contraste en effet avec la pensée husserlienne, tandis qu'elle se rapproche des travaux de Scheler sur

¹ Emmanuel de Saint-Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011, dont nous reprenons ici l'analyse.

l'intentionnalité affective. La notion de « chair » déploie ainsi autour d'elle tout un réseau d'écrits philosophiques, littéraires et psychanalytiques que nous rencontrerons par la suite, et qui constituent autant de dialogues avec de grands auteurs sur lesquels Merleau-Ponty médite afin de créer cette « notion dernière [...] pensable par elle-même »¹, qui pousse la philosophie dans ses retranchements.

Les influences merleau-pontiennes à la notion de chair *du monde* se prolongent alors comme nous allons le voir jusque dans le champ littéraire. Parce qu'elle veut s'émanciper de certaines insuffisances inhérentes aux concepts philosophiques traditionnels et refuse de « cherche[r] un substitut verbal au monde que nous voyons », la chair du monde se nourrit alors sans cesse d'emprunts à d'autres disciplines, - la psychologie du développement, la psychanalyse, la littérature. L'expression apparaît pour la première fois sous la plume de Merleau-Ponty dans le deuxième chapitre du *Visible et l'invisible* rédigé au printemps 1959, mais on en trouve l'occurrence chez trois contemporains : Emmanuel Mounier, René Huyghe et Claude Simon². Merleau-Ponty qui s'est beaucoup intéressé avant sa mort à l'écriture de Claude Simon voyait dans le travail stylistique de l'artiste une possibilité d'aller « aux choses mêmes » selon le vœux déjà formulé de Husserl, où « la totalité transpar[âit] toujours comme une sorte d'englobant et de magma »³. Il insiste ainsi dans son cours sur Claude Simon sur la notion de proximité, de mélange entre les êtres que déploie l'écrivain dans son œuvre. La notion de chair chez Merleau-Ponty porte elle-même l'empreinte de cette structure d'enlacement entre les choses ;

1 *VI*, p. 185

2 Sur la généalogie du concept de *chair du monde*, voir l'ouvrage d'Emmanuel de Saint-Aubert, *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin, 2013, qui propose également une interprétation plus psychanalytique de cette notion.

3 Merleau-Ponty, « Notes de cours sur Claude Simon », présentation et transcription par S. Menase et J. Neefs, *Genesis, Manuscrits, Recherche, Invention*, 6, 1994, p. 139.

cependant, la dimension désirante que Merleau-Ponty confère à la chair ne reprend pas l'ambivalence pulsion / désir qui caractérisent les textes de Claude Simon. Si l'Eros dans *Le visible et l'invisible* s'exhibe joyeusement dans une célébration de la dynamique des êtres, le Thanatos n'apparaît presque jamais, et la chair mortifère reste dans l'ombre, à l'exception d'une note du *Cours sur la nature* « L'Eros et le Thanatos rejoignent notre problème de la chair avec son double sens d'ouverture et de narcissisme, de médiation et d'involution »¹. La structure chiasmatisée de la chair, empruntée aux analyses de Paul Valéry sur l'amour², semble ainsi animée par une dimension érotique, celle de la rencontre des êtres, qui évacue un certain régime de conflictualité. Le lien qui unit les choses entre elles, qui les tissent ensemble, n'est alors quasiment jamais pensé sur le mode de la séparation, de la dissension, et le terme même englobant de « monde » qui caractérise la chair prévient toute fission : les êtres tiennent ensemble dans ce Grand Tout qu'est le monde, et s'entremêlent sans cesse sans jamais se scinder. S'il nous semble peu pertinent théoriquement d'inférer y voir la nostalgie du philosophe pour une fusion perdue avec les choses, l'étude des influences littéraires et psychanalytiques de la chair du monde, ainsi que de la manière dont Merleau-Ponty les met en forme, est particulièrement intéressante en ce qu'elle porte déjà la trace d'un manque inhérent à la pensée du phénoménologue, celui de la quasi absence du conflit.

L'évolution que nous avons tenté de tracer entre un corps propre centré sur la question de la structuration pré-objective du corps et celle de son appartenance au

1 Merleau-Ponty, *La nature. Cours du Collège de France*, Notes, Seuil, 1995, p. 286.

2 Emmanuel de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13 | 2011.

monde et une chair du monde qui décloisonne l'être des choses en dévoilant le terreau commun qui les fait naître, posant un certain rapport d'identité entre celles-ci, nous semble constituer un déplacement majeur dans la philosophie de Merleau-Ponty, dont il nous faut alors étudier la portée. *Le visible et l'invisible* doit-il être lu selon la figure de l'écart, ou plutôt selon celle de l'élargissement, tel est le fil qui va maintenant nous guider.

2. De la phénoménologie à l'ontologie ?

§ 1. Le « monde » de la chair

La détermination du statut du *Visible et l'invisible*, œuvre énigmatique parce que fragmentaire et inachevée, dans la pensée de Merleau-Ponty, est une question qui a fait couler beaucoup d'encre parmi les nombreux commentateurs du philosophe : le dernier livre s'inscrit-il dans la continuité des réflexions posées par Merleau-Ponty depuis *La phénoménologie de la perception*, ou bien constitue-t-il une rupture radicale qui refonde toutes les réponses formulées précédemment ? Si l'on s'agace et moque le plus souvent les faux débats qui noircissent les pages des érudits, l'interrogation se cristallise ici autour d'un enjeu qui nous semble capital, parce qu'il se déploie autour d'un des débats majeurs de la philosophie du XX^{ème} siècle, celle de la possibilité pour celle-ci de rompre avec le subjectivisme. En effet, la question de la continuité ou de la rupture à l'œuvre dans le *Visible et l'invisible* repose sur une question plus fondamentale, qui revêt une importance réelle pour la philosophie actuelle, celle du passage ou non dans le dernier ouvrage d'une phénoménologie de la perception à une ontologie de la perception.

Or le terme d'ontologie déplaît : il est perçu par certains philosophes mêmes comme une injure, envolée confuse d'un esprit téméraire, ou bien caprice irresponsable d'un enfant inconscient. Faire alors du dernier Merleau-Ponty le fondateur d'une ontologie nouvelle, est-ce l'identifier à la colombe kantienne qui « quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se

représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air »¹ ? L'assimilation de Merleau-Ponty à la figure d'un nouveau Platon semble risible, tant le premier a lutté pour une revalorisation de la sphère du sensible, et a développé une pensée de l'incarnation des choses et des êtres. L'idée selon laquelle Merleau-Ponty a dans son dernier ouvrage esquissé les prémisses d'une « ontologie indirecte »², et plus spécifiquement d'une ontologie de la chair, que nous allons tenter de défendre, possède au contraire ceci d'enthousiasmant qu'elle constitue l'exemple passionnant d'une fabrique d'une ontologie nouvelle, et qu'elle pose ainsi les bases d'une pensée dont nous souhaiterions nous emparer pour mieux la reprendre. Merleau-Ponty n'a en effet cessé de contester dès le début du *Visible et l'invisible* dans le chapitre « Réflexion et interrogation » une certaine pratique réflexive de la philosophie qui

est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que préconstitué, et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même³.

La démarche ontologique que prône Merleau-Ponty n'est alors pas, de manière candide, d'en revenir à une couche antérieure à la réflexion, mais plutôt de prendre conscience du biais réflexif, afin de repenser une ouverture réelle au monde et aux choses. L'interrogation devient alors le cœur du cheminement philosophique, parce que c'est pour cette dernière :

la seule manière de s'accorder avec notre vision de fait, de correspondre à ce qui en elle, nous donne à penser, aux

-
- 1 Voir Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction, trad. fr. A. Renaut, Paris : Aubier, 1997, p. 99.
 - 2 Sur ce point, consulter le livre d'Emmanuel de Saint-Aubert *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, *op. cit.*, où est posé un rapport étroit entre ontologie et chair dans *Le visible et l'invisible*. E. de Saint-Aubert affirme ainsi dès l'introduction p. 17 que « Si deux mots suffisaient à situer le dernier Merleau-Ponty, d'après son texte même, on retiendrait sans doute « *ontologie* » et « *chair* ».
 - 3 *VI*, p. 56

paradoxes dont elle est faite ; de s'ajuster à ces énigmes figurées, la chose et le monde, dont l'être et la vérité massifs fourmillent de détails impossibles¹.

La philosophie a pour tâche de prendre possession de notre vision, de notre assise sensible, non pour les restituer dans un univers de mots, pour les métamorphoser en unités stables, mais plutôt pour décrire cette constitution mouvante, ces micro-fusions permanentes qui se tissent entre les choses et nous, et qui ne se hissent jamais à des entités closes et autonomes. Merleau-Ponty rompt donc avec une certaine approche logicienne de la philosophie, celle qui voudrait s'emparer des êtres pour en faire des substances lisses qui s'accordent entre elles selon un principe supérieur, qui résout leur agencement grâce à une logique transcendante, pour s'attacher à ces énigmes, à ces paradoxes, pensée du détail qui adresse un pied de nez à Leibniz, puisque l'« impossibilité » est érigée en principe de recherche.

L'ontologie de la chair contourne pour le résoudre le double écueil de la naïveté² et de la rêverie, par son effort constant d'interroger la profondeur du sensible. Le dépassement de l'anthropologie annoncé dès la *Phénoménologie de la perception*³ ne saurait alors conduire à une pensée fantaisiste qui divague et se perd dans un univers fantasmé, mais elle contraint au contraire la réflexion à effectuer une saillie hors des concepts classiques de sujet et objet, afin de libérer l'homme de la représentation par trop aliénante d'une substance close sur elle-même. Renoncer à la catégorie du sujet, ça n'est pas délirer dans de hautes sphères inaccessibles à

1 *VI*, p. 19

2 E. de Saint-Aubert dans *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, « Une ontologie naïve » étudie cette critique de la philosophie merleau-pontienne comme pensée étrangère à la rigueur de la démarche philosophique.

3 Voir par exemple la célèbre phrase de la *Phénoménologie de la perception* p. 339 : « Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain »

l'observation, mais se déprendre d'un préjugé subjectiviste qui craint de penser le passage à la limite, celle d'une chose et d'un humain qui sont enroulés sur eux-mêmes, et qui ne sont ni tout à fait hommes, ni tout à fait choses.

Analysons alors en quoi consiste ce passage à l'ontologie qui arrache le dernier Merleau-Ponty à une phénoménologie du sujet. Si la *Phénoménologie de la perception* peut bien contenir en germes de nombreux questionnements repris par la suite dans le *Visible et l'invisible*, celle de l'ancrage de l'homme dans le monde, *foi perceptive* qui précède notre réflexion, et celle de la déstabilisation d'une sphère autonome de la conscience par exemple, le lien entre les deux ouvrages nous semble être moins celui de la continuité que celui du renversement critique¹, puisque le sujet se trouve destitué de sa place magistrale, au profit d'une philosophie de la rencontre. Si la *Phénoménologie de la perception* soustrait l'homme à la structure dualiste de la conscience et du corps en déployant la figure pré-objective du corps propre et en destituant le *cogito* de son piédestal pour le dédoubler en deux *cogito*, le *cogito* parlé et le *cogito* tacite, afin de « comprendre la subjectivité comme inhérence au monde »², elle n'accomplit cependant pas le geste du *Visible et l'invisible*, qui dépouille le sujet de ses attributs royaux pour se pencher sur les échanges, les enroulements minuscules qui se produisent chaque fois entre moi et les choses³.

1 La question d'une rupture ou non inaugurée par *Le visible et l'invisible* avec les ouvrages de la jeunesse et notamment *La phénoménologie de la perception* a déjà été âprement débattue. Les partisans de la continuité mettent en valeur le fait que les œuvres précédentes contenaient déjà en germe les questionnements ontologiques du manuscrit inachevé. Ainsi, Claude Lefort dans la « Postface » au *Visible et l'invisible* p. 347 indique que « dans les pages qui nous restent et les notes de travail qui les accompagnent, l'intention devient manifeste de reprendre les analyses anciennes sur la chose, le corps, la relation du voyant et du visible pour dissiper leur ambiguïté, et pour montrer qu'elles n'acquièrent tout leur sens qu'en dehors d'une interprétation psychologique, rattachées à une nouvelle ontologie ». D'autres, tel Emmanuel de Saint-Aubert que nous avons déjà cité, insistent sur le tournant produit par *Le visible et l'invisible*.

2 *PP*, p. 466

3 Le dualisme lui-même est dans *Le visible et l'invisible* atteint par la figure de la réversibilité, comme le souligne ce passage p. 312 : « Définir l'esprit comme l'*autre côté* du corps – Nous

Ainsi, le dernier ouvrage de Merleau-Ponty opère un décentrement du sujet vers le *chiasme*, espace de la rencontre. La distinction classique du sujet et de l'objet est abolie puisque la perception n'est plus le produit d'une entité structurée, mais la réversibilité entre mon être et les choses. Le philosophe, partant du constat que « les problèmes posés dans *Ph.P.* sont insolubles parce qu' [il] y par[t] de la distinction « conscience » - « objet » »¹, affirme alors la « nécessité de les amener à explicitation ontologique :

la chose – le monde – l'Être-au-monde

le négatif – le cogito – Autrui – le langage »²

Il semble ainsi qu' il existe chez Merleau-Ponty lui-même la reconnaissance d'une nécessité du passage à l'ontologie, seul moyen de se départir du primat de la conscience ; l'idée d'une transposition de ses résultats précédents dans le domaine de l'ontologie apparaît elle-même à de nombreuses reprises dans l'ouvrage³.

Si le *Visible et l'invisible*, tout comme la *Phénoménologie de la perception*, interrogent le mystère du sentir, le point de vue employé dans les deux ouvrages diffère alors tout à fait. Il ne s'agit maintenant plus, comme dans l'ouvrage de 1945, de dresser une « description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun

n'avons pas l'idée d'un esprit qui ne serait pas doublé d'un corps, qui ne s'établirait pas sur ce *sol*- « L'autre côté » veut dire que le corps, en tant qu'il a cet autre côté, n'est pas descriptible en termes *objectifs*, en termes d'en soi, - que cet autre côté est vraiment l'autre côté *du corps*, *déborde* en lui (*Ueberschreiten*), empiète sur lui, est caché en lui, - et en même temps a besoin de lui, se termine en lui, *s'ancre* en lui. Il y a un corps de l'esprit, et un esprit du corps, et un chiasme entre eux. ». Nous montrerons plus tard, à l'inverse, qu'il semble que c'est en cherchant à résoudre le problème du dualisme que Merleau-Ponty aboutit à la chair.

1 *VI*, « *Dualisme - Philosophie* », « Note de Juillet 1959 », p. 253

2 *VI*, « Note de Février 1959 », p. 237

3 Voir par exemple *VI* p. 222 « Une conception du temps, de l'âme, au sens husserlien, de l'intercorporéité en tant que « naturelle » - Mais tout cela, - qui reprend, approfondit et rectifie mes deux premiers livres, - doit être entièrement fait dans la perspective de l'ontologie ». Cet extrait souligne le fait que la correction de certains thèmes doit être faite selon une perspective tout à fait différente, et va donc dans le sens de la rupture.

égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir »¹ et donc de surprendre notre activité perceptuelle dans un déroulement infra-objectif, mais plutôt de comprendre que « ce qui commence comme chose finit comme conscience de la chose, ce qui commence comme « état de conscience » finit comme chose »². L'introduction de la notion de chair dans le dernier livre de Merleau-Ponty déplace alors le champ d'analyse : ce qui est questionné, c'est moins la constitution du voir ou du toucher en nous, que les rapports du visible et du voyant, du tangible et du touché, leur « entrelacement » qui ne les dépossède pourtant pas d'eux-mêmes³. Le véritable écart, à la fois par rapport à sa pensée antérieure, et par rapport à Husserl, réside alors dans l'adoption - ou plutôt la quasi-adoption comme nous le verrons par la suite, du point de vue du monde : l'abandon successif du schéma cartésien puis de la philosophie du corps propre transforme le monde en sujet réel de la perception, un monde qui « fait son unité à travers des impossibilités telles que celle de *mon* monde et du monde d'autrui »⁴. Le lien charnel étendu à l'ensemble des choses met donc l'accent sur la figure de l'« intercorporéité » plutôt que sur la structure de l'expérience perceptuelle à la première personne, et ce sont alors les frontières des choses qui sont habitées d'une énigme profonde : si lorsque je vois je m'enlace au voyant, pourquoi ne disparaissais-je pas tout à fait en lui ? Pourquoi n'est-il pas absorbé par moi ?

L'apposition du génitif hyperbolique de « monde » au terme de chair détrône

1 *PP*, « Avant-Propos » p. 7

2 *VI*, « *Le chiasma* », « Note du 1er novembre 1959 », p. 268

3 Sur ce thème, lire en particulier le début de la partie « L'entrelacs – Le chiasme » : « « Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible ».

4 *VI*, p. 268

alors le concept husserlien de son assise humaine. Or l'expression employée résonne de manière énigmatique à nos oreilles, en ce qu'elle s'empare d'un mot traditionnellement réservé à la sphère humaine : doit-on concevoir le monde, selon une acception objective du génitif, comme le possesseur de cette chair étendue à tous les êtres, ou bien, selon une acception subjective du génitif, comme l'origine d'une chair qui serait ensuite déposée dans les choses et les hommes ? Nous faut-il prendre au sérieux le second terme de l'expression, qui semble nous porter vers une acception métaphorique de la chair, faisant du monde une matière désirante à l'image de l'homme ? La déclinaison du terme de chair en « chair du monde », « chair du temps » et « *ma* chair » provoque en nous un certain trouble, sans que l'on ne sache dans quel régime de langage elle nous fait entrer. Si la chair ne se dit que sur un mode figuré, on est tenté de la mettre de côté comme on le ferait d'une figure stylistique gracieuse. Mais, nous indique Françoise Dastur,

si à la chair on ne peut assigner de référent stable, si *stricto sensu*, il n'y a pas de « concept de la chair », cela ne signifie pas pour autant qu'on ait affaire à un simple *flatus vocis*, ni que par sa généralité elle se révèle réfractaire à toute expérience¹.

Il nous faut donc approcher la *chair du monde* merleau-pontienne non comme un concept philosophique auquel on pourrait attribuer un référent stable, circonscriptible dans le temps et l'espace, mais comme une manière novatrice de dire ce que la philosophie, discipline réflexive qui fixe ses essences dans le langage, n'a pas su exprimer ; si une certaine instabilité référentielle la parcourt, c'est parce qu'elle tente de descendre en-deçà de la rigueur des mots pour fluidifier leur rapport, pour mieux rendre compte de l'entrelacement des termes entre eux. Ce que la chair du monde

1 Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 88

tente d'atteindre, sans peut-être y parvenir tout à fait, c'est cette correspondance mouvante entre les choses, « quelque rapport de principe, quelque parenté »¹, et elle s'épuise dans cette quête, comme engluée dans une hésitation théorique qu'elle revendique à la fois. Le statut de la chair du monde n'est ainsi jamais tout à fait déterminé, ce qui constitue la grandeur et le manque : elle n'est ni un concept, ni une figure, mais une certaine projection dans le langage de cette réversibilité constante du tissu des choses. Si celle-ci n'est pas métaphorique selon une acception rhétorique du terme, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas le monde à travers une image qu'il nous faudrait expliciter, mais cherche à étreindre le mouvement même des choses, il est possible de la rapprocher des développements de Ricœur sur la *métaphore vive* ? La métaphore pour Ricœur n'est plus, selon son étymologie², un simple mouvement de transport d'un mot vers un autre qu'il s'agirait d'interpréter dans le langage, mais elle nous fait voir une ressemblance qui est « homogène au langage »³, elle constitue à la fois un *voir* et un *penser*. Ricœur définit ainsi la métaphore comme « un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats impossibles avec les premiers »⁴, et rejoint ainsi les interrogations merleau-pontiennes dans la recherche d'une langue émancipée d'une certaine contrainte logicienne. L'utilisation du terme de « chair » pour désigner le monde renverse alors un certain emploi des mots pour les modeler au plus près du sensible, et dire ce dont le nom de « matière » peine à rendre compte. Merleau-Ponty bouleverse ainsi les catégories langagières en les déformant au prisme de la vision : la *chair du monde* ne possède pas une

1 VI, p. 176

2 Le mot « métaphore » vient du grec *metaphora*, qui signifie "transport", d'où "transposition".

3 Paul RICŒUR, « Imagination et métaphore », *Revue Psychologie médicale*, n° 14, 1982, p. 6

4 Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986, p. 19-20

pittoresque ressemblance avec une certaine configuration désirante chez l'homme mais elle déchire les mailles trop serrées du langage pour y insuffler le mouvement du sensible. L'expression vive appelle donc à une déconstruction du concept de *matière*, qu'il faut saisir comme quasi *animée*.

Si la *chair du monde* ne se construit pas selon une simple relation de ressemblance avec le tissu humain, il faut alors également cesser d'y voir un élargissement à partir de notions inhérentes à la *Phénoménologie de la perception*. La *chair* ne saurait être « cette « notion dernière », à laquelle on aboutit après avoir parcouru toutes les régions de l'être »¹ comme le propose Françoise Dastur que si l'on part du sujet pour aboutir au monde, dans un geste semblable à celui de la *Phénoménologie de la perception*, tandis que *Le Visible et l'invisible* nous propose de partir de cette *chair*, de ces micro-interactions entre une partie de mon corps et une partie du monde, pour les examiner aussi à l'intérieur de l'homme. La position de Merleau-Ponty dans son dernier livre est ainsi celle d'une opposition à une anthropologie du sujet qui pense le monde à l'image de l'homme, apposant parmi les choses les marques qu'elle a cru déceler en lui : si nous voulons appréhender le monde et sa structuration sensible, il faut nous départir de certains schèmes inhérents à la philosophie du sujet². L'ontologie de la chair radicalise donc l'ancrage de

1 Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 88. Françoise Dastur, qui soutient également une position continuiste, refuse la thèse d'une structure analogique de la *chair* en ce que l'expérience du corps propre serait déjà l'expérience d'une réversibilité générale.

2 En cela, le vœu de Philippe Descola de constituer une « anthropologie de la nature » se distingue nettement de l'ontologie de la chair chez Merleau-Ponty en ce que la première se concentre sur la relativisation du concept d'une nature unique au profit d'une analyse de la variété des modes de classification nature – culture au sein des différents peuples, et prend donc les êtres humains comme point de départ. Descola explique ainsi dans un article intitulé « L'anthropologie de la nature » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002 Vol. 57, Numéro 1, p. 9-25 : « La nature n'existe pas comme une sphère de réalités autonomes pour tous les peuples, et ce doit être la tâche de l'anthropologie que de comprendre pourquoi et comment tant de gens rangent dans l'humanité bien des êtres que nous appelons naturels, mais aussi pourquoi et comment il nous a paru nécessaire à nous d'exclure ces entités de notre destinée commune ».

l'homme dans le monde en constituant en motif premier la figure du chiasme, et donc la réversibilité générale entre l'être et les choses.

Merleau-Ponty explicite cette primauté de la *chair* sur le sujet en écrivant :

Quand nous parlons de chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire au contraire que l'être charnel [...] est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable¹.

Le projet de Merleau-Ponty n'est donc nullement de constituer une anthropologie philosophique : si l'homme reste dans toute son œuvre une figure majeure qui le hante, et s'il s'est particulièrement intéressé à déjouer certaines thèses philosophiques dominantes à son propos (dualisme, primat de la conscience), sa dernière œuvre semble le défaire derrière la figure du lien, à la fois celui qu'il tisse avec les choses, mais aussi celui qui enroule le sensible sur lui-même. *Le Visible et l'invisible* donne ainsi le rôle principal à la *chair* sensible, matière du monde, dont nous ne sommes nous-mêmes qu'une « variante très remarquable », c'est-à-dire tout de même un second couteau capital². La place de l'homme dans l'*ontologie de la chair* apparaît alors comme ambiguë, comme nous le verrons par la suite : s' « il faut décrire le visible comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est

1 VI, p. 179

2 Il est intéressant de remarquer que la figure de l'animal reste très discrète dans l'œuvre de Merleau-Ponty, à l'exception notable du cours sur *La Nature, op. cit.* Le statut intermédiaire de l'animal, traditionnellement situé entre les choses et l'homme, ne trouve que peu de place dans une ontologie qui emphatise le sensible sans toujours porter attention aux entités vivantes qui l'habitent. Le duel originaire se joue alors entre l'être humain et le tissu perceptuel qui se tisse autour de lui, jusqu'à creuser en lui une certaine place. Dans le cours sur *La nature*, Merleau-Ponty rend cependant à l'animal une position dans l'espace naturel : si p. 208 « la vie ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », mais une puissance d'inventer du visible », alors les phénomènes de mimétisme animal font jaillir cette puissance spécifique de la vie. Sur le thème de l'anthropologie et de la question animale chez Merleau-Ponty, consulter l'ouvrage d'Etienne Bimbenet, *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2004.

nullement anthropologie (donc contre Feuerbach – Marx 1844) »¹, l'homme ne se trouve pas dissout parmi les choses, mais se caractérise comme ce qui permet leur apparition, le lieu de leur naissance.

L'ontologie de la chair que constitue Merleau-Ponty dans son dernier ouvrage apparaît donc une ontologie paradoxale, à la fois par le ton philosophique adopté, et par l'impossible destitution de l'homme qu'elle pratique. Si l'auteur revendique en effet, comme produit d'un bilan critique sur son œuvre, le passage à l'ontologie, il inaugure le livre par une attaque contre une certaine manière de philosopher, celle à laquelle pourrait bien recourir l'ontologie traditionnelle. Merleau-Ponty construit alors bien une « ontologie indirecte » dont le caractère morcelé ne naît pas seulement de l'inachèvement inhérent à l'œuvre, chapitres incomplets, réseau de notes bigarrées réunies autour de la notion de *chair*, mais d'une approche « par touches », qui esquisse par petits traits les liens entre les éléments principaux, ceux du *visible*, de l'*invisible*, de la *chose* et de l'*Être brut*. Si le texte, troué par un silence qui semble se propager, peut agacer, comme imprécis, comme délesté du poids des concepts, et donc n'extrayant plus rien des expressions qui s'enlacent, il doit aussi et surtout fasciner, puisqu'il tente de dire, en redéployant la place de l'homme parmi les choses, et des choses en l'homme, une certaine inanité des concepts rigides, qui croient comprendre le monde en le cantonnant dans des cases tracées d'avance. Cette volonté de transformer notre regard sur la matière, et de la définir comme mouvement de rencontre, doit donc être étudiée ici, afin de comprendre le bouleversement opéré par Merleau-Ponty, mais aussi, d'en saisir les limites.

1 VI, « *Mon plan : I le visible / II la Nature / III le logos* », « Note de Mars 1961 », p. 328

§ 2. Vers une ontologie perceptuelle ?

La notion de chair introduite par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* est d'emblée pensée comme dépassement d'une certaine philosophie de l'esprit qui part du postulat d'un dualisme des substances, et notamment de la distinction « conscience » - « objet », pour résoudre ses problèmes. Dans une note de juillet 1959, Merleau-Ponty s'élève contre une compréhension « objective » du corps proche de la réflexologie de Pavlov, qui interprète les modifications comportementales à l'aune de changements physiologiques, et plus particulièrement de stimuli nerveux. L'apport de Goldstein est ici sensible, puisque est pris en compte le fait que l'existence de lésions cérébrales ne sauraient affecter certaines fonctions comportementales. A la question « *qu'est-ce que le prétendu conditionnement objectif ?* », Merleau-Ponty répond alors : « c'est une manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier »¹. Le naturalisme biologique est alors réduit à un certain mode de notation fondé sur une ontologie primordiale, celle de l'Être brut. La pensée du dernier Merleau-Ponty, à rebours de la structure en « ni... ni » de la *Phénoménologie de la perception*, propose donc d'en revenir, en-deçà des distinctions philosophiques traditionnelles, à un Être originaire, pré-réflexif, et donc épargné par la scission inhérente aux objets de la réflexion : il ne s'agit plus de penser un corps phénoménal qui balaie la double opposition de l'empirisme et de l'intellectualisme, mais d'atteindre une structure première, celle d'un Être à partir duquel nous nous forgeons tous.

La notion de *chair* dont « on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie

1 VI, « *Dualisme - Philosophie* », « Note de juillet 1959 », p. 253

traditionnelle pour désigner cela »¹, s'articule donc autour de la critique du concept de *matière* tel qu'il a été développé dans la métaphysique classique, sans que Merleau-Ponty ne revendique une filiation directe avec un courant philosophique contemporain. Tentons alors de cerner le cœur de la critique merleau-pontienne développée en grande partie dans le chapitre « L'entrelacs – Le chiasme » :

La chair n'est pas matière, dans le sens de corpuscules d'être qui s'additionneraient ou se continueraient pour former les êtres. Le visible (les choses comme mon corps) n'est pas non plus je ne sais quel matériau « psychique » qui serait, Dieu sait comment, amené à l'être par des choses existant en fait et agissant sur mon corps de fait. D'une façon générale, il n'est pas fait, ou somme de faits « matériels » ni « spirituels ». Et il n'est pas davantage représentation pour un esprit : un esprit ne saurait être capté par ses représentations, il répugnerait à cette insertion dans le visible qui est essentielle au voyant. La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance².

La *chair* merleau-pontienne, contrairement au corps phénoménal qui tendait à faire la synthèse entre deux courants philosophiques contemporains, semble donc constituer dans l'esprit de l'auteur un bouleversement radical vis-à-vis de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique, synthétisée ici en quelques lignes : la triple négation de la dernière phrase souligne l'impuissance de la terminologie philosophique traditionnelle à dire ce que la chair réalise. Si Merleau-Ponty semble particulièrement attaché à s'extraire de l'alternative du matérialisme et de l'idéalisme, il dialogue ici plus discrètement avec la philosophie de Locke (théorie corpusculaire), de Berkeley (immatérialisme empirique) et de Leibniz (substantialisme monadologique), auteurs qu'il commentera plus précisément dans les Notes de travail. Le manuscrit du *Visible et l'invisible* propose donc un retour sur les pensées qui ont marquées Merleau-Ponty,

1 *VI*, p. 183

2 *VI*, p. 183-184

mais également une percée hors de ces systèmes philosophiques qui se perdent dans un fouillis phraséologique, sans redéfinir les termes de l'être.

La chair, confondue ici avec le *visible* selon une identification qui met en valeur la dimension perceptuelle de l'ontologie merleau-pontienne, ne doit être conçue ni comme masse indépendante de nous, qu'elle possède un caractère atomistique ou continuiste, ni comme réalité immatérielle, ni comme représentation pour un esprit ; en effet ces trois théories, en tentant de dépasser le schème dualiste qui reconduit à chaque fois le problème de la liaison, rendent inintelligibles les phénomènes qu'elles décrivent : la vie de la conscience pour les théories matérialistes, la constitution des réalités immatérielles et leurs modalités d'action pour les théories immatérialistes, l'incarnation de l'esprit pour les théories représentationalistes. Au dualisme des substances ou bien à la suppression d'une substance au profit de l'autre, Merleau-Ponty préfère alors l'idée d'une « masse intérieurement travaillée », « milieu formateur de l'objet et du sujet »¹ : l'interrogation sur la liaison entre deux substances indépendantes est remplacée par la notion de *profondeur*, la chair se creusant sans cesse d'une autre dimension. La position de Merleau-Ponty est donc résolument *moniste*, car elle intègre deux aspects métaphysiques traditionnellement perçus comme distincts dans un seul Être.

Une des clés de compréhension de la révolution opérée par Merleau-Ponty réside dans l'attention au déplacement que celui-ci effectue d'une ontologie de l'Être à une *ontologie de l'Être perceptuel*, déplacement résumé dans cette formule : « Il n'y a pas de monde intelligible, *il y a* monde sensible »². Il ne s'agit plus de comprendre de

1 VI, p. 193

2 VI, « Perception et langage », « Note du 27 octobre 1959 », p. 267

quoi l'Être est fait, et comment s'effectue le passage du sensible à l'intelligible, mais plutôt de partir de cette présence de l'Être, qui doit d'emblée être interprétée en termes perceptuels. Pour Merleau-Ponty, la seule réalité possible est un « *il y a* » perceptuel, c'est-à-dire une matière sensible redoublée d'une dimension sentante : l'opposition matière – esprit est dépassée au profit de la complémentarité entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Les deux instances du sujet et de l'objet se dissolvent alors au sein d'un courant plus vaste, celui des aspects perceptuels de l'Être perçu, comme le souligne cet extrait d'une note de mai 1960 :

La chair du monde, c'est de l'Être-vu, *i.e* c'est un Être qui est *éminemment percipi* : ce perçu que l'on appelle mon corps s'appliquant au reste du perçu *i.e* se traitant lui-même comme un perçu par soi et donc comme un percevant, tout cela n'est possible en fin de compte et ne veut dire quelque chose que parce qu'*il y a* l'Être, non pas l'Être en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi*¹.

Merleau-Ponty condamne une certaine acception du sens de l'Être comme Être en soi, substantiel et immuable, pour penser un Être « qui contient aussi sa négation », c'est-à-dire qui possède en lui-même un principe de différenciation, ce que réalise le « *percepi* », avènement d'une dimension perspectiviste au sein de l'Être. L'emploi du terme latin ne doit cependant pas nous abuser : Merleau-Ponty ne conserve de la référence à Berkeley que cette primauté de la perception, sans suivre le penseur irlandais dans la voie de l'immatérialisme empirique. L'Être merleau-pontien n'est pas immatériel, mais il est cette matérialité travaillée par la profondeur de l'activité perceptuelle : la *réversibilité* de mon corps et des choses entre la dimension perçu et la dimension percevante n'est rendue possible que par leur intégration dans un Être

1 VI, « Note de mai 1960 », « *Chair du monde – chair du corps - Être* », p. 304

plus vaste, qui s'unifie en se différenciant. Cette dimension de réversibilité invalide à la fois une interprétation immatérialiste de la chair, mais aussi une interprétation qui s'inscrirait dans les cadres du parallélisme psycho-physique : la chair se déploie à travers la figure de l'*enroulement*, qui réunit les deux faces du sensible et du sentant sans que celles-ci ne puissent être dites selon un seul mode de notation ; les deux facettes de l'être se répondent et s'enlacent, elles n'existent qu'à travers l'autre, tandis que le parallélisme psycho-physique renvoie à un Être exprimable de deux façons différentes. La métaphore des deux « feuillets » soudés l'un à l'autre est ainsi fréquemment employée par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* pour rendre compte à la fois de cette dualité inhérente au corps, mais aussi de cette alliance permanente des deux dimensions ; il affirme ainsi : « je ne suis pas finaliste, parce que l'intériorité du corps (= la convenance du feuillet interne et du feuillet externe, leur repliement l'un sur l'autre) n'est pas quelque chose de *fait*, *fabriqué*, par l'assemblage des deux feuillets : ils n'ont jamais été à part »¹.

La question qui se pose réside alors dans l'articulation entre la dimension charnelle de notre corps et la dimension charnelle du monde. Le chapitre « L'entrelacs- le chiasme » dont nous suivons ici le raisonnement s'ouvre sur le paradoxe inhérent à la vision : par l'acte de voir, il me semble que je me fonds parmi les choses vues et cependant, si la fusion s'accomplissait tout à fait, cette reprise des choses vues par mon regard ne se produirait pas. Si celui-ci enveloppe les choses visibles, doit-on le concevoir « comme s'il était avec elles dans un rapport d'harmonie préétablie, comme s'il les savait avant de les savoir »² ? La référence à Leibniz ne doit

1 VI, « Note de Novembre 1960 », p. 318

2 VI, p.175

pas nous abuser : si harmonie il y a entre le voyant et le visible, elle ne découle d'un agencement divin, d'une préprogrammation d'un ordre supérieur, mais s'explique par « quelque rapport de principe, quelque parenté »¹ entre les deux ordres. L' « identité du voyant et du visible »² est intelligible dès lors qu'elle s'inscrit dans cette structure de réversibilité du chiasme : celui qui est voyant à cet instant est toujours doublé d'un visible, et le mouvement de balancier entre les deux sphères rend seul possible ce miracle de perception. Pour que les choses émergent sous l'interrogation de nos sens,

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 lieu³.

La structure chiasmatisque de la chair se fonde ainsi sur la réversibilité inhérente aux êtres, qui se réalise selon une dimension perspectiviste : en me voyant, je peux toujours en même temps être vu par quelque d'autre, mon être hésite en permanence entre ces deux faces qui co-existent. Le renversement entre la dimension sensible et la dimension sentante ne correspond donc pas à une potentialité logique, mais à cette inscription charnelle de notre corps parmi les choses : je ne perçois les choses que parce que je suis rattrapée par elles, parce qu'elles m'entourent et me constituent. L'épaisseur du corps rejoue alors celle du monde, et constitue un « moyen de communication »⁴ entre les deux : je suis à la fois proche des choses par ma structure sensible, et distant d'elles chaque fois que je les reprends dans l'activité du voir.

La participation du sensible de mon corps au sensible du monde désigne alors

1 *VI*, p.176

2 *Idem*

3 *VI*, p. 177

4 *VI*, p. 178

chez le dernier Merleau-Ponty une adhérence qui n'est pas spatiale, mais un enveloppement multi-dimensionnel : « on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre »¹. La co-appartenance entre les deux cercles ne s'articule pas selon un rapport d'emboîtement, mais comme une double fondation à partir de laquelle les choses et moi émergeons. L'imbrication du sensible et du sentant diffère cependant de l'harmonie préétablie en ce que le mouvement des deux sphères ne se superpose pas tout à fait : Merleau-Ponty trace une distinction entre la perspective de l'existence naïve qui assiste à cette rencontre parfaite entre mon regard et les choses vues, entre ma main et les choses touchées, et le retour effectué par la réflexion qui distord cette identité de rapport, pour faire apparaître l'écart. L'auteur semble ici suggérer une légère irrégularité dans la réversibilité, comme si le sensible était toujours en excès, présence muette mais pleine de sens face à l'avidité de mon regard. Le chiasme ne constitue donc pas une structure spéculaire, puisque la coïncidence entre les deux faces n'est jamais parfaite.

Si la chair merleau-pontienne constitue donc un *monisme ontologique*, comme le souligne ce passage : « la chair du monde n'est pas expliquée par la chair du corps, ou celle-ci par la négativité ou le soi qui l'habite – les 3 phénomènes sont *simultanés* »², on ne saurait parler de monisme explicatif tant l'appareil terminologique qu'utilise l'auteur est complexe : « chiasme », « réversibilité », « empiètement » constituent autant de termes qui décrivent les mouvements du tissu

1 VI, p. 182

2 VI, « *Chair du monde – Chair du corps - Être* », « Note de Mai 1960 », p. 304

mondain, mais dont l'articulation n'est pas toujours très nette. Merleau-Ponty part en effet de cette bi-dimensionnalité corporelle pour l'étendre au monde : « tout ce qu'on dit du corps retentit sur le sensible en entier, et sur le monde »¹. Cependant, ce parti pris méthodologique complexifie la compréhension du statut de la chair du monde : si l'on commence par penser l'homme, et que l'on étend sa structure au reste des choses, on conserve celui-ci comme pôle unifié, et les choses comme constitutives de sa perception ; la réversibilité ne peut alors jamais s'accomplir parfaitement, puisqu'elle est limitée par les frontières du soi. Merleau-Ponty semble donc hésiter en permanence entre une description du monde comme multiplicité de points charnels, êtres ou choses, qui sont fondés sur une structure réversible, et d'un monde comme Chair universelle, « étoffe ontologique »² où se creusent des dimensions perceptuelles, abolissant le concept d'identité. L'auteur envisage dans ce sens l'existence d'une Sensibilité en soi, formée hors des identités chosiques :

Il y a vision, toucher, quand un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve entouré, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait, - comme sur 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 donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles³.

La métaphore spectrale dit ici cette constitution d'une sphère propre du sensible hors du support matériel : la structure de réversibilité qui lie dans chaque acte perceptif un sensible à un sentant est érigée en architecture universelle. L'édifice de la chair nous

1 VI, p. 182

2 VI, « *Tableau visuel* » - « *représentation du monde* » *Todo y Nada* », « Note de Mai 1960 », p. 306

3 VI, p. 183

présente donc une tentative inédite pour penser un Être du sensible qui bouleverse les concepts philosophiques traditionnels. Or si dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty s'adresse peu, contrairement à ses ouvrages précédents, aux autres disciplines, cette redéfinition de la structure du monde pourrait bien provoquer un renouvellement important dans les sciences de la nature, afin de saisir un niveau inconscient de la perception qui se manifesterait dans la matière elle-même : la perception dans le manuscrit inachevé est en effet désindexée de la possession d'un appareil sensoriel, et donc d'une certaine structuration organique, pour devenir l'apanage de l'ensemble du monde¹. La chair merleau-pontienne se caractérise ainsi par une certaine radicalité, parce qu'elle vient forcer une distinction très ancrée en philosophie et ailleurs entre le vivant et le non-vivant, la chair désignant cette fois la masse qui imprègne toutes les dimensions de l'Être.

En métamorphosant les termes de la métaphysique classique, la chair doit donc être comprise dans sa spécificité même, ni substance, ni matière, ni esprit mais « corps de l'esprit »² comme Merleau-Ponty s'amuse à le dire. Or si le statut conceptuel de la chair reste souvent incertain, puisque le rapport entre la « chair du monde », « ma chair » et la « chair des choses » n'est pas toujours éclairci, l'auteur rapproche pour mieux la préciser la notion de chair de celle d'*élément* :

Il faudrait, pour désigner [la chair], le vieux terme d'« élément », au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en un sens un

-
- 1 Sur ce point, consulter les travaux de Pierre-Antoine Miquel et notamment l'article « Comment la cellule détecte-t-elle le photon ? », *Noesis*, 14, 2008, 27-40 qui traite selon une ontologie barbarassienne du problème de la *détection*, et donc d'un niveau inconscient de la perception.
 - 2 VI, « *Tableau visuel* » - « *représentation du monde* » *Todo y Nada* », « Note de Mai 1960 », p. 306

« élément » de l'Être¹.

On peut lire dans le détour par la notion d'*élément* un renvoi à la *philosophie présocratique*, c'est-à-dire à cette pensée d'une masse non substantielle, courant naturel qui traverse les êtres, et qui prend chez certains philosophes l'aspect d'une *ontologie du mélange*, comme chez Anaxagore ou Empédocle², plutôt que la constitution d'un monisme ontologique. L'élément charnel désignerait alors ce qui imbibe les choses, ni matériel, ni idéal, mais appartenant au domaine de l'imaginaire. Merleau-Ponty dans une note de Novembre 1960 explicite cependant l'usage du terme d'élément en se référant plus précisément à Bachelard :

L'être et l'imaginaire sont pour Sartre des « objets », des « étants »-

Pour moi ils sont des « éléments » (au sens de Bachelard), c'est-à-dire non pas des objets, mais des champs, être doux, non théorique, être avant l'être, - et d'ailleurs comportant leur auto-inscription leur « corrélat subjectif » fait partie d'eux³.

L'« élément » charnel, plutôt que de faire écho aux philosophes présocratiques, se rapporterait alors à cette intrication entre le perceptuel et l'imaginaire que présente Bachelard dans son livre *L'Eau et les Rêves*⁴ : l'élément perceptuel de la chair est toujours baigné d'imaginaire, il est ce milieu d'être onirique qui s'émancipe

1 VI, p. 183

2 Sur la question d'un retour aux présocratiques, consulter l'article de Marc Richir « Le sens de la phénoménologie dans Le visible et l'invisible », in *Esprit* N°6 : *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, juin 1982, p. 141 : « Si l'on remarque que le terme d'élément renvoie à certaines pensées présocratiques – celles des Ioniens ou des philosophes du mélange comme par exemple Anaxagore ou Empédocle-, on s'aperçoit que la dernière philosophie de Merleau-Ponty révèle avec une sorte d'affinité à distance, ce qu'elle ne fait sûrement pas avec celles de Parménide ou de Héraclite, dont on sait combien elles ont inspiré Heidegger : s'il y a, chez Merleau-Ponty, une nouvelle ontologie, c'est bien davantage, par la médiation de la notion de chair, une ontologie du « mélange » - recroisement, empiètement, chiasme-, qu'une sorte de monisme ontologique à la Parménide »

3 VI, « Note de Novembre 1960 », « *L'imaginaire* », p. 320

4 Sur le lien entre Merleau-Ponty et Bachelard, voir l'ouvrage d'Emmanuel de Saint-Aubert *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004, p. 255 et sq

définitivement des cadres d'une certaine philosophie de la conscience, telle que Sartre pouvait l'incarner.

La chair, « emblème concret d'une manière d'être générale »¹, tente de dépasser les couples d'oppositions philosophiques traditionnels pour leur substituer une notion nouvelle, intégratrice, puisqu'elle rassemble en son être la double dimension de la perception, et attribue aux choses ce que l'homme gardait autrefois jalousement : une certaine profondeur sensible, un redoublement intérieur entre la sphère sentante et la sphère sensible. Il nous faut alors nous interroger sur le succès de cette opération : la chair merleau-pontienne permet-elle vraiment, comme elle le soutient, de résoudre les contradictions constitutives des présupposés métaphysiques classiques, ou bien échoue-t-elle à fonder ontologiquement ce qui n'a jamais encore été nommé ?

1 *VI*, p. 193

3. Les failles de la chair

§ 1. L'indétrônable sujet

Le *sujet* dans le manuscrit inachevé du *Visible et l'invisible* subit de graves attaques qui tendent à le déposséder de ses attributs royaux pour lui faire réintégrer sa place légitime, celle d'une chair parmi les chairs. La structure chiasmatisque inscrit ainsi la figure de l'enroulement entre les êtres et les choses comme constitutive de leur rapport au monde : tout émerge à partir de cette masse charnelle multidimensionnelle, et c'est cette co-appartenance des êtres à la chair qui constitue un moyen de communication privilégié entre eux. Le sujet dans cette ontologie nouvelle semble se dissoudre parmi les perspectives charnelles, balayant ainsi d'un revers de main toute une tradition philosophique qui tend à faire de l'homme un seigneur en son royaume : si le sujet comme les choses naissent à la chair, et de la chair, toute hiérarchisation des êtres entre eux semble abolie. L'emprise de toute la philosophie husserlienne sur Merleau-Ponty rejaillit cependant dans cette indécision, que l'auteur ne tranche jamais le nœud gordien, mais maintient dans tout le manuscrit la double position d'un sujet supérieur et d'une chair envahissante. La chair est figée dans ce paradoxe, qu'elle pense le sujet comme ce qui appartient aux choses, et ce qui les fait paraître, sans élever les choses au même rang ; la corrélation entre les deux sphères du sensible et du sentant serait alors dessinée par le pôle du sujet, qui appartient lui-même aux deux sphères, ce qui invalide l'idée de réversibilité.

Le passage du point de vue subjectif de la *Phénoménologie de la perception*,

où le corps propre esquisse par son regard la structure des choses qui l'interpellent, à celui de la chair universelle, ne se réalise donc pas complètement : même lorsque Merleau-Ponty tente de le réduire, le sujet resurgit à nouveau. La destitution du sujet n'aboutit pas, puisque « mon corps serait à la fois en son lieu et au cœur du monde, à la fois le sujet de la relation et la relation elle-même »¹ : son statut dans la structure charnelle n'est jamais parfaitement déterminé. Le titre même de la note de Mai 1960 « *Chair du monde – Chair du corps - Être* », qui comprime le corps entre le monde et l'Être, dit cette oscillation théorique, qui se reflète également dans la structure du raisonnement : Merleau-Ponty commence par poser la réversibilité entre mon corps et le monde (« mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), [et] de plus cette chair est mon corps est participée par le monde »²) pour conclure par la supériorité du corps humain. La structure chiasmatisée cède alors devant ce postulat que l'auteur refuse de révoquer : les choses seraient dépourvues de cette dimension sentante. En effet, si mon corps « n'est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde »³, c'est que lui seul possède ce pouvoir de fonder les dimensions mondaines à partir de soi. L'expression de « *Nullpunkt* » renvoie à Husserl qui dit que le corps vivant « den *Nullpunkt* all dieser Orientierungen in sich trägt »⁴ (« porte en soi le point-zéro de l'orientation »), c'est-à-dire que, bien qu'appartenant à la nature, il n'est pas un point situable dans

1 R. Barbaras, *op. cit.*, p. 316

2 *VI*, « *Chair du monde – Chair du corps - Être* », « Note de Mai 1960 », p. 302

3 *Idem*

4 *Hua IV*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, p. 158 : « Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, dass er den *Nullpunkt* all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anders außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein >Dort< wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, weil denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen ».

l'espace réel, mais ce à partir de quoi il y a orientation. La reprise directe d'un terme husserlien dans une note si tardive que mai 1960 souligne à quel point le phénoménologue allemand reste pour Merleau-Ponty une référence importante qui marque sa pensée de manière diffuse, sans que celui-ci ne parvienne à s'en émanciper.

L'identification du sujet à un *Nullpunkt* fait en effet de lui un spectateur fondateur, regard désincarné qui dessine à partir de lui toutes les dimensions de l'Être. Or se demande Merleau-Ponty opinément « suis-je *kosmotheoros* ? Plus exactement : le suis-je à titre ultime ? Suis-je primitivement pouvoir de contempler, pur regard qui fixe les choses en leur place temporelle et locale et les essences dans un ciel invisible, ce rayon de savoir qui devrait surgir de nulle part ? »¹. La réponse que l'auteur fournit est paradoxale puisque selon lui « pendant que je m'installe en ce point zéro de l'Être, je sais bien qu'il a avec la localité et la temporalité une mystérieuse attache² : le corps vivant se situe dans cette double posture, d'un *mesurant* de tous qui est rattrapé par son ancrage spatio-temporel. L'écart entre mon corps et la chair des choses n'est jamais cependant jamais fondé ontologiquement, une fois postulée la dissolution du couple conscience – objet. Que signifie en effet que le corps est « le mesurant de tous » ? Rien de moins que le corps n'est pas une chair parmi les chairs, mais celle qui les fonde toutes, celle par laquelle la spatialité advient. Merleau-Ponty glisse ici vers une représentation du corps vivant comme celui qui trace dans l'Être des dimensions structurantes, abandonnant ainsi le parallélisme du chiasme pour lui préférer une figure d'opposition : « [mon corps] *sich bewegt* alors que les choses *sont mues* »³ ; il réintroduit l'idée d'« une sorte de « réfléchi » (*sich bewegen*) »⁴ (le verbe allemand

1 *VI*, p. 152

2 *Idem*

3 *VI*, « Note de Mai 1960 », « *Chair du monde – chair du corps - Être* », p. 302

4 *Idem*

sich bewegen entrant en effet dans la catégorie des verbes pronominaux) par laquelle l'homme se constitue, et dont il prive les choses. La réflexivité du corps vivant qui accompagne chaque activité perceptuelle permet alors à l'homme de « ne pas se saisir comme ob-jet », mais « d'être ouvert à soi »¹, thématique chère à Heidegger et que Merleau-Ponty reprend ici à son compte. Le corps vivant est alors ressaisissement de soi, capable d'un écart à soi, tandis que les choses, rivées à elles-mêmes, sont renvoyées à la sphère de la passivité. Le chiasme semble donc réservé au corps vivant, tandis que le monde n'est doté que de l'une des deux sphères : « la chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentant »². Merleau-Ponty reconduit alors ici la distinction ontologique homme – monde, sans même considérer des paliers intermédiaires, la question de l'animal n'étant presque jamais abordée dans *Le visible et l'invisible*.

La tension qui parcourt la note de Mai 1960 se reflète dans l'ensemble du manuscrit, et révèle la fragilité de la structure de l'ontologie charnelle, fondée tant sur les souvenirs de la phénoménologie allemande que sur la volonté de construire une ontologie nouvelle. L'abolition souhaitée de l'opposition entre matière et esprit pour définir un terme inédit ne s'opère pas tout à fait, l'esprit resurgissant à certains moments pour asseoir sa supériorité. Le corps charnel,

sensible pour soi, ce qui veut dire, non pas cette absurdité : couleur qui se voit, surface qui se touche, - mais ce paradoxe [?] : un ensemble de couleurs et de surfaces habitées par un toucher, une vision, donc *sensible exemplaire*³

conçu comme le terme premier à partir duquel on peut étendre la chair au monde,

1 *Idem*

2 *VI*, « Note de Mai 1960 », « *Chair du monde – chair du corps - Être* », p. 304

3 *VI*, p. 179

chair par excellence que les choses ne sont dites que par métaphore, semble devenir dans certaines formules la seule chair. L'emploi même du terme d'« absurdité » pour désigner cette matière charnelle qui se retournerait sur elle-même hors de toute irruption humaine découvre la réticence de l'auteur à envisager une chair mondaine réellement percevante. Merleau-Ponty se débat alors dans d'innombrables corrections sans mettre conceptuellement le doigt sur cet écart entre la chair du monde et ma chair : le corps est-il chose parmi les choses en un sens « plus fort et plus profond qu'elles »¹ ou bien est-il « modèle des choses et les choses modèle de mon corps »² ?

L'indétermination théorique qui traverse la notion de chair fait ainsi obstacle à l'édification d'une ontologie émancipée du carcan de la conscience et de l'objet, critique que Merleau-Ponty formulait lui-même à l'égard de la *Phénoménologie de la perception*. En juxtaposant les expressions de « ma chair » et de « la chair du monde » sans penser leur intrication, Merleau-Ponty est condamné à affirmer tantôt le primat du corps vivant, tantôt le primat de l'Être, sans se prononcer définitivement pour l'une des deux options. Or ce manque à penser dans la philosophie du dernier Merleau-Ponty découle selon nous du problème de la « coïncidence partielle », expression employée par Bergson et que cite l'auteur :

Comme il n'y a jamais à la fois chose et conscience de la chose, il n'y a jamais passé et conscience du passé, et pour la même raison : dans une intuition par coïncidence et fusion, tout ce qu'on donne à l'Être est ôté à l'expérience, tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Être. La vérité est que l'expérience d'une coïncidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que « coïncidence partielle »³.

L'alternative intenable posée par Merleau-Ponty est que si l'on pense l'expérience

1 VI, p. 181

2 VI, p. 173

3 VI, p. 163

comme coïncidence parfaite, ou bien on évacue le problème du sujet pour concevoir une fusion totale entre la chose et moi défini comme élément mondain, ou bien on se recroqueville dans la sphère du sujet pour y faire entrer l'Être à titre de représentation. Il ne faut donc concevoir l'expérience que comme « coïncidence partielle », c'est-à-dire fusion inachevée, écart entre les deux termes qui resurgit au moment même de la rencontre. Tout l'enjeu pour Merleau-Ponty réside alors dans le fait de penser une expérience perceptuelle qui ne dissout pas le corps vivant parmi les choses, tout en l'insérant dans la matière charnelle du monde. Or c'est sur ce pari théorique que l'auteur achoppe, mettant l'accent tantôt sur l'*écart* (*ma* chair contre les choses mues), tantôt sur l'intégration (la chair du monde dont je ne constitue qu'une dimension). C'est cette hantise de l'effondrement du corps vivant qui pousse Merleau-Ponty à poser une identité entre les chairs sans l'assumer tout à fait. L'alternative intenable que pose l'auteur devient alors similaire à l'antinomie radicale développée par Sartre – et critiquée par Merleau-Ponty à multiples reprises dans le *Visible et l'invisible*, de l'Être et du Néant. Si l'expérience perceptuelle oscille sans cesse entre le pôle du tout sujet, et celui du tout Être, qui déforment la complexité de notre rapport aux choses, où situer un troisième terme, qui s'immiscerait dans les failles des catégories ontologiques ?

Si nous critiquons l'indétermination ontologique de la notion de chair, nous ne rejoignons cependant pas ici la critique de Renaud Barbaras pour qui « tout repose sur le passage indu d'un sens propre à un sens métaphorique de la chair, d'une équivocité ontologique (entre ma chair et celle du monde) à une univocité »¹ : selon lui, si la chair ne se dit qu'à la première personne, la corrélation entre mon corps vivant et le

1 R. Barbaras, *op. cit.*, p. 316

monde semble impensable, puisqu'on ne comprend plus comment l'on peut passer d'une figure singulière à la structure mondaine. D'un autre côté, en ontologisant la chair pour l'étendre à l'espace du monde, et la faire Chair du monde, Merleau-Ponty ontologise la corrélation en constituant un élément qui serait commun à la fois à l'objet et au sujet, et dissout par là la différence entre les êtres. La corrélation entre le corps vivant et les choses du monde ne saurait cependant selon nous échouer parce que les deux êtres procèdent d'un tissu commun : postulons-nous l'impossibilité d'une corrélation entre les êtres humains, pour la raison même qu'ils émanent d'une structure psychophysique similaire ? L'intérêt et la grandeur de la chair merleau-pontienne se fonde justement selon nous sur ce désir de penser des relations inter-chosales dans l'immanence de la chair : notre conscience n'est pas une boîte dans laquelle nous enfermons nos représentations du monde, mais la distinction entre les phénomènes subjectifs et ce qui les transcende est abolie au profit de l'idée d'une intentionnalité charnelle, qui dessine dans l'Être ses dimensions.

La corrélation n'achoppe donc pas sur l'immanence d'une sphère inter-chosale, mais plutôt sur l'incommensurabilité entre l'échelle du corps vivant et celle de l'Être : si la chair désigne cette réalité psychophysique qui recouvre l'ensemble des choses, la corrélation ne se situe pas au niveau des deux sphères antagonistes, celle de l'esprit et celle de la matière, mais entre les êtres eux-mêmes ; comment alors ne pas dissoudre le corps vivant, si celui-ci doit sans cesse s'affronter avec l'immensité de l'Être ? Ou, pour le dire autrement, si la corrélation ne se situe plus entre la *noèse* et le *noème*, mais dans l'articulation entre les êtres, l'Être doit-il réellement être retenu comme l'un des pans de la corrélation ?

§ 2. *L'ontologisation problématique de l'Être*

Le Visible et l'invisible maintient cette ambiguïté entre une interprétation de la chair comme tissu des êtres, masse psychophysique dans laquelle ceux-ci sont taillés, et une interprétation de la chair comme Être universel, les dépassant tous. L'hésitation même entre le choix d'une typographie grandiloquente – la majuscule, ou plus discrète – la minuscule, souligne l'indécision de l'auteur. Or il nous semble que la tentation d'une *ontologisation* de l'Être constitue l'autre grand travers de la chair du monde merleau-pontienne, après la conservation du primat du sujet. Alors que la notion de chair tendait à défaire l'unité d'un concept trop rigide en faisant apparaître la multiplicité des chairs dans le dynamisme de leur structure réversible, la figure de l'Être resurgit dans le manuscrit inachevé et affronte les scissions des chairs du haut de sa grandeur insécable. Nous tombons alors dans cette incongruité que Merleau-Ponty, afin peut-être de ne pas attribuer aux choses ce qui constitue pour lui l'apanage du corps vivant, confère à l'Être universel ce qu'il refuse aux niveaux inférieurs. Le phénoménologue nous avait pourtant prévenu : « Sans les nécessités d'essence, les connexions inébranlables, les implications irrésistibles, les structures résistantes et stables, il n'y aurait ni monde, ni quelque chose, ni Être »¹. Quel statut conférer alors à l'Être, si ce n'est une entité abstraite créée à partir des interactions entre les choses, qui risque sans cesse de les figer dans un concept vide ? Et comment accorder à l'Être cette réversibilité qui est ôtée aux choses, sans tomber dans la contradiction ?

Si l'Être est souvent conçu selon une dimension charnelle, l'hypothèse hylozoïste est en effet clairement rejetée par Merleau-Ponty dans la note citée

1 *VI*, p. 147

précédemment de Mai 1960 :

La chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair. [...] Je l'appelle néanmoins chair (p. ex. le relief, la profondeur, la « vie » dans les expériences de Michotte) pour dire qu'elle est prégnance de possibles, *Weltmöglichkeit* (les mondes possibles variantes de ce monde-ci, le monde en-deçà du singulier et du pluriel), qu'elle n'est donc absolument pas ob-jet, que le mode d'être *blosse Sache* n'en est qu'une expression partielle et seconde. Ce n'est pas hylozoïsme : inversement, l'hylozoïsme est conceptualisation – Thématization fautive, dans l'ordre de l'Êtant – explicatif, de notre expérience de la présence charnelle. C'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre¹.

L'hylozoïsme est ainsi récusé dans ce passage parce qu'il ne constituerait qu'une « conceptualisation », c'est-à-dire une mise en forme dans l'après-coup, d'une expérience perceptuelle première. Il placerait au premier plan une matière douée de vie, sans interroger au même instant notre rapport à elle. L'hylozoïsme inverse donc l'ordre explicatif, il érige de manière induite² la matière vivante en monisme ontologique, alors que pour Merleau-Ponty la chair fonde notre corps vivant, sans se confondre avec lui : le rapport n'est pas d'identité mais de fondement. Le risque n'est-il pas alors de créer un soubassement vide, super-structure qui en viendrait à se

1 VI, « Note de Mai 1960 », « *Chair du monde – chair du corps - Être* », p. 304

2 Il est intéressant de noter que cette réticence vis-à-vis de l'hylozoïsme se retrouve chez de nombreux critiques de Merleau-Ponty, comme hypothèse excessive. G-F Duportail in *Les institutions du monde, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble : Millon, 2008, pose ainsi la question : « généraliser la réversibilité entre le dedans et le dehors, n'est-ce pas là, dira-t-on, sombrer dans l'hylozoïsme ? », le verbe « sombrer » entachant l'hylozoïsme d'une connotation négative. De la même manière, R. Barbaras affirme in *Le Désir et la distance : introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999 : « Qu'on le veuille ou non, la sensibilité inhérente au corps ne peut être transférée comme telle à la chair du monde, sauf à tomber dans un hylozoïsme que Merleau-Ponty récusé : le concept de chair ne saurait être univoque, dès lors qu'il est construit à partir du corps propre, où se conserve finalement la distinction de l'étendue et de la sensibilité. Ainsi la réduction de la différence du sujet et du monde par le moyen de la chair revient à une sorte d'ontologisation, voire de naturalisation d'une structure d'apparition où se perdent ses articulations ». L'hylozoïsme, en supprimant cet écart entre structure humaine et structure mondaine, apparaît donc comme démesurée, la spécificité humaine étant retenue comme postulat. Tout notre effort consistera au contraire à penser une ontologie qui partirait de cette chair commune à l'homme et aux choses (et non de la notion de vie), pour mieux appréhender la manière dont les êtres s'individuent dans l'interaction.

détacher des êtres ? Qu'apporte le concept d'Être à la notion de chair, si ce n'est obscurcir encore les liens entre les trois termes de l'Être, de la chair du monde et de *ma* chair ? Et pourquoi ne pas aller jusqu'au bout de l'entreprise merleau-pontienne, en s'aventurant à saisir l'expérience perceptuelle à partir du monisme de la chair, sans ontologiser un Être originaire ?

L'Être merleau-pontien se comprend en effet toujours à partir d'un fonds archaïque, *l'Être brut*, qui fait émerger l'ensemble des dimensions culturelles de l'existence. L'être serait ainsi toujours traversé par ce courant pré-personnel, pré-langagier, sur lequel nous nous constituons, monde perceptif encore muet. Il s'agit de « trouver dans le présent, la chair du monde (et non le passé) un « toujours neuf » et « toujours le même » . [...] L'indestructible, le principe barbare »¹ : la perception parlante qu'expérimente notre chair est toujours en manque par rapport à elle-même, troublée par une dimension d'invisible qui la hante. Les formes sédimentées de la culture, qui structurent ma perception, seraient ainsi ébranlées par le silence de la conscience, par une dimension concomitante à l'expression, mais qui la dépasse à la fois. Il faut alors comprendre que le « passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et « vertical » est *par définition* progressif et incomplet »² : la démarche philosophique doit s'astreindre à retrouver parmi les expériences perceptuelles présentes une percée vers le non-culturel, vers le pré-réflexif, tout en prenant conscience du caractère inachevé de cette quête, selon une méthode négative. Puisqu'« *on ne peut pas faire de l'ontologie directe* », seule la « méthode « indirecte » (l'être dans les étants) » sera « conforme à l'être – « Φ

1 VI, « *Nature* », « Note de Novembre 1960 », p. 320

2 VI, « *Généalogie de la logique Histoire de l'être Histoire du sens* », « Note de Février 1959 », p. 232

négative » comme « théologie négative »¹ : Merleau-Ponty refuse un accès immédiat à l'Être ; l'accès au savoir absolu ne saurait se produire, contrairement à la démarche heideggerienne, que par le détour des expériences perceptuelles actuelles qui contiennent ce fonds silencieux.

L'originaire de l'Être brut ne saurait donc être identifié à un retour à l'origine, mais plutôt à la poursuite d'une trouée dans le processus de sédimentation culturelle, qui masque le sens profond de la perception. Merleau-Ponty échappe-t-il alors à cette régression nostalgique vers un univers perdu, qui constitue le sens même des philosophies de l'origine ? Si l'auteur affirme l'impossibilité de l'intuitionnisme, il maintient cependant l'idée selon laquelle « ce qui est premier [...] c'est l'Être »² ; non comme un terme chronologiquement disparu, mais comme ce qui habite notre présent. Bien qu'il promette qu'il « n'y a plus pour [lui] de question des origines, ni de limites, ni de séries d'évènements allant vers cause première »³, et donc que l'Être n'est plus à chercher dans une temporalité évanouie, il renvoie cependant à un terme premier, indéterminé, qui ne saurait être intelligible pour nous. Si l'Être brut merleau-pontien se soustrait en effet à la plupart des écueils inhérents aux philosophies de l'origine, - risque d'essentialisation d'une nature première, quête d'un passé perdu - , il nous semble cependant placer au cœur de la recherche philosophique ce dont la consistance apparaît comme volatile, pure spéculation qui nomme une chimère ; pourquoi s'en référer au silence, quand notre perception porte la trace de l'expressivité la plus grande ? Pourquoi introduire dans l'expérience une dimension sauvage,

1 VI, « *Weltlichkeit* du *Geist* – le « monde invisible » - *le non-être dans l'Être-objet : le Seyn* », « Note de Février 1959 », p. 233

2 VI, « Note de Mai 1960 », « *Chair du monde – chair du corps - Être* », p. 304

3 VI, « *Chiasme - Réversibilité* », « Note du 16 Novembre 1960 », p. 316

lorsque nous constatons qu'elle est si bien dressée, circonscrite par les limites de notre être ? L'hypothèse de l'originnaire reconduit la fascination pour l'inconnaissable, alors que l'interrogation ne porte pas selon nous sur ce qui se passe « en nous sans nous » (Malebranche), mais sur la plasticité de la structuration de l'expérience, qu'il est toujours possible, bien que difficile, de déformer à nouveau. Ou, pour le dire d'une autre façon, s'il est vrai que nous pourrions voir autrement que nous voyons, ça n'est pas grâce à l'épaisseur silencieuse de l'Être, - hypothèse qui risque fort de nous ramener vers une forme de réalisme - , mais parce que les structures charnelles ne sont jamais figées. Le danger du mythe de l'Être sauvage réside alors dans la solidification d'une dimension plus profonde que celle de l'expérience, qui nous pousse à délaisser l'étude des bouleversements des structures charnelles, pour lui préférer la fixité majestueuse de l'Être originnaire. Le retour à la figure d'un Être ontologisé semble alors complexifier extraordinairement les termes du problème (quel type d'articulation envisager entre le visible et l'invisible ?), sans l'éclaircir pour autant.

L'ontologisation de la chair affaiblit ainsi considérablement l'appareil théorique du *Visible et l'invisible* en résorbant toute pensée de l'interaction : si nous ne sommes qu'une dimension d'un grand Être indivis, comment concevoir le mouvement des chairs ? Et *a fortiori*, comment appréhender l'affrontement, la lutte et la scission ? La philosophie de la chair se construit en effet sur une certaine pensée du monde qui ontologise un Être charnel d'où aucun sujet ne peut véritablement émerger. La chair du monde, à travers sa structure chiasmatisée, semble ainsi correspondre à la volonté d'immuniser un Grand Tout contre le risque de la séparation : elle lie les êtres

ensemble et puisque « les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde »¹, aucune rupture ne peut advenir. La philosophie du dernier Merleau-Ponty, qui fait l'économie de la question du *point de vue*, protège nostalgiquement sa structure contre le fantôme de la division : tout s'assemble en un grand tissu. Or le coût de cette pensée de l'union dans le mélange n'est-il pas trop fort ? Le remplacement de la notion d'individuation par celle de *dimension*, qui réunit les êtres dans une toile indéchirable, ne se fait-elle pas oublieuse de ces heurts, de ces charges, de ces altercations qui surviennent entre les choses, et qui redéfinissent chaque fois leurs termes ?

Tentons alors de comprendre pourquoi Merleau-Ponty a-t-il choisi de conserver la figure de l'Être, en dépit des difficultés que celle-ci provoque. La réponse se trouve selon nous dans les lignes du *Visible et l'invisible* qui concernent la « philosophie du négatif » développée par Sartre ; Merleau-Ponty y exprime le malaise que suscite en lui cette pensée en ces termes : « [la philosophie du négatif] décrit notre situation de fait avec plus d'acuité qu'on ne l'a jamais fait, - et pourtant, on garde l'impression que cette situation est survolée, et elle l'est en effet : plus on décrit l'expérience comme un mélange de l'être et du néant, plus leur distinction absolue est confirmée, plus la pensée adhère à l'expérience, et plus elle la tient à distance »². L'affirmation selon laquelle *l'être est, le néant n'est pas*, apparaît alors comme « une approximation de la situation totale, qui comporte, outre *ce que* nous disons, l'expérience muette où nous le puisons »³ : le mélange de l'être et du néant

1 VI, « Toucher – se toucher / voir – se voir le corps / le corps, la chair comme Soi », « Note de mai 1960 », p. 308

2 VI, p. 120

3 *Idem*

reconduit toujours à une pensée de la séparation, plutôt qu'à une compréhension de la manière dont l'expérience perceptuelle se produit, parce qu'elle commence par poser deux termes absolument hétérogènes, pour envisager ensuite leur union. La notion même de chair du monde constitue donc une certaine réponse à la philosophie sartrienne de l'être et du néant, en insufflant la négativité au sein de l'Être, à travers le couple du visible et de l'invisible : l'*écart* ne s'inscrit pas dans l'opposition radicale de deux termes, mais dans l'unité d'un Être qui contient cette dynamique de la distance. Merleau-Ponty s'attèle ainsi à retrouver ce « milieu commun où l'être et le néant qui ne sont que des *lekta* travaillent l'un contre l'autre »¹ : le couple être – néant est remplacé par la notion de « champ d'apparences »², qui garantit bien l'unité de l'expérience. L'Être merleau-pontien prémunit donc l'ontologie de la chair contre une certaine scission, en tendant à réconcilier les deux blocs sartriens de l'être et du néant : la philosophie du *Visible et l'invisible* se montre plus attentive à la structure même de l'expérience, à cette figure de l'entrelacement des chairs, en réaction peut-être à la disjonction sartrienne de l'Être. La pureté des deux termes de l'être et du néant laisse alors place à la multiplicité des empiètements entre les choses, et donc à la subtilité de leur fusion.

Or la solution adoptée par Merleau-Ponty contre la pensée sartrienne du négatif ne nous semble pas satisfaisante, en ce qu'en prétendant immuniser la chair contre la menace de la séparation, elle empêche elle aussi de penser la complexité de l'expérience : l'ontologisation d'un Être qui contiendrait en lui-même la dimension de l'écart encoure à son tour le risque de l'idéalisation, incapable de saisir la dimension

1 *VI*, p. 121 Le terme de « *lekta* » renvoie à la philosophie stoïcienne et désigne le signifié pur, l'exprimé incorporel.

2 *Idem*

du conflit et de la désunion, comme nous le montrerons par la suite. L'ontologisation de l'Être chez Merleau-Ponty nous apparaît donc comme hautement problématique, à la fois pour les difficultés théoriques qu'elle pose, mais aussi et surtout parce qu'elle nous semble *heuristiquement faible*. Seule l'analyse des relations inter-chosales, déliées de toute appartenance à une Être supérieur, saurait nous guider dans notre recherche philosophique : le postulat d'une dimension muette du monde, sans constituer un *principe explicatif* puisqu'il ne rend compte d'aucun aspect de l'expérience, obscurcit encore les liens entre les êtres singuliers.

L'étude de la notion de *chair du monde* introduite par Merleau-Ponty dans le *Visible et l'invisible*, dont nous avons fait ressortir le double écueil du primat du sujet et de l'ontologisation de l'Être, provoque une certaine déception, tant elle ajourne la prise en compte de certaines expériences empiriques, telle que la perception de soi comme unité qui interagit avec d'autres unités, ou bien la modalité de la relation conflictuelle. Nous partageons alors la position de Renaud Barbaras qui écrit que « cette analyse [de la chair] laisse dans l'insatisfaction et, pour le dire brutalement, on a le vif sentiment que la notion de chair vient baptiser et donc découvrir la difficulté au lieu de la résoudre »¹. Merleau-Ponty, en maintenant une discrimination entre « ma chair » et « la chair du monde », ne parvient donc ni à se départir de l'idée d'une primauté du sujet sur les choses, ni à rendre compte de la manière dont les êtres se rapportent les uns aux autres. Merleau-Ponty a selon nous péché par défaut : il n'a pas poussé la logique de la chair jusqu'au bout, refusant d'attribuer aux choses ce que la chair recèle. Il nous faut alors redéfinir la notion de chair, pour rendre aux choses la place qui leur est due.

1 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Vrin, 2008, p. 81

DE QUEL MONDE LA CHAIR EST-ELLE LE SUJET ? VERS UNE INTENTIONNALITÉ DES CHOSES

« *C'est un homme ou un arbre ou une pierre
qui va commencer le quatrième chant* »¹

1. La conception des choses dans *Le visible et l'invisible*

Alors que la chair merleau-pontienne semble s'ouvrir par son génitif à l'ensemble du monde, le statut des choses conserve une certaine ambiguïté : si le monde désigne ce réseau intentionnel structuré par le chiasme, où se situent alors les choses ? Et que penser de leur dissolution dans un système plus vaste, alors que notre expérience nous indique sans cesse que nous percevons bien certaines entités unifiées ? La chair du monde reste ainsi prisonnière d'un certain paradoxe : alors qu'elle s'annonçait comme une extension de la structure charnelle aux choses elles-mêmes, elle reste l'apanage du sujet humain, pour ne se dire des choses que de manière métaphorique. L'émergence promise d'une pensée des choses en tant que chairs réversibles se trouve alors mise à mal : alors que *Le visible et l'invisible* laissait entrevoir à travers la notion de « chair du monde » la possibilité d'une redécouverte de la *choséité* après une première tentative heideggerienne, celle-ci est étrangement passée sous silence².

1 Lautréamont, *Les Chants de Maldoror. Poésies I et II. Correspondance* ; éd. établie par Jean-Luc Steinmetz ; Paris : Flammarion ; 1990, p. 163.

2 Voir Heidegger *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris : Gallimard, 1971. Il est intéressant de remarquer que Merleau-Ponty ne se réfère pas directement aux écrits d'Heidegger sur la *chose*, et qu'il ne discute jamais le concept de *choséité* tel qu'Heidegger en a proposé une rénovation : son regard se situe toujours au-delà (l'Être) ou en-deçà (les dimensions de l'Être) de la chose, comme si l'auteur héritier de la tradition phénoménologique ne concevait aucune possibilité d'une puissance

Nous allons alors tenter de comprendre à la fois ce qui a provoqué ce relatif oubli des choses dans la structure charnelle, et quelle réforme il faudrait adopter pour leur rendre une place majeure, et développer une véritable *ontologie des choses*, dont la recherche ne se situe ici qu'à ses premiers tâtonnements. Si Merleau-Ponty, en s'opposant à la pensée sartrienne des choses, semble bien considérer celles-ci hors de leur insertion dans un projet humain, notre thèse consiste à dire que la « carence en choses » de la chair s'explique à la fois par une certaine préconception des choses héritée de la phénoménologie allemande qui l'entache d'une position seconde par rapport à l'homme, la chose ne s'élevant jamais aux relations intersubjectives, et par un relatif abandon du concept d'intentionnalité, qui musèle la pensée du dynamisme des relations inter-chosales pour la remplacer par la figure du mélange et de la fusion.

§ 1. Adversité ou complicité des choses ?

Afin de mieux saisir la conception merleau-pontienne de la chose développée dans *Le visible et l'invisible*, il nous faut revenir aux thèses développées dans *La Phénoménologie de la perception*, qui peuvent être lues en grande partie comme une réponse à la philosophie sartrienne de *L'Être et le Néant*¹, où les choses sont conçues comme obstacles dans le champ de ma liberté. Merleau-Ponty revient en effet à plusieurs reprises dans *Le visible et l'invisible* sur le statut des choses, chaque fois pour souligner son opposition à Sartre, mais sans jamais le citer. L'héritage sartrien se

intrinsèque des choses.

1 J-P Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, 1943, rééd. Coll. Tel 1991

trouve donc à la fois repris et déplacé, les choses ne constituant plus ce pôle neutre réinterprétable à l'aune de chaque projet humain, mais ce à quoi l'on s'ouvre ; la chose devient le « quelque chose ».

Dans le chapitre de *L'Être et le Néant* intitulé « Liberté et facticité : la situation », les choses ne sont en effet considérées qu'à l'aune d'un certain projet humain ; Sartre refuse à la chose toute puissance propre comme le montre l'exemple célèbre du rocher :

Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage. En lui-même – s'il est même possible de l'envisager en lui-même – il est neutre, c'est-à-dire qu'il attend d'être éclairé par une fin pour se manifester comme adversaire ou auxiliaire¹.

Chez Sartre, la chose ne possède pas de vie intrinsèque, sa neutralité correspond à l'absence sur elle de projet médiatisé par une conscience, elle est figée dans une situation d'en-soi jusqu'à ce qu'une conscience ne l'en sorte. La chose brute est donc dépourvue de sens, et le « coefficient d'adversité des choses »² ne surgit que par la détermination préalable d'une fin : la complicité ou l'adversité des choses définit la « situation sartrienne » dès lors que j'assume ma liberté en me chargeant d'un projet. Le point de vue adopté par Sartre s'identifie donc au point de vue de la conscience, sans jamais chercher à atteindre les choses pour elles-mêmes ; la question est d'ailleurs formulée par Sartre : est-il possible d'envisager les choses en elles-mêmes ?

1 *Ibid.*, p. 527

2 *Ibid.*, p. 538. Sartre emprunte cette expression de « coefficient d'adversité des choses » à Bachelard dans *L'eau et les rêves*, où il y trouve une critique de la phénoménologie : le rapport premier aux choses est praxique, et non ouverture sensible au monde. Sartre transpose cette notion puisque dans *L'Être et le Néant*, c'est la conscience qui se donne ses propres obstacles. Sur la manière dont Merleau-Ponty effectue un retour à Bachelard, notamment autour de l'idée d'une « psychanalyse des éléments », consulter l'ouvrage déjà cité d'Emmanuel de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, op. cit.

Ne se réduisent-elles pas à cet éclairage par la conscience de leur place dans un certain projet ? Les choses collent en quelque sorte au rôle que nous leur attribuons, et la question de leur vie propre est suspendue.

Or si Merleau-Ponty semble se souvenir des thèses sartriennes dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé « La liberté », en reprenant l'exemple du rocher et en se référant à Sartre explicitement, les déplacements opérés par rapport à la philosophie existentialiste de celui-ci sont importants. Tout d'abord, dans sa réflexion même sur la liberté, Merleau-Ponty confère un pouvoir supérieur aux choses et abaisse les prétentions de la conscience à déterminer entièrement son environnement : il affirme ainsi qu'il « est clair d'abord que, un même projet étant donné, ce rocher-ci apparaîtra comme un obstacle, et cet autre, plus praticable, comme un auxiliaire. »¹. Merleau-Ponty traite donc de la notion d'*adversité* sartrienne de manière polémique : ma liberté peut esquisser les structures générales du monde mais elle n'en « dessine pas la figure particulière »². Ce qui diffère fondamentalement dans la reprise de l'exemple du rocher par Merleau-Ponty, c'est que si les deux philosophes éclairent le statut de la chose à l'aune d'un projet que ma liberté fait émerger, Sartre confie à une conscience désincarnée le soin d'établir ce projet, tandis que Merleau-Ponty s'en remet au corps propre, c'est-à-dire à un corps ressaisi par l'unité synthétique du schéma corporel. L'auteur minore donc la toute-puissance de la conscience, qui ne doit être considérée qu'habitant un corps vivant : « Que j'aie ou non décidé d'en faire l'ascension, ces montagnes m'apparaissent grandes, parce qu'elles dépassent la prise de mon corps, et, même si je viens de lire *Micromégas*, je

1 *PP*, p. 503

2 *Idem*

ne peux faire qu'elles soient petites pour moi »¹. La situation n'est donc plus définie comme projet émanant de ma conscience, mais comme décision qui m'échoit d'une certaine manière, de par ma vie organique et culturelle, de par mon insertion dans un monde.

L'évolution de Sartre à Merleau-Ponty est d'autant plus sensible lorsque l'on regarde la manière dont ce dernier traite des choses dans une réflexion sur la perception, et non plus sur la liberté, dans « Le monde perçu », deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, et plus précisément dans le chapitre intitulé « La chose et le monde naturel ». L'héritage sartrien de la notion d'obstacle y est transposé pour faire place à une ouverture réelle au monde, à la réception sensible des choses qui nous entourent. La possibilité de concevoir une puissance intrinsèque des choses chez Merleau-Ponty s'explique alors peut-être par le changement de perspective : la perception constitue l'objet par excellence de recherche de la donation sensible « en chair et en os ». Les choses possèdent alors un statut paradoxal : sans être assimilées à la structure monde à laquelle nous nous ouvrons originellement par l'*Urglaube*, les choses forment l'objet privilégié de ma perception, tout en la dépassant sans cesse, puisqu'elles m'entourent de leur présence muette. Les choses vivent ainsi autour de moi, et la pensée de mon insertion corporelle ne peut se départir d'une pensée des choses : « Je m'engage avec mon corps parmi les choses, elles coexistent avec moi comme sujet incarné, et cette vie des choses n'a rien de commun avec la construction des objets scientifiques »². Le mot d'ordre husserlien de revenir « aux choses mêmes » est ainsi adopté par Merleau-Ponty, qui entend développer une compréhension pré-

1 *Idem*

2 *PP*, p. 216.

réflexive de celles-ci :

Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière¹.

La description merleau-pontienne s'articule donc autour de ce réquisit d'un retour aux choses mêmes par-delà les sciences positives, c'est-à-dire d'un retour à un mode de donation anté-prédicatif, qui nous livre la chose, « en chair et en os », dans un contact originaire avec elle. Cependant, Merleau-Ponty hésite en permanence entre une approche subjectiviste des choses, qui poserait la question de leur existence à travers la question de leur réception par nous, la chose étant alors définie comme « le corrélatif de notre corps et de notre vie »², et la reconnaissance d'une sphère spécifique de vie des choses. Si la réception intersensorielle de la chose doit être comprise comme dépendante d'une saisie *pré-logique* qui ancre notre corps dans le monde, la chose perd son caractère transcendantal, elle se fait simple réponse à une pré-structuration de notre corps. La rencontre d'un sujet avec une chose, seule expérience envisagée dans le chapitre, garantit l'unité de celle-ci : la chose est être-pour-mon-corps qui arrête son extension, elle « ne peut jamais être effectivement en soi que parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence »³. Merleau-Ponty envisage cependant une autre modalité de rencontre avec la chose, qui la hisse au rang de Soi véritable. Nous pouvons alors comparer ce passage avec celui cité de *l'Être et le Néant* :

1 *PP*, « Avant-Propos » p. 9

2 *PP*, p. 378

3 *PP*, p. 376

Mais encore est-il que la chose se présente à celui-là même qui la perçoit comme chose en soi et qu'elle pose le problème d'un véritable en-soi-pour-nous. Nous ne nous en avisons pas d'ordinaire parce que notre perception, dans le contexte de nos occupations, se pose sur les choses juste assez pour retrouver leur présence familière et pas assez pour redécouvrir ce qui s'y cache d'inhumain. Mais la chose nous ignore, elle repose en soi. Nous le verrons si nous mettons en suspens nos occupations et portons sur elle une attention métaphysique et désintéressée. Elle est alors hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère¹.

Ainsi, la chose saisie hors de son rôle quotidien, par-delà son appartenance à un système connu, acquiert un statut radicalement différent : elle n'est plus le « terme d'une téléologie corporelle »², elle transcende nos incitations corporelles pour atteindre un statut quasi humain et devenir une presque conscience ; la vie de la chose est à ce moment envisagée par Merleau-Ponty comme présence adverse et inaccessible. L'assimilation de la chose à un Soi propre ne peut néanmoins surgir que lorsque nous révoquons un certain type de relation à elle, lorsque nous l'évidons d'une pré-conception qui recouvre sa présence véritable. Comment comprendre alors l'emploi d'un lexique de la fermeture pour désigner la chose enfin advenue à elle-même, affranchie d'un agencement humain ? Et que signifie cette allusion au caractère inhumain de la chose ? Lorsque celle-ci est découverte hors de son inscription dans un réseau d'usage, elle ne se hisse pas pour autant à un statut de compagnon possible, conservant cette étrangeté de ce qui n'est pas homme : elle ne s'ouvre pas à nous, mais nous toise de sa rigueur. En s'extrayant de sa dimension domestique, la chose nous apparaît dans toute sa sauvagerie, inaccessible. Le caractère intersensoriel de notre rapport à la chose laisse alors place à une

1 *PP*, p. 378

2 *VI*, p. 379

intersubjectivité manquée, puisqu'inhumaine : même lorsque la chose accède à un statut supérieur, elle n'est qu'un Autre manqué, trop dur, parce que sa présence se double de minéralité, irréductible à notre structure désirante. La composition d'un sens de la chose n'est reconduite que parce que nous lui imposons une certaine structure et lorsque nous la suspendons, la chose devient insensée.

Il nous faut alors nous interroger sur l'opposition entre l'attitude familière que nous entretiendrions avec les choses et cette « attention métaphysique et désintéressée » : Merleau-Ponty ne précise pas les modalités de passage de l'une à l'autre, ni ce que comprend la seconde, tandis que Sartre dans l'extrait cité semblait mettre en suspens la possibilité même de cette attention. L'idée d'un rapport désintéressé aux choses surprend, tant il exige de nous une conduite insolite : pour saisir la chose en elle-même, devons-nous réprimer tout l'appareil subjectif qui nous habite pour nous transformer en pur regard ? Le désintérêt a-t-il un sens, s'il implique une suspension de notre information par des normes ? Ne devrions-nous pas au contraire imaginer que lorsque nous nous efforçons à percevoir la chose hors de nos cadres familiers, en envisageant la possibilité d'une interaction avec elle, nous ne muselons pas notre intentionnalité charnelle, mais nous tentons plutôt d'effectuer une déformation de nos normes perceptuelles ? Nous pourrions alors envisager de l'autre côté, à rebours de la pensée merleau-pontienne de la chose comme corrélatif, ou de la chose comme pure étrangeté, une puissance positive de la chose sur nous qui agirait comme *dé-structuration* de schémas pré-formés, ce que l'auteur n'évoque pas ici.

Le manuscrit du *Visible et de l'invisible*, s'il en reprend de nombreux thèmes, opère une nouvelle transposition par rapport au texte de 1945 : l'introduction de la

notion de *chair* redéfinit les rapports du sujet aux choses en mettant l'accent sur une *philosophie du lien*, plutôt qu'une philosophie de la conscience. L'expression de *chair du monde*, mais également la structure chiasmatisque de celle-ci qui se déploie à travers les actes d'*empiètement* et d'*enroulement*, entérine le triomphe d'une complicité de l'homme avec les choses sur l'idée d'une adversité des choses. Bien que mon corps vivant conserve une position de supériorité par rapport aux choses, seul possesseur par excellence de cette bi-dimensionnalité inhérente à la chair, il s'immisce sans cesse au plus près d'elles :

Encore une fois, la chair dont nous parlons n'est pas matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, comme touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse¹.

Ce passage déploie la complexité du système charnel qui est fondé sur la réversibilité de la chair entre la face sentante et la face sentie, réversibilité que seul le corps vivant manifeste cependant tout à fait. Celui-ci se situe toujours alors parmi les choses, comme l'une des leurs, et s'en distingue en même temps par la spécificité de sa structure.

Or c'est parce que *Le visible et l'invisible* porte son attention sur la figure de l'échange que l'idée d'une positivité propre de la chose est réaffirmée, par opposition à l'ontologie sartrienne de l'Être et du Néant. Ainsi, dans la partie I de l'annexe au *Visible et l'invisible* intitulée « La présence - La chose et le quelque chose », Merleau-Ponty tente d'élucider la signification de cette « présence » des choses : à quoi nous

1 *VI*, p. 192

referons-nous, lorsque nous disons qu'il faut en revenir au « quelque chose » ? Contre une certaine philosophie sartrienne qui pense la positivité de la chose « sur fond de néant »¹ et impose donc à celle-ci des propriétés qui excèdent l'expérience que nous avons d'elle, en la dénaturant, il nous faut comprendre la manière dont nous nous ouvrons aux choses : « l'identité, la positivité, la plénitude de la chose, ramenées à ce qu'elles signifient dans le contexte où l'expérience les atteint, ne sont-elles pas très insuffisantes pour définir notre ouverture au « quelque chose » ? ». Le passage de la *chose* définie comme « nœud de propriétés, dont chacune est donnée si l'une des autres l'est, principe d'identité »² au *quelque chose* est significatif de cette tentative de Merleau-Ponty de constituer une philosophie de l'expérience, qui ne caractérise les choses qu'à travers le lien que nous entretenons avec elle : nous n'entrons pas en contact avec une chose définie comme pôle d'unité, ob-jet qui s'étale devant nous, mais nous nous ouvrons à un certain axe sensible, et nous ne formons avec lui qu'une seule et même structure enchaînée. Le raccourci que nous effectuons entre le *quelque chose* et la chose s'accompagne de la croyance selon laquelle nous savons ce que sont les choses : « ce quelque chose auquel nous sommes présents, et qui nous est présent, ce sont, est-on tenté de dire, « les choses », et tout le monde, apparemment, sait ce qu'il faut entendre par là »³. Or la définition de la chose comme unité stable, sans faire entrer dans sa détermination les liens que nous entretenons avec elle, n'est pas pertinente pour rendre compte de l'expérience que nous en avons. A cette pensée de la chose qui se conserve « par une vertu sienne »⁴, Merleau-Ponty formule une objection : si la chose existe comme pôle d'unité indépendamment de notre présence,

1 *VI*, p. 215

2 *VI*, p. 214

3 *VI*, p. 213

4 *VI*, p. 214

« on doit se demander si vraiment elle est, à titre originaire, impliquée dans notre contact avec quoi que ce soit »¹ : pour élucider les modalités de notre ouverture aux choses, il faut revenir en-deçà du nominalisme de la chose. Merleau-Ponty critique alors une attitude qui ferait du monde « une immense chose » ou qui considérerait que « notre expérience vise directement les choses »² : il faut nous défaire de cette idée d'une fixité de la chose pour envisager, en-deçà de son homogénéité, la multiformité des liens que nous tissons avec elle. La charnalité du monde ne consiste donc pas en un agrégat de choses auxquelles nous nous rapporterions, mais en une structure dimensionnelle qui dissout le pôle de la chose en chairs multiples, pour mieux nous y ouvrir.

§ 2. L'Einführung et les choses

Malgré l'avènement d'une pensée du lien et de l'enlacement, le déplacement opéré par la philosophie de la chair ne confère cependant pas aux choses, telle est notre thèse, une position suffisante pour accomplir cette *réversibilité généralisée* annoncée par le chiasme. Les choses sont en effet incapables de se hisser jusqu'aux êtres, et conservent ce statut de chair inachevée. Le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » étudie ainsi la figure de l'enroulement tantôt entre mon corps vivant et le monde, tantôt entre mon corps vivant et celui d'autrui, tandis que les choses ne parviennent pas à pénétrer dans la structure chiasmatisque de la chair. Le problème de l'*alter ego* et donc de l'intersubjectivité se trouve toujours posés par rapport à la référence au corps vivant, dont les choses se trouvent dépourvues. Or cette

1 *Idem*

2 *Idem*

relativisation du rôle des choses dans la chair du monde découle selon nous de l'incapacité de Merleau-Ponty à s'extraire d'une certaine préconception des choses héritée de la phénoménologie husserlienne, qui les constitue par opposition au concept d' *Einfühlung*¹.

Les choses dans le *Visible et l'invisible* sont en effet reléguées à un statut subalterne non parce qu'elles sont pauvres en monde, mais parce qu'elles sont pauvres en *Einfühlung*. Merleau-Ponty se fait ici l'héritier d'une certaine conception husserlienne de l'*intersubjectivité*, telle qu'elle est développée dans la cinquième « Méditation cartésienne »² : autrui y est décrit comme un « *analogon* de moi-même »³ dans le sens où il se reflète en moi ; son corps physique apprésente sa subjectivité parce qu'il est d'emblée perçu par moi comme chair. Rappelons brièvement ici la conception husserlienne de l'*intersubjectivité*. Au paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes* intitulé « *L'intentionnalité médiate de l'expérience d'autrui en tant qu'« apprésentation » (aperception par analogie)* », Husserl fonde l'expérience d'autrui sur le concept d'intentionnalité médiate, c'est-à-dire sur une saisie analogisante de l'autre : l'apprésentation (*Vergegenwärtigung / Appräsentation*) d'autrui ne s'identifie pas aux apprésentations chosiques parce qu'elle nous délivre une

1 Le concept d'*Einfühlung* a été développé en grande partie par Theodor Lipps (1851-1914) dont les écrits ont eu une influence importante auprès de Freud puis en phénoménologie, notamment chez Husserl, dans le cadre de ses recherches sur l'empathie et l'intersubjectivité. Sur le concept d'intentionnalité chez Husserl, consulter l'ouvrage de Nathalie Depraz, *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris : Vrin, 1995.

2 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1947, rééd en 1992. Husserl y introduit l'*Einfühlung* en ces termes p. 152 : « Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par conséquent comme problème d'une théorie *transcendantale de l'expérience de l'autre*, comme celui de l' « *Einfühlung* » ».

3 *Ibid.*, p.155 : « « L'autre » renvoie, de par son sens constitutif, à moi-même, l'autre est un « reflet » de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas mon *analogon* au sens habituel du terme. »

apprésentation qui se comprend à partir de ma sphère propre, par *co-présence*¹ : elle est saisie à partir de laquelle le corps d'autrui est appréhendé comme chair semblable à ma chair, sans que je ne puisse m'emparer des vécus d'autrui. Ainsi, si je ne peux pas avoir accès à l'intériorité d'autrui, je peux toutefois me la représenter sur le mode du « comme si ». L'apprésentation d'autrui est donc une opération qui est médiatisée non par la raison mais par l'*imagination* : ce n'est pas un « raisonnement analogique » mais une « saisie analogisante ».

La distinction entre l'apprésentation chosique et l'apprésentation d'autrui fondée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* se retrouve en filigrane dans *Le visible et l'invisible*, tout en subissant certaines transformations. En effet, si le mode de relation à autrui n'est plus conçu dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty comme appréhension analogisante, puisque la structure charnelle qui me lie à autrui ne s'effectue pas selon une modalité transcendantale mais repose sur la réversibilité du sensible², la ligne de démarcation entre le corps vivant et la chose est tracée à nouveau. La prétendue similitude de rapport entre mon corps vivant et autrui, et mon corps vivant et la chose dans l'ouverture à ceux-ci³ ne tient pas lorsque l'on étudie

1 *Ibid.*, p. 178 : « Il doit y avoir une *certaine intentionalité médiate*, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionalité représente une « *co-existence* » qui n'est jamais et ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce d'*acte qui rend « coprésent »*, d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« *apprésentation* » ».

2 Si l'intersubjectivité dans *Le visible et l'invisible* est bien conçue selon une dimension analogique, il s'agit plus d'une propagation de la structure charnelle de mon corps vivant à celui d'autrui que d'une aperception transcendantale. La transitivity d'un corps à l'autre s'inscrit dans cette co-appartenance de nos corps à la multi-dimensionnalité sensible de l'élément chair : p. 188 « Il y a un cercle du touché et du touchant, le touché saisit le touchant ; il y a un cercle du visible et du voyant, le voyant n'est pas sans existence visible ; il y a même inscription du touchant au visible, du voyant au tangible, et réciproquement, enfin il y a propagation de ces échanges à tous les corps de même type et de même style que je vois et touche, - et cela par la fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du sensible qui, latéralement, fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivity d'un corps à l'autre ». La métaphore du cercle établit ce réseau de réversibilité au sein du sentant-sensible qui s'exerce dans mon corps vivant et par extension dans le corps d'autrui.

3 Merleau-Ponty écrivait ainsi dans le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » : « Qu'il s'agisse de mes rapports avec les choses ou de mes rapports avec autrui (les deux problèmes n'en font qu'un,

dans le détail les modalités spécifiques de relation entre ceux-ci. Dans le cas de la chose, sa charnalité ne peut être conçue de la même manière que la nôtre parce que sa structure charnelle ne possède pas la même dimension de réversibilité ; la chose n'est pas dotée chez Merleau-Ponty comme chez Husserl de cette capacité d'appréhension sensible de l'autre, ce qui empêche la réalisation complète de la structure chiasmatisée. Cette note de février 1959 souligne la distance que place l'auteur entre l'expérience d'autrui et l'expérience des choses :

Avant autrui, les choses sont de tels non-être, écarts – Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui : certes les choses ne sont pas des interlocuteurs, l'*Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes – mais précisément : elles sont variantes de l'*Einfühlung* réussie. Comme les fous ou les animaux, elles sont des *presque compagnons*¹.

Merleau-Ponty développe ainsi une anthropologie spécifique qui creuse un écart qualitatif entre la perception des choses et la perception d'autrui : les choses se rapportent bien à nous selon la modalité de l'*Einfühlung*, ce qui constitue une différence importante par rapport à la philosophie husserlienne des *Méditations cartésiennes*, mais celle-ci est « muette », elle est toujours en manque par rapport à elle-même ; la structure analogique entre le corps vivant et la chose existe d'une certaine manière mais elle ne s'accomplit jamais entièrement². Si Merleau-Ponty paraît renverser la rigueur de la distinction posée par Husserl entre expérience d'autrui

puisque l'insularité des Pour Soi n'est enjambée que par leur ouverture aux « mêmes » choses) », érigeant la question de l'ouverture en enjeu principal, par-delà les distinctions entre autrui et les choses.

- 1 VI, « *Weltlichkeit* du *Geist* – le « monde invisible » - *le non-être dans l'Être-objet : le Seyn* », « Note de février 1959 », p. 234
- 2 R. Barbaras dans *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 303 affirme au contraire « qu'il y a pleine continuité entre la chose et autrui, et que finalement la pertinence d'une telle distinction doit être mise en question ». Or l'attribution de la dimension d'*Einfühlung* à l'expérience des choses ne permet pas de dissimuler la subordination de celles-ci à l'expérience d'autrui. Merleau-Ponty semble ainsi vouloir s'extraire d'un primat du sujet, sans assumer tout à fait cette position.

et expérience de la chose en ne refusant pas tout à fait de caractériser l'expérience des choses comme *Einfühlung*, le saut qui sépare celle-ci de l'expérience d'autrui est donc néanmoins reconduit. Quel sens attribuer alors à une *Einfühlung* qui n'est plus « saisie analogisante », à une empathie qui inscrit la différence ontologique au cœur de sa démarche ? Et où fonder dans la structure charnelle qu'est le monde cet écart ?

L'étude de la terminologie choisie par Merleau-Ponty pour qualifier cette distance entre l'expérience d'autrui et l'expérience de la chose nous indique où se situe le point d'achoppement : dire que les choses ne sont pas des « interlocuteurs » mais que l'« *Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes », c'est placer le langage au cœur du concept d'*Einfühlung*. Ainsi, l'absence de possession par les choses du langage articulé les installe en dehors de la sphère de l'intersubjectivité, selon une tradition inhérente au concept d'*Einfühlung* depuis Robert Vischer : je reconnais autrui parce qu'il est comme moi capable d'exprimer la vie intérieure qui se déroule en , capacité dont les choses sont dépourvues. L'ontologie de la chair cède donc dans sa conception de l'intersubjectivité devant certains présupposés issus de la phénoménologie allemande : le sujet transcendantal a seul accès à la sphère du symbolique, tandis que les choses sont rivées à leur constitution naturelle, ce qui endigue toute relation avec elles selon un mode de réciprocité. Merleau-Ponty qui avait tenté de surmonter l'opposition nature – culture dans le déploiement de la structure charnelle en revient donc dans sa conception de l'intersubjectivité à cette dualité. L'*Einfühlung* désigne alors cette empathie qui ne s'applique qu'à ce qui est composé de la même manière que nous, empathie qui ne repose pas tant sur des capacités émotionnelles que sur une similitude ontologique, « rapport latéral » au sein

de l'Être charnel.

A l'*Einfühlung* réussie qui désigne les relations entre les corps vivants, Merleau-Ponty oppose alors des variantes de l'*Einfühlung* où le rapport de réciprocité reste inachevé : l'expérience des choses, mais aussi celle des fous ou des animaux, qui sont des « *presque compagnons* ». L'hétérogénéité entre les trois êtres réunis ici est cependant très surprenante, et opère un déplacement par rapport au propos de l'auteur analysé précédemment : comment placer les « fous » dans la même catégorie que les choses, alors que les premiers possèdent bien pour l'auteur une structure charnelle semblable à celle des autres corps vivants ? Et pourquoi, alors même que dans son cours sur *La nature*, Merleau-Ponty, les thèses d'Uexküll à l'appui, formule l'idée d'un « symbolisme naturel »¹, utilise-t-il ici la figure de l'animal sans plus de discernement ? Il semble bien à travers ces exemples que Merleau-Ponty décline une conception de l'*Einfühlung* très imprégnée de tout un courant de la métaphysique classique, et en particulier de Descartes², selon lequel le critère de distinction entre l'humanité et l'animalité réside dans la faculté de penser. Lorsque celle-ci est altérée comme chez le « fou », ou inexistante comme chez les animaux, les facultés langagières se disloquent et le rapport d'intersubjectivité ne saurait avoir lieu.

1 *La Nature, op. cit.*, p. 282.

2 Il est cependant intéressant de noter que Descartes dans sa fameuse lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle in *Oeuvres et lettres*, Paris : Gallimard, 1953, La Pléiade, p. 1255 ne prive pas le « fou » de parole, même si celle-ci est absurde : « Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, *sans exclure celui des fous*, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux » (c'est nous qui soulignons). La parole du « fou » exprime bien une pensée, toute incohérente qu'elle soit. Ce qui rassemble néanmoins le « fou », l'animal et *a fortiori* la chose, c'est cette altération ou privation de la raison.

Merleau-Ponty reconduit ici un certain nombre de distinctions à l'oeuvre dans la pensée cartésienne sans tenir compte des bouleversements introduits par une notion que lui-même a créée, comme si la radicalité de la chair était telle que sa mise en application effrayait, rendant trop poreuse les frontières qui nous séparent de l'animal, et des choses.

Les choses sont ainsi cantonnées à ce rôle de *compagnon fantôme*, juste bonnes à nous renvoyer notre propre reflet, sans toutefois y parvenir tout à fait :

Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles¹.

Les choses sont caractérisées négativement, parce qu'elles ne me permettent pas d'accomplir cette réversibilité totale entre le sensible et le sentant : les choses fondent notre insertion dans l'espace du visible, mais elles ne concrétisent pas cette part de moi-même qui m'est inaccessible, ce qui de mon corps m'est étranger. La conception merleau-pontienne des choses prive ainsi celles-ci de toute autonomie, puisqu'elles ne sont conçues que comme faire-valoir de notre corps vivant. La métaphore du reflet évanoui révèle alors ce défaut inhérent aux choses : elles ne nous expriment pas. Merleau-Ponty réaffirme en permanence ce qu'il avait tenté de dépasser : la supériorité du sentant sur le sensible, et cette subordination des choses à notre constitution en tant que sujet. Merleau-Ponty écarte l'idée d'un processus de subjectivation qui passerait par la confrontation avec ce qui n'est pas corps vivant : les choses sont condamnées à n'être qu'une image spéculaire affaiblie de nous-mêmes,

1 VI, p. 188

trop fragiles cependant pour dialoguer véritablement avec nous.

Il est important de noter dans cette perspective que Merleau-Ponty n'envisage jamais la réciproque de ces « variantes de l'*Einfühlung* réussie », c'est-à-dire la manière dont les choses pourraient se rapporter à nous. Celles-ci sont en effet « données » à nous dans l'*Einfühlung*, mais le terme premier reste le corps vivant. Le rapport de l'homme aux choses est ainsi analysé dans un seul sens, de l'intentionnalité humaine vers les choses, comme si ces dernières ne pouvaient déployer en elles-mêmes cette modalité de relation. Il semble alors que le passage à l'ontologie annoncé dans *Le visible et l'invisible* risque toujours de se renverser à nouveau vers une phénoménologie du sujet, le point de vue adopté variant sans cesse entre celui de l'Être charnel, et celui du corps vivant. La reprise du terme d'*Einfühlung* employé uniquement pour désigner l'expérience que fait le corps vivant met en valeur le fait que l'ontologie de la chair reste d'une certaine manière une *philosophie du sujet*.

La conservation du point de vue du corps vivant dans *Le Visible et l'invisible* au détriment de celui de la chose occulte le déploiement d'une pensée de celle-ci en tant que telle : l'ontologie de la *chair* reste prisonnière d'un certain nombre de présupposés subjectivistes qui minent l'originalité de la notion introduite, pour perpétuer cette ligne de démarcation entre moi et les choses. Pour dégager une *ontologie des choses*, et donc rénover le concept traditionnel de chose en conférant à celle-ci une puissance propre, il nous faut alors examiner si l'adoption d'un autre point de vue, celui de l'Être, pourrait en préparer l'émergence.

2. L'Être et les choses

§ 1. La chose et ses dimensions

Si l'alignement de l'expérience des choses sur l'expérience d'autrui, bien que revendiquée par l'auteur dans certaines formules, n'est jamais mis en place théoriquement, puisque l'écart est sans cesse réaffirmé, l'unité entre ces deux modalités de relation s'ébauche cependant lorsque Merleau-Ponty fait jaillir, en-deçà ou au-delà du point de vue du sujet, le point de vue de l'Être. Selon cette perspective, « il n'y a donc ni moi, ni autrui, ni le monde, mais un seul tissu universel où moi et le monde, les choses et les autres se mêlent, empiètent les uns sur les autres en une confusion par principe inextricable, comme autant de différenciations et d'exhibitions d'un même Être sensible »¹ : l'adoption du point de vue de la chair universelle dissout les différences que nous avons observées entre autrui et les choses. Il faut alors nous interroger pour savoir si cette ouverture à un horizon plus large permet de conférer aux choses une place véritable dans la structure charnelle : en s'élevant au-delà du point de vue du corps vivant, restituons-nous à celles-ci la densité qui leur est propre ? La réponse est selon nous à nouveau négative : l'intégration des choses dans l'édifice de la Chair affaiblit encore la prise que nous pouvions avoir sur elles, pour les résorber dans les structures dimensionnelles de l'Être. Les choses nous coulent alors entre les doigts, elles se font volatiles : la consistance qu'on leur accordait auparavant ne devient qu'une fonction dans un Grand Tout.

1 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 304.

La chair du monde merleau-pontienne repose donc toute entière sur cette idée d'un soubassement de l'Être dont les choses et les êtres ne s'extraient jamais vraiment : ceux-ci sont empreints de cette dimension originaire qui prévient la constitution de pôles stables. En ce sens, la chair est bien avant tout chair du monde, définie non comme totalité des étants, mais comme coordonnée première, profondeur sensible à partir de laquelle les choses naissent. Merleau-Ponty cherche par-delà à résoudre la question que Husserl pose lui-même « de savoir comment le monde peut avoir pour moi un autre « sens d'être » (*Seinssinn*) que celui de mon objet intentionnel transcendantal »¹, et y répond par le concept de « *Selbstheit* du monde » : le monde possède une ipséité, c'est-à-dire un caractère propre, indépendamment de la marque qu'y apposent les êtres. Merleau-Ponty transpose donc au monde ce qui était l'apanage de l'être, il ôte au second la cohérence de sa structure pour penser son intégration dans un courant plus vaste.

Les choses et les êtres sur lesquels notre prise était déjà difficile, la détermination de leurs frontières dans la structure du chiasme restant souvent problématique, semblent se dénouer un peu plus au sein de l'Être charnel : comment s'emparer du sujet, s'il est toujours béant dans l'espace du monde ? Et où se situent les choses, si elles sont dépourvues de toute dimension sentante ? Doit-on les appréhender comme êtres mutilés, qui ne s'insèrent qu'à demi dans la structure réversible ? Pour Merleau-Ponty le « point de départ » de cet écartèlement du sujet et de la chose dans l'Être obéit à un objectif précis : en faisant de la chair le sujet principal, il s'agit d'effectuer une triple critique :

la critique de la conception usuelle de la *chose* et de ses

¹ VI, « Réduction – Le vrai transcendantal – le Rätsel Erscheinungsweise – monde », « Note de Février 1959 », p. 226

propriétés → critique de la notion logique du sujet, et de l'inférence logique → critique de la signification positive (différences de significations), la signification comme écart, théorie de la prédication – fondée sur cette conception diacritique¹.

Les trois notions de *chose*, de *sujet* et de *langage* apparaissent donc comme profondément intriquées, comme le souligne l'emploi du signe →, et seule une refonte simultanée de celles-ci permettra l'élaboration d'une nouvelle ontologie. Merleau-Ponty élabore donc une critique qui prend la forme d'un système d'emboîtement : si l'on veut faire basculer l'une des trois notions, il faut s'attaquer aux structures mêmes de cette pensée. L'auteur débute alors ce renversement conceptuel par la notion de chose : il semble ici se souvenir de la critique adressée par Heidegger à la conception aristotélicienne de la chose², qui réduit celle-ci à son usage et détermine son essence à travers l'énumération de ses propriétés. Or cette conception de la chose découle elle-même de la « notion logique de sujet » qui définit celui-ci comme pôle permanent, substrat individuel qui vise dans son acte perceptuel une chose conçue comme collection de qualités. Le soubassement conceptuel à la constitution de ces deux notions réside enfin dans un certain usage du langage fondé sur la prédication, - l'attribution de prédicat à un sujet, et sur une « conception diacritique du langage » qu'a décrite Saussure, selon laquelle les signes un à un ne signifient rien, mais qu'ils ne prennent sens qu'à travers l'écart entre chacun³. Il s'agit

1 VI, « Monde », « Note de Décembre 1959 », p. 277

2 Voir Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, *op. cit.* : en partant de l'exemple de la cruche, Heidegger tend à montrer que la *choséité* de la chose ne saurait être conçue comme le support de propriétés, mais qu'il faut accéder à la chose en prenant en compte sa *singularité*. La philosophie aristotélicienne et sa reprise par la science physique surimpose donc à la chose des qualités qui ne sont pas les siennes.

3 Merleau-Ponty se retourne ici contre la conception saussurienne du langage qu'il réinterprétait dans « Le langage indirect et les voix du silence » in *Signes*, *op. cit.*, p. 63 *sq* afin de faire basculer la perspective subjectiviste de la *Phénoménologie* : « ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue

alors d'effectuer le « passage à une dimension supérieure = *Urstiftung* d'un sens »¹, de passer d'une conception close à une conception ouverte de l'identité : la chose ne se comprend qu'à travers sa dimension d'horizon. La chose ne saurait se réduire à cette portion d'espace, elle n'est pas délimitée par une forme préalable mais elle insérée en permanence dans un environnement plus large. Elle s'inscrit dans une certaine dimension charnelle, dans la membrure du monde qui s'articule : la chose se double d'un horizon externe dans lequel elle s'insère. Merleau-Ponty indique ainsi qu'il faut :

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. Ces choses-là ne présupposent pas l'homme, qui est fait de leur chair. Mais leur être éminent cependant ne peut être compris que par qui entre dans la perception, et se tient avec elle à leur contact-distant².

Les choses ne désignent pas une essence caractérisée par certaines propriétés internes, mais elles renvoient à un système perceptif qui s'articule à la réversibilité du sensible : elles ne sont pas « devant nous, étalées comme les spectacles perspectifs » car leur être est non pas spatial mais dynamique, il est sans cesse creusé par une certaine profondeur du sensible.

L'analyse de la couleur rouge introduite au début du chapitre intitulé « L'entrelacs – le chiasme » permet de mieux comprendre cet ancrage de la chose dans un horizon perceptuel, en s'attachant à déterminer la qualité sensible de celle-ci. Le rouge ne désigne pas un *quale*, c'est-à-dire un élément isolable, atome informatif dont parlent les empiristes caractérisé par certaines propriétés physiques, et qui

est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux.». Après avoir critiqué la référence aux identités préétablies en s'emparant de la linguistique saussurienne, Merleau-Ponty récuse ici une pensée de l'écart qui s'interdit de penser l'unité dans l'Être.

1 *VI*, « *Monde* », « Note de Décembre 1959 », p. 277

2 *VI*, « Note de Novembre 1959 », p. 273

constituerait le degré minimal de l'information, mais « il demande une mise au point, même brève, il émerge d'une rougeur, moins précise, plus générale, où mon regard était pris et s'enlisait avant de le *fixer* »¹ : la couleur rouge ne surgit que comme variation au sein d'un ensemble plus grand, incommensurable avec la pensée de l'*écart* puisqu'elle n'est pas séparée des autres teintes par un saut, mais qu'elle ne se découvre qu'à travers elles. La couleur rouge n'est pas distincte des autres couleurs par des propriétés intrinsèques, mais il faut faire intervenir le mouvement de la vision qui vient fixer et donc délimiter cette couleur des autres. Ce rouge-ci ne naît qu'au bout d'un regard qui cerne une certaine intensité dans un nuancier, dans une échelle de couleur : l'intervention d'une sensibilité est nécessaire pour circonscrire ce qui n'avait qu'une existence poreuse et indécise. Cette teinte de rouge qui est perçue est donc « un certain nœud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome »² : elle fige ce qui ne fait que se déployer, elle est prise dans le regard qui l'isole des autres. La qualité sensible ne constitue donc pas un atome insécable, mais s'insère dans les dimensions de l'Être, elle se dépasse toujours dans le réseau de la chair ; elle désigne ce point entre son double horizon interne – l'ensemble des points de vue que je peux avoir sur cette chose - , et externe – son intégration dans un champ. Le visible exprime donc une certaine cristallisation de la Visibilité par un regard, qui s'intégrera à nouveau dans la chair le moment suivant. Le rapport entre la chose et sa matière charnelle se trouve alors ici explicité : « entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais

1 *VI*, p. 174

2 *Idem*

possibilité, latence et *chair* des choses¹ ». La chose ne désigne donc qu'une certaine fixation de la structure charnelle sous l'exploration d'une sensibilité, mais qui est enchâssée dans un tissu plus vaste. La catégorie de chose est ainsi mise au second plan dans *Le visible et l'invisible* en tant que fixation éphémère, derrière la chair universelle qui forme le tissu de la sensibilité. Cette caractérisation de la chose comme non isolable durablement met de manière très intéressante l'accent sur l'intervention d'une sensibilité comme moteur de l'individuation, de la solidification momentanée de la chair en un nœud. Merleau-Ponty invalide donc autant la catégorie d'objet que celle des atomes élémentaires pour repenser l'intégration de la qualité sensible dans un système de participation intersensoriel, dans l'empiètement des chairs de l'Être.

Les choses dans la structure charnelle sont alors réduites à ces modulations qui se dessinent dans l'unité de l'Être : la pensée d'un pôle unifié de la chose est balayée pour lui substituer cette figure des strates de l'Être. La note du 20 janvier 1960 débute ainsi par cette pensée de la chair comme champ articulé :

Il n'y a plus | - conscience
 | - projection
 | - En soi ou objet

Il y a des champs en intersection, dans un champ des champs où les « subjectivités » sont intégrées comme Husserl l'indique dans *Inédit* sur la téléologie et l'absolu phénoménologique puisqu'elles portent dans leur structure une *leistende Subjectivität* qui est toute appuyée sur elles².

Merleau-Ponty emprunte à Husserl la notion de *leistende Subjectivität* pour désigner cet ancrage des subjectivités dans la structure charnelle, qui s'accomplissent à travers

¹ VI, p. 175

² VI, « Echelle – Signification ontologique de cette notion. Endo-ontologie cf. l'absolu phénoménologique de Husserl », « Note du 20 janvier 1960 », p. 281

la projection d'actes intentionnels passifs : il en revient en-deçà des pôles egologiques pour envisager l'ouverture des « subjectivités » à la structure charnelle. Il existe alors une difficulté supplémentaire à saisir l'unité de la chose : si les subjectivités se forment à partir de processus intentionnels dynamiques, comment les choses, qui paraissent dans la structure de l'Être charnel dépourvues de cette dimension, pourraient-elles se constituer en pôles unifiés, hors de leur saisie par un sujet intentionnel ? Le monde est ce champ réversible où se dessinent des noyaux d'êtres liés à la structure universelle de la chair par les mouvements qu'elles y tracent, sans que les conditions d'émergence de pôles chosiques, celles de leur réversibilité, ne soit remplies : elles n'existent qu'à travers leur vision dans un regard qui les délimite, sans qu'elles ne puissent elles-mêmes y répondre.

La volonté de Merleau-Ponty de concevoir une ontologie émancipée des catégories du sujet et de l'objet le conduit de plus en plus à imaginer des pôles ouverts, champs en lien avec les dimensions de la chair. Or c'est bien cette relativisation du double concept de *subjectivité* et de *chosité* au profit du point de vue de l'Être qui rend impossible l'émergence d'une pensée des choses. Le monde auquel l'expression de « chair du monde » se réfère est conçu comme unité précédant les dimensions qui le parcourent : « l'unité *préalable* moi-monde, monde et ses parties, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples »¹ ; les processus de différenciations entre les êtres se fondent et sont donc précédés par cette inscription dans un même Être unifié. La chair universelle enveloppe les divisions qui risqueraient de la scinder, elle est ce Tout primordial à partir duquel les chairs se forment. Si « la chair du monde, (le « quale ») est indivision de cet Être sensible que

1 VI, « *Voyant - visible* », « Note de Novembre 1960 », p. 314

je suis, et de tout le reste qui se sent en moi, indivision plaisir-réalité »¹, et si les processus intentionnels passifs permettent aux sujets de se constituer en pôles, alors la notion de chose est, elle, vouée à se dissoudre.

§ 2 La figure de l'Il y a

La chair du monde merleau-pontienne résorbe la figure du sujet et de la chose dans les dimensions de l'Être charnel, s'opposant ainsi à toute la tradition phénoménologique depuis Husserl. La figure de l'*empiètement*, en se targuant de fondre les êtres dans un même édifice, n'accomplit cependant jamais cette réversibilité générale qu'elle prétendait réaliser, puisqu'elle dénie aux choses l'accès à cette double dimension du sentir, et néglige l'analyse précise des relations inter-chosales. Or c'est selon nous à travers l'étude de la *dimension de généralité* de l'Être que nous apprendrons où se loge cette incapacité de la chair du monde à intégrer les choses en tant que pôles dynamiques spécifiques. La trouée des pôles unifiés que sont l'être et la chose par une couche anonyme, pré-personnelle, constitue en effet un obstacle important dans notre recherche vers un fondement de la puissance des choses.

Merleau-Ponty tente dans *Le visible et l'invisible* de faire émerger l'idée d'une « Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité »² : le retour à l'ontologie prôné par Merleau-Ponty s'établit autour de l'idée d'un dynamisme de l'Être, multiplicité dimensionnelle structurée en réseaux, et

1 VI, « Toucher – se toucher / voir-se voir / le corps la chair comme Soi », « Note de Mai 1960 », p. 309

2 VI, « Echelle. Signification ontologique de cette notion. Endo-ontologie cf. l'absolu phénoménologique de Husserl », « Note du 20 janvier 1960 », p. 280-281

les « subjectivités » sont des noyaux parcourus par ce courant de la chair. La subjectivité est éventrée par les mailles charnelles qui l'habitent, elle se distend vers le Tout, ce que conduit Merleau-Ponty à « rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a inaugural* »¹. Les êtres sont donc sans cesse sillonnés par une dimension qui leur échappe et qui constitue une rémanence en nous d'une phase antérieure. La figure de l'Être dans *Le visible et l'invisible* manifeste ainsi en permanence une *dimension de généralité* qui point à travers les êtres : Merleau-Ponty s'efforce à penser un « monde qui n'est ni *un* ni 2 au sens objectif – qui est pré-individuel, généralité »², c'est-à-dire un monde qui fait advenir une chair qui précède les processus d'individuations, qui préexiste aux points de vue particuliers. L'auteur précise ainsi que « c'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure »³ : le chiasme affranchi de toute inscription dans une chair individuée, voilà ce que veut dire en dernier lieu la chair. Le Sensible universel se double donc toujours d'une profondeur anonyme, qui ne se confond pas avec l'agrégat des points de vue individuels, mais qui les prévient, et continue ensuite à s'exercer à travers eux : Merleau-Ponty fait émerger un espace propre du sensible, qui est délié de son ancrage dans tel regard, de sa participation à la surface particulière de ma main. La vérité profonde des sujets réside dans ce qui les dépossède le plus d'eux-mêmes, dans ce qui leur appartient le moins : l'élément impersonnel en eux.

1 VI, « Les actes « représentatifs » et les autres – Conscience et existence », « Note de Février 1960 », p. 291

2 VI, « Voyant - visible », « Note de Novembre 1960 », p. 315

3 VI, p. 183

Le sensible devient alors un sujet à part entière, qui découde les pôles égologiques particuliers : c'est le monde lui-même qui se déploie dans sa dynamique propre. Les dimensions de l'Être se confondent avec les sens, qui ne s'enracinent pas dans la spécificité de chaque sujet, mais possèdent une vie distincte : « chaque « sens » est un « monde », *i.e.* absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un quelque chose qui, par sa structure, est d'emblée ouvert sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être »¹. La chair universelle se construit donc autour de cette co-ouverture des sens, qui se manifestent à travers une modalité chaque fois différente, mais qui s'unissent pourtant dans l'Être. Il faut alors comprendre les rapports des sujets et de l'Être à l'envers : la structure organique et culturelle de chaque être individué ne *déformant* pas la Visibilité de l'Être, mais les sujets sont traversés par une couche anonyme qui ne se modèle pas sur leur agencement particulier.

Le sujet et la chose s'évanouissent dans un *Il y a* primordial, la pensée du corps propre s'efface devant le constat de la fragilité des frontières du moi. La dimension de l'*anonymat* se répand alors dans cette chair généralisée, elle traverse les êtres comme pour leur rappeler leur instabilité première, comme le souligne cette note de septembre 1959 :

Le sujet percevant comme Être-à tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglement identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle – le *soi* de la perception comme « personne » au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. Perception comme imperception, évidence de non-possession : c'est justement parce que l'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on a pas besoin de le poser en ob-jet. Anonymat et généralité.².

1 VI, « Les « sens » - la dimensionnalité - l'Être », « Note de Novembre 1959 », p. 271

2 VI, « Sujet percevant, sujet parlant, sujet pensant. », « Note de Septembre 1959 », p. 254

La distinction entre la conscience et son objet à l'oeuvre dans la phénoménologie husserlienne cède ici pour faire place à une pensée de *l'écart au sein du même*. Ce qui est particulièrement frappant, c'est que Merleau-Ponty ne conçoit cet évidence du concept d'individuation que dans une perspective perceptuelle, l'être de référence étant « le sujet percevant ». Il pense ainsi ce qui perçoit « en nous sans nous » selon la formule de Malebranche, identifiant l'expérience perceptuelle à une expérience de dépersonnalisation : par la perception, le sujet se dépossède de lui-même, il est renvoyé à cette couche anonyme qui le rattache aux choses, et retrouve ainsi l'Être vertical ou sauvage qu'il avait oublié.

Tentons alors d'examiner l'incidence de cette ontologie de l'Être anonyme sur la notion de chose. Les choses qui étaient dans la structure du chiasme à peine audibles succombent alors tout à fait face au triomphe de la Généralité : dépourvues de la dimension sentante que possède le sujet, elles n'accèdent pas même à cette plongée dans l'anonymat de l'Être par la perception, et restent donc toujours infra-chosales. C'est alors selon nous cette institution du Sensible en structure originaire qui pose de multiples problèmes, et qui enrayer toute émergence d'une pensée des choses : Merleau-Ponty conçoit une pré-individualité qui est chronologiquement première par rapport aux êtres individués, mais qui persévère cependant à l'intérieur de ceux-ci après le processus d'individuation¹. L'emploi même du terme d' « inné »²

1 La même ambivalence dans la détermination chronologique du pré-individuel se retrouve également chez Simondon dans *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Paris, Jérôme Millon, 2005 : le concept de « pré-individuel » désigne à la fois l'élément indéterminé, antérieure à toute division, et cette rémanence en nous d'une phase qui précède le processus d'individuation. Penser un inachèvement de l'individuation ne doit cependant pas conduire selon nous à réintroduire la figure de l'originaire, mais à analyser comment les individus sont concrètement déstabilisés dans leurs expériences intentionnelles, et donc à concevoir une certaine porosité des catégories de sujet et d'objet.

2 *VI*, p. 183 : « c'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat *inné* de Moi-

souligne l'indétermination théorique de la notion de généralité : si l'originaire ne désigne pas seulement ce qui est chronologiquement premier mais ce qui se poursuit en nous, comment peut-il être « inné » ? Et que signifie cette part en nous rétive à toute transformation ? Le général dans *Le visible et l'invisible* ne semble donc pas avoir d'assise véritable mais flotte en nous sans qu'il ne soit possible de se saisir de cette couche rêvée pour mieux la disséquer, et entrevoir comment elle agit. La nostalgie de l'anonyme nous apparaît alors comme suspecte, en renvoyant à cette sphère sans consistance, épargnée par les mouvements de l'Être, cocon douillet et silencieux, mais surtout, et c'est son aspect le plus redoutable, en défaisant les subjectivités, elle nous prive de l'analyse concrète des interactions, des déformations, et en particulier de ce que la philosophie a le plus souvent occulté, la puissance des choses. L'Être charnel possède ceci de paradoxal qu'en privant les sujets et les choses de leur consistance pour l'attribuer à la dimension d'anonymat de la Chair, il perd ses attaches mondaines et se désincarne.

La dimension de *l'Il y a* nous ramène alors à cet Être sauvage dont nous avons parlé précédemment, et contre lequel nous avons émis d'importantes réserves ; la démarche merleau-pontienne qui tend à résorber les choses et les êtres dans une dimension originaire s'inscrit dans une perspective anti-subjectiviste, et donc contre tout un courant de la phénoménologie allemande, qui s'est faite oublieuse des attaches du sujet : « ce que [la conscience] ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible »¹ nous rappelle Merleau-Ponty. Or il semble qu'il existe une cécité

même que nous appelions chair tout à l'heure » (c'est nous qui soulignons)

1 VI, « Cécité (punctum caecum) de la « conscience », « Note de Mai 1960 », p. 301

plus grande encore que celle de la conscience, qui est le propre de toutes les cosmologies : la cécité des philosophes envers la puissance des choses elles-mêmes, qui constituent pourtant nos interlocuteurs principaux. Comment penser alors la *choséité* des choses, sans la réduire à la somme de ses propriétés d'une part, et sans la dissoudre dans le monde d'autre part ? *L'ontologie de la chair*, par le renversement du concept classique de matière, et par l'importance accordée à la dimension perceptuelle, possède en germe de nombreux ingrédients essentiels à l'émergence d'une pensée des choses, à condition de l'expurger de cette prévalence de l'Être sur les relations entre les êtres. La révolution philosophique qu'aurait pu provoquer la notion de chair vis-à-vis de la chose à travers les bouleversements conceptuels qu'elle introduit s'oppose alors à ce qui constitue pour nous un contre-modèle, la conception heideggerienne de la *choséité*. Examinons maintenant celle-ci, afin d'effectuer un pas supplémentaire vers la constitution d'une ontologie des choses.

Heidegger s'efforce dans la conférence intitulée « La chose »¹ de découvrir l'essence de la *choséité*, en partant de l'exemple de la cruche. Celle-ci est à la fois irréductible à la somme de ses propriétés tel que la présente la philosophie aristotélicienne, mais également irréductible au discours que la science porte sur elle, qui la réduit à ses caractéristiques physiques. La *choséité* (*Dingheit*) de la chose a donc été oubliée, recouverte par des qualités qui ne lui appartiennent pas. On peut alors se demander « qu'est-ce donc que la chose comme chose, pour que jamais encore son être n'ait pu apparaître »². La réponse d'Heidegger consiste à dire que l'être de la chose se révèle par son « se-tenir-en-soi » (*In-sich-Stehen*), c'est-à-dire par son

1 Heidegger, « La chose » in *Essais et conférences*, traduits de l'allemand par André Préau, Gallimard, Paris, 1980.

2 *Ibid.*, p. 202

autonomie, indépendamment de sa fonction d'usage. Dans l'exemple de la cruche, son être réside dans le « versement », dans l'accomplissement de son usage qui n'est pas utilitaire, mais qui lui donne son sens. L'être de la cruche l'inscrit ainsi dans le monde, elle l'ancre dans le paysage dans lequel elle se tient. En effectuant le rituel de la libation, la cruche est parcourue par le monde qu'elle manifeste : « le versement du liquide offert est versement, pour autant qu'il retient la terre et le ciel, les divins et les mortels »¹. La choséité se caractérise donc par le fait de retenir : « la chose retient le Quadriparti. La chose rassemble le monde »².

La chose chez Heidegger ne peut réellement être comprise dans la spécificité de son être que lorsqu'on l'extrait d'un réseau d'usage, lorsqu'on la contemple dans son autonomie (*Selbsttand*). Ce n'est qu'à partir de ce changement de perspective que la *choséité* de la chose apparaîtra à elle-même, comme porteuse de sens. Or si nous approuvons la critique heideggerienne de la définition de la chose par l'énumération de ses propriétés physiques, le point de vue adopté par celui-ci ne nous semble pas pertinent : pourquoi, dans le cas de la cruche, sa choséité devrait-elle s'identifier à son usage cérémoniel ? Et comment une notion aussi vague que le *Quadriparti* pourrait-elle révéler son essence ? Que signifie ce retour à l'être d'une chose qui ne se produit que lorsqu'on l'extrait de tout le réseau dans lequel elle est prise ? Il nous semble donc nécessaire, pour ne pas attribuer aux choses ce que l'on ne saurait justifier clairement, de prendre pour point de départ leurs interactions concrètes avec les autres êtres charnels. La chose n'est pas plus intelligible dès lors que nous ne posons plus notre regard sur elle, et qu'elle trône, autonome, en retenant le monde, mais ce qui importe,

1 *Ibid.*, p. 204

2 *Ibid.*, p. 215

ce sont les façons qu'a la chose d'agir sur nous, de nous *déformer*, de nous redéfinir. Nous n'existons qu'à travers nos rencontres avec les choses, qu'à travers ces multiples collisions qui circonscrivent notre être. Ce que nous souhaiterions alors introduire ici, et que l'ontologie de la chair nous aiderait à penser, c'est une conception de la chose comme *puissance individualisante*, comme ce dont la rencontre nous détermine. L'idée d'une chose-en-tant-que-chose n'a alors pour nous pas de sens : rien n'est, sinon ces dynamiques des chairs qui se percutent.

Or l'ontologie de la chair dans *Le visible et l'invisible*, en négligeant les pôles individuels du sujet et de la chose, pour leur préférer la notion de *champs* insérés dans un Être charnel, nous condamne à manquer l'appréhension de ceux-là. La pensée de l'Être anonyme nous semble problématique en ce qu'elle ne s'efforce plus de rendre compte de ce qui constitue la forme même de notre expérience : la rencontre non avec des dimensions charnelles, mais avec des choses qui exercent sur nous une certaine résistance. L'ontologie de la chair ne remplit donc pas la fonction impartie à tout schème philosophique, celle d'expliquer les phénomènes dont nous faisons l'expérience. En s'efforçant de renverser la catégorie phénoménologique de sujet, et son corrélat, celle d'objet, Merleau-Ponty les a égarés tout à fait dans l'Être charnel. C'est pourquoi l'hypostase de l'Être qui se caractériserait par cette dimension de Généralité nous heurte et devrait heurter profondément toute personne qui s'attache à restituer le mouvement des êtres au plus près de ceux-ci : en vivant je me cogne et je me blesse, je bute contre les choses et trébuche sur elles, elles forment non pas des interlocuteurs latéraux, éléments décousus de la dimension de l'Être à laquelle j'appartiens également, mais agents de déformation, ferments de discorde, dureté

contre laquelle je résiste. Or en privant les choses, qui n'appartiennent qu'à l'une des faces de la structure réversible, de cette dimension de Visibilité, Merleau-Ponty les relègue à une fonction inférieure, celle de reflets de nous-mêmes, et nous prive de toute prise sur elles ; les choses mutilées de la dimensions sentante, et engluées dans l'anonymat de l'Être, ne se hissent pas au statut espéré. La tâche qui s'offre à nous est alors, à rebours de l'ontologie de l'Être charnel, de redonner un sens plein à la *visée intentionnelle* des êtres humains et chosiques. C'est en effet en se replaçant au niveau des pôles intentionnels que l'on pourra ressaisir la manière dont les êtres se rencontrent et s'individuent.

3. L'intentionnalité des choses

§ 1. De l'intentionnalité corporelle à la chair du monde

L'expression de « chair du monde » introduite dans l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty se situe d'emblée à rebours de toute une tradition phénoménologique, à la fois en instituant le monde comme sujet principal, mais aussi en faisant de la chair un concept premier. Tout notre effort jusqu'ici a alors été de dégager la place spécifique des choses dans la structure charnelle, et de souligner son insuffisance. Or notre hypothèse est que cette restriction du rôle des choses dans la chair du monde découle de l'ontologisation de l'Être charnel, au détriment des points de vue particuliers. La chair du monde s'inscrit en effet dans une redéfinition de la notion d'intentionnalité motrice, telle qu'elle était développée dans la *Phénoménologie de la perception*. La refonte du concept d'intentionnalité proposée par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* participe ainsi de cette dissolution des perspectives subjectives et chosiques pour leur préférer la figure de l'*empiètement* dans un Être plus vaste. Il s'agit alors de s'emparer à nouveau du concept d'intentionnalité, pour voir comment il serait possible l'articuler aux choses elles-mêmes, et donc de réaliser cette intentionnalité des choses dont la conceptualisation a été suspendue¹.

1 Il est important de remarquer que cette perspective ne saurait être qualifiée d'animiste ou d'hylozoïste, pensée définie par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, II, § 72, comme « doctrine selon laquelle la vie est une propriété de la matière, ; la matière et la vie sont inséparables : la vie est dérivée de la matière, ou la matière a des propriétés spirituelles ». Nous nous situons ici loin de l'« animisme universel » présenté par Spinoza puis Leibniz et qu'étudie Renée Bouveresse dans son ouvrage intitulé *Spinoza et Leibniz : l'idée d'animisme universel*, Paris : Vrin, 1992 : il ne s'agit pas d'attribuer aux choses de la vie, ou de dire que toute matière est vivante, mais, selon le geste initié par la « chair du monde », puis avorté, de penser que l'ensemble des structures de ce monde sont dotées d'une structure intentionnelle, et donc de désindexer la visée intentionnelle de la possession d'un appareil sensoriel. L'intentionnalité des choses a pour nous un

Pour cela, revenons d'abord sur la manière dont s'est opéré le dépassement du concept d'intentionnalité depuis la *Phénoménologie de la perception* jusqu'au *Visible et l'invisible*. L'ouvrage de 1945 introduit la notion de corps propre, à partir de laquelle Merleau-Ponty se saisit de la distinction formulée par Husserl entre « intentionnalité opérante » (*fungierende Intentionalität*) et « intentionnalité d'acte » pour l'appliquer à celle-ci. L'« intentionnalité opérante » (*fungierende Intentionalität*) désigne en effet chez Husserl cette intentionnalité passive qui précède l'« intentionnalité d'acte » (*Aktintentionalität*) : elle opère une synthèse des vécus de conscience sans jamais se laisser objectiver, et est donc « pré-catégoriale » ; le flux de conscience s'auto-constitue. Merleau-Ponty se souvient ainsi du dédoublement opéré par Husserl entre « intentionnalité opérante » et « intentionnalité d'acte » pour déployer l'extension de la première, intentionnalité latente et fondamentale puisqu'elle décrit le positionnement non-thétique de la conscience, avant toute reprise réflexive, et qu'elle fonde la seconde¹. L'intentionnalité opérante permet ainsi à Merleau-Ponty de se libérer d'une philosophie des actes de conscience, trop grossière pour saisir le caractère non-objectivant de ceux-ci. Le phénoménologue utilise alors le concept d'« arc intentionnel » pour décrire ce mouvement de sortie de soi qui émane de nous, qui nous rassemble pour mieux nous projeter parmi les choses, et qui procède d'une conscience incarnée, c'est-à-dire du corps propre. Ainsi, cet *arc intentionnel*

sens ontologique avant d'avoir un sens biologique : en-deçà ou par-delà les schèmes dualistes, il faut en revenir à ce postulat de base, que le réel n'est fait que de ces poussées intentionnelles.

- 1 Voir *PP*, « Avant-Propos », p. 18 : « C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. Le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse : la philosophie ne peut que le replacer sous notre regard, l'offrir à notre constatation ».

projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt ce qui fait que nous soyons situé sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité.¹

L'arc intentionnel est producteur de l'unité vécue qui traverse le domaine de la motricité corporelle pour aller vers le domaine de l'intelligence : il produit à la fois une mise en valeur du caractère pré-objectivant de l'intentionnalité, et détache celle-ci de son inscription dans la sphère de la conscience. L'arc intentionnel qui produit notre unité correspond alors non pas à un déplacement de l'intentionnalité de la conscience vers le corps², mais bien à une refonte conceptuelle, qui permet de penser la réversibilité entre la dimension sensible et la dimension intellectuelle : l'expression de « corps propre » indique en effet que le sujet est sous-tendu par une unité pré-réflexive qui mêle la sphère de l'affectif à celle de l'intelligible, et qui ne se manifeste qu'à travers une dimension de motricité. L'intentionnalité merleau-pontienne s'inscrit donc toujours dans une corporéité vécue, qui ne correspond à une activité synthétique : l'unité du sujet ne se réalise qu'à travers cette unité du schéma pré-réflexif.

L'ouvrage inachevé de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, opère un décentrement par rapport à la *Phénoménologie de la perception*. Si l'allusion à une intentionnalité de la structure charnelle est présente à plusieurs reprises, celle-ci ne se dit que sur un mode mineur, et semble céder devant l'introduction de la figure du

1 *PP*, p. 170

2 Sur la notion d'intentionnalité corporelle dans la *Phénoménologie de la perception*, consulter l'article de Arion L. Kelkel « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle – Un débat non résolu avec Husserl » in A-T Tymieniecka (dir.), *Merleau-Ponty, le Psychique et le Corporel*, Paris : Aubier, 1988, pp. 15-37.

chiasme. En effet, en renonçant à la catégorie husserlienne de conscience, Merleau-Ponty semble également renoncer à une forme de transcendance inhérente au concept d'intentionnalité, pour penser l'enveloppement de la chair sur elle-même : l'intuition eidétique du phénoménologue allemand est remplacée par la profondeur de la Chair qui contient en elle-même sa propre dualité. Ce passage d'un schème intentionnaliste à une philosophie de la chair s'accompagne alors d'un remodelage de la notion d'intentionnalité ; il semble en effet que la volonté de Merleau-Ponty de s'extraire du couple « conscience » - « acte » le pousse à transformer radicalement cette notion, comme s'il était quasi impossible de conserver une forme d'intentionnalité sans ancrage dans une conscience. Il est cependant intéressant de remarquer que l'auteur reprend bien l'expression husserlienne d'intentionnalité opérante (« *fungierende* »), mais en l'arrachant à la visée d'un objet particulier, et en l'émancipant de sa relation à l'intentionnalité d'acte. La lecture d'une note du *Visible et l'invisible* précise les intentions de l'auteur à ce sujet :

Le pas décisif est de reconnaître qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, que les « objets » de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif *devant* nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendante, des vides spécifiés, - [...] que le chiasme, l'« empiètement » intentionnel sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural¹.

Cet extrait est particulièrement intéressant en ce qu'il met à nouveau en valeur l'intrication des concepts de *conscience*, d'*objet* et *sujet*, et que le bouleversement de l'un semble entraîner une modification des deux autres. Le premier renversement que Merleau-Ponty effectue concerne ainsi la notion d'« actes de conscience », qui pense

¹ VI, « Note de Février 1960 », « Les actes « représentatifs » et les autres – Conscience et existence » p. 292

le déploiement de la conscience dans un mouvement de projection *vers* quelque chose, et donc une extériorisation permanente de la conscience dans des *visées*. Cette notion est abandonnée par Merleau-Ponty comme trop rigide, et adossée au couple suspect du sujet et de l'objet, pour être remplacée par un concept étrange, celui d'« intentionnalité sans actes ». Celui-ci, contradictoire pour toute la tradition husserlienne, tente de décrire une intentionnalité qui s'émanciperait de la sphère du réfléchi, intentionnalité qui ne s'achèverait pas dans une visée déterminée vers un objet spécifique, mais qui s'insérerait en permanence dans le monde : l'acte noétique est refusé au profit d'une réintégration de la conscience dans une transcendance non objectale. Si l'intentionnalité n'est pas tout à fait dissolue, c'est parce qu'il faut préserver, dans cette appartenance mondaine du sujet, une forme d'ouverture ambiguë aux choses, infra-représentationnelle : l'intentionnalité se fait latérale, et passive, mais elle nous ouvre toujours à d'autres dimensions. La transformation de la notion de conscience s'accompagne alors d'un bouleversement de la notion d'« objet » : si parler d'acte de conscience est impropre, c'est avant tout parce que le monde n'est pas fait d'objets auxquels mon regard s'accroche, mais de « noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendantale des vides spécifiés ». La structure mondaine se caractérise ainsi par un maillage serré, *chair* à mi-chemin entre la nature et la culture, texture intentionnelle trouée par le vide ; non pas positivité de représentations qui s'étalent sur fond de néant, mais membrure perceptuelle supportée par *l'invisible*, par cette arcane transcendantale sur laquelle repose aussi ma vision. Je ne me projette pas à chaque instant vers un objet déterminé dans l'espace, mais je m'enroule dans ce tissu qui me dissout à la fois.

L'intentionnalité du sujet se désagrège pour laisser place à une pensée de l'incarnation ; je m'insère de manière ambiguë parmi la membrure du monde, structure à laquelle j'appartiens, et qui empiète sur moi. La prise en compte de mon appartenance aux choses et au monde déstabilise ainsi tout à fait l'édifice husserlien, puisque le sens même du sujet, élément constitutif du concept d'intentionnalité, semble se dissoudre ; le renversement opéré par Merleau-Ponty apparaît comme une transfiguration radicale, qui métamorphose le sujet en une des mailles du tissu chiasmatisé, ce à quoi l'intentionnalité corporelle ne permet pas d'aboutir. La note d'avril 1960 établit ainsi ce rattachement de la structure intentionnelle à l'Être :

Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* qui lui impose la Φ de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la conscience à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originelle qui est un *acte i.e.* un *Erlebnis* parmi d'autres. [...] Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème)¹.

L'intentionnalité devient donc ce qui se développe au sein de l'Être, et non plus à l'intérieur d'une conscience. Elle perd alors la séparation inhérente aux actes transcendants husserliens qui se regroupent selon la continuité de principe du phénomène d'écoulement (*Ablaufphänomen*) par synthèse de rétention, puisque le « tourbillon » est premier, schématisé ensuite par le phénomène d'écoulement. Le processus de spatialisation et de temporalisation se font donc à partir de ce

1 VI, « Note d'Avril 1960 », « *Passé indestructible* », et analyse intentionnelle, - et ontologie », p. 297.

mouvement inconscient de la chair, tandis que le pôle subjectif est second par rapport à lui. La figure du tourbillon permet ici d'insister à la fois sur l'entremêlement entre les poussées intentionnelles de la chair, mais aussi sur la passivité inhérente à cette activité. La structure chiasmatisée de la chair ne constitue donc pas une simple radicalisation de l'intentionnalité corporelle, mais est enchâssée à une figure ontologique plus vaste que nous avons déjà abordée, celle de l'*anonymat* premier : le sujet est traversé par une couche anonyme, le corps propre implose pour être remplacé par des séries des différenciations, l'ouverture à l'Être précède la constitution de soi. Le chiasme intentionnel décrit bien cet « investissement latéral »¹ qui nous lie aux choses, non plus visée mais environnement englobant sur lequel je m'enroule ; l'individuation ne surgit pas d'un *cogito* clos sur lui-même, mais des écarts de la chair. La perception se déploie ainsi hors du double écueil de la représentation et de la sensation : elle est ouverture charnelle, c'est-à-dire désirante, à d'autres dimensions.

Le problème réside alors à nouveau dans cette inégalité de la structure charnelle : la refonte du concept d'intentionnalité dans le système de la chair ne s'étend qu'aux êtres percevants, tandis que les choses, dépourvues d'une des deux dimensions de la sensibilité, sont exclues de cette sphère. L'individuation des êtres à partir du tourbillon charnel ne se conçoit qu'à travers l'inscription de ceux-ci dans l'Être charnel, par lequel ils sont sans cesse traversés : si l'on comprend que « *la perception est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception, tend de soi à se voir comme acte et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme être*

1 VI, « Note de Novembre 1959 », « *Le visible et l'invisible* », p. 270

à »¹, alors on comprend de la même manière que les choses ne sauraient appartenir à ce mouvement de retour vers l'Être, puisqu'elles ne peuvent s'arracher à lui. Le rapport ambigu qui lie le sujet à l'Être, cet ancrage dynamique qui les rassemble ne saurait se déployer de la même manière entre les choses et l'Être, celles-ci n'étant pas dotées de cette capacité perceptuelle². L'intentionnalité latérale des êtres percevants, qui n'appartient pas à la sphère réflexive, ne se porte alors pas jusqu'aux choses : *Le visible et l'invisible* ne réalise pas cette intentionnalité des choses que l'on aurait pu attendre de la réversibilité de la chair. Ce qui semble préoccuper Merleau-Ponty dans cette transformation du concept husserlien de l'intentionnalité, c'est davantage une mise en valeur de cette sphère qui n'appartient ni au sujet ni au monde, cet invisible qu'il rapproche lui-même de l'inconscient, mais d'un inconscient extra-individuel, que la compréhension précise des rapports qui lient l'être à la chose. La chair déploie ainsi une certaine structure désirante où les choses n'ont pour rôle que d'être le reflet de nous-mêmes : « C'est la chair des choses, déjà, qui nous parle de notre chair, et qui nous parle de celle d'autrui »³. C'est cependant cette figure de l'être percevant qui se

1 VI, « Note du 22 octobre 1959 », « *Perception sauvage – Immédiat – Perception culturelle - learning* », p. 266-267

2 Cette tension présente dans *Le visible et l'invisible* entre une intégration du sujet dans la chair du monde et une réaffirmation de sa primauté est inhérent selon nous à toute rêverie de la fusion de l'homme dans le monde, qui est cependant brisée par la distance réflexive que le premier marque à l'égard du second, la fusion complète signifiant alors la destruction du pôle du sujet. Cette tension se retrouve ainsi dans le magnifique roman d'Ananda Devi *La vie de Joséphin le fou*, Paris : Gallimard, 2003 entre les deux moments extrêmes de l'absorption de Joséphin dans la mer (« J'ai appris à lire la lune et les marées et savoir quand la bave des profondeurs était trop proche de la surface pour que je m'y risque.[...] Il fallait respecter ce qui remontait d'en bas avec une odeur si amère, ce qu'elle devait régurgiter d'âcre et de sulfureux, d'antique et de fossilisé, la mer, parce que j'en ai la conviction : c'est elle qui nous a fabriqués. Je le sais, il y a trop d'elle en moi, cette eau salée qui coule sans cesse de mon corps, qui suinte de tous mes coins, et le sable qui matelasse ma peau et qui pique mes paupières intérieures, et l'algue qui glue mes cheveux et le goût, surtout, qui remplit ma bouche, goût océanique, crachat d'iode, haleine de roches calcifiées, tout ce qu'elle vomit, la mer, se trouve sous ma peau »), et celui de sa mise à mort finale par la foule d'anguilles qui viennent recouvrir son corps et le dévorer. Or c'est parce que Merleau-Ponty n'envisage jamais une réversibilité totale que les frontières du sujet ne cèdent pas tout à fait, et que *Le visible et l'invisible* est en quelque sorte immunisé contre un imaginaire de la destruction et de la mort.

3 VI, « Note de Mai 1959 », « *Les regards qui se croisent = eine Art der Reflexion* », p. 246. Si les choses possèdent dans le *Visible et l'invisible* cette étrange capacité de constituer une image

retrouve partout, mais qui ne se dessine jamais vraiment, et le caractère insaisissable des choses dans la structure désirante de la chair, qui nous laissent insatisfait : la latéralité et la passivité qui caractérisent l'intentionnalité de la chair permettent-elles encore d'appréhender les rapports entre les êtres individués et les choses ?

§ 2. *Une chair trop passive ?*

La chair merleau-pontienne s'inscrit dans une redéfinition du concept l'intentionnalité selon une triple dimension de passivité, de latéralité et d'ambiguïté, critiquant ainsi la perspective par trop objectivante de l'intentionnalité husserlienne. Il nous faut cependant nous demander si ce passage de l'intentionnalité opérante à la structure chiasmatisque de la chair ne constitue pas un abandon total du concept d'intentionnalité, et évaluer la pertinence de ce bouleversement. Peut-on en effet encore parler d'intentionnalité, s'il existe plus de visée intentionnelle ? Et comment déployer les relations entre les êtres, si tous appartiennent au même Être ? La mise en avant de la structure chiasmatisque au détriment de l'intentionnalité opérante ne nous semble pas permettre le même dynamisme, puisqu'elle pense plutôt l'organisation interne de l'Être que la *projection vers*, la visée d'un être vers un autre être, ou vers une chose. Que signifie alors une intentionnalité qui n'aurait plus de sujet ? La chair ne constitue en effet pas un sujet véritable, puisqu'elle ne renvoie pas au monde lui-même, mais à l'arcane de celui-ci, à la structure transcendantale entre le visible et

spéculaire de notre être, il faut cependant remarquer que Merleau-Ponty se détourne tout à fait d'une conception lacanienne de l'Imago comme « captation identificatrice » et donc dans une certaine mesure comme perte de soi, développée dans *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 93. La figure du miroir perd chez Merleau-Ponty sa connotation aliénante pour devenir ancrage de soi parmi les choses, enroulement de mon corps avec les parcelles du monde.

l'invisible. Il nous semble alors nécessaire de repenser une forme d'intentionnalité indexée sur les êtres et les choses eux-mêmes, qui, tout en se nourrissant des apports de l'ontologie merleau-pontienne et donc de la critique de l'intentionnalité husserlienne, confère au concept d'intentionnalité un sens fort.

Il ne s'agit pas alors ni d'en revenir à une forme antérieure de l'intentionnalité, ni de condamner une supposée radicalité de la position merleau-pontienne, ni tout à fait non plus de dire que Merleau-Ponty n'aurait pas poussé les conséquences de la structure chiasmatisée jusqu'à leur terme. La double critique de la notion de conscience et de la notion d'acte nous semble en effet d'une grande portée, en fluidifiant la rigidité de l'édifice husserlien, et en destituant la conscience de sa position surplombante. Et si l'exclusion des choses de la sphère de la réversibilité charnelle nous apparaît effectivement comme une incohérence dans la pensée ontologique du *Visible et l'invisible*, nous ne pensons pas que la seule attribution de la réversibilité aux choses permettrait de résoudre certaines failles inhérentes au manuscrit inachevé : généraliser la structure charnelle aux choses mêmes, c'est encore les faire disparaître dans la figure de l'empiètement de la chair, et non leur conférer une puissance propre. Merleau-Ponty, en substituant le chiasme à l'intentionnalité opérante, n'a pas adopté une position qui serait trop radicale, puisqu'il reconduit finalement cette dualité inhérente aux êtres individués entre les deux faces du sensible, pour les ériger en structures ontologiques de l'Être, sans toutefois destituer le sujet de sa position première par rapport aux choses.

Il nous semble alors nécessaire de « désengluier » les êtres et les choses de leur appartenance à l'Être charnel, et donc de réexaminer cette dimension latérale de

l'intentionnalité charnelle. Contester la définition de l'intentionnalité comme conscience objectivante qui se manifeste vers l'extérieur à travers des actes de conscience, et donc penser une certaine passivité des processus intentionnels, ne conduit pas en effet nécessairement à revendiquer leur caractère *latéral*, c'est-à-dire à affirmer la co-dépendance des êtres et des choses dans une structure qui les dépasse, et donc à s'empêcher de penser les processus d'individuation. Le brouillage de la distinction entre activité consciente et passivité semble en effet se superposer dans *Le visible et l'invisible* à une certaine critique du concept d'individu : l'idée selon laquelle il est impossible de tracer une ligne de démarcation entre activité pré-réflexive et réflexive est souvent intriquée dans les notes de travail à l'idée selon laquelle mon individualité est indissociable de la totalité mondaine¹. Or entre la remise en cause de la conception husserlienne du sujet qui conçoit une séparation entre intentionnalité passive et active et la dissolution du concept d'individualité dans l'Être charnel, il existe selon nous un écart important : la critique des actes de conscience n'induit pas une négation complète du concept d'individu, mais implique en effet la nécessité de repenser la manière dont ceux-ci sont constitués, afin peut-être de réduire la distance inscrite dans la tradition phénoménologique entre le sujet et les choses.

L'adoption d'une position moniste doit alors être distinguée de l'idée de l'ancrage de toutes les chairs dans *une* même Chair : l'identité ontologique entre ma structure charnelle et celle de la chose ne signifie pas que nous formons les dimensions d'un Être plus vaste, mais que nous prenons pour postulat la similitude de structure entre l'être et la chose. Il ne s'agit alors ni de dire que tous les êtres sont semblables, ni de dire que l'être et la chose sont identiques, mais bien que nous

¹ Voir par exemple la note d'avril 1960 déjà citée.

prenons pour point de départ l'idée selon laquelle la structure intentionnelle appartient à l'ensemble des chairs mondaines. Nous pensons ainsi qu'après s'être emparé de la critique formulée par Merleau-Ponty à l'encontre du concept de matière, et donc en reprenant les résultats de l'ontologie de la chair, seule une refonte du concept d'intentionnalité pourra nous permettre de déployer une nouvelle conception de l'individualité intégratrice des choses. L'étude des processus d'individuation des chairs conçues comme intentionnalités charnelles constituera alors notre fil conducteur, afin de faire émerger un nouveau type d'ontologie charnelle.

LES CHAIRS ENTRE ELLES

1. L'individualité des chairs

Le relatif abandon du concept d'intentionnalité dans *Le visible et l'invisible* comporte selon nous le risque de constituer le monde en un Grand Être figé, imperméable au dynamisme des chairs. Or, en exprimant la volonté de se ressaisir de ce concept afin de lui rendre sa grandeur initiale, il nous faut selon nous prendre la mesure d'une difficulté importante : la mise à jour du concept d'intentionnalité doit s'accompagner de la réforme de la notion d'*individualité*, telle que Merleau-Ponty avait tenté de l'entreprendre, et par là d'une révision des liens traditionnels que l'intentionnalité entretient avec le pôle du sujet doté d'une conscience. En effet, parler d'intentionnalité ne doit en aucun cas signifier un retour à la phénoménologie husserlienne, qui indexe l'intentionnalité sur la notion d'acte de conscience. Comment alors s'emparer du concept d'intentionnalité, sans d'emblée faire un pas en arrière, et en revenir à la distinction entre le sujet et l'objet, entre le noème et la noèse ? Réaliser pleinement ce que l'ontologie de la chair contenait, c'est selon nous s'interroger sur le socle même de l'intentionnalité, sur son support, et poser clairement le problème de l'*individuation*. Le travail de reconstruction du sujet que Merleau-Ponty a mené dans le manuscrit inachevé, il nous faut à la fois l'étendre à ce qui traditionnellement n'est pas sujet, les choses, mais aussi en repenser tout à fait la structure, et en particulier les

liens qui l'attachent aux autres chairs.

En partant de la métamorphose du sujet introduite par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, nous tenterons alors de développer celle-ci afin d'arriver à une compréhension véritable des processus d'individuation, tandis que l'auteur s'est nous semble-t-il arrêté en chemin, en mettant en suspens la question des frontières du soi. En effet, si Merleau-Ponty constitue bien une individualité qui se situe toujours en excès par rapport à elle-même, il ne parvient justement pas à penser une forme de clôture, ou du moins à rendre compte de l'apparente continuité dont nous faisons l'expérience vis-à-vis de nous-mêmes et des choses. Contester la conception par trop rigide du sujet dans la phénoménologie classique ne saurait nous dispenser d'étudier les raisons pour lesquelles nous percevons bien certaines entités unifiées, et non un chaos permanent. Or il nous semble que l'ontologie merleau-pontienne des chairs forme un cadre privilégié pour poser cette question, en ce qu'elle ne scinde pas la structure du monde de son *être-perçu*, mais qu'elle pose comme terme premier les chairs perceptuelles¹ : la question des choses et de leur perception ne doit pas être disjointe, comme si la perception que nous portions sur les choses laissaient celles-ci intactes. Il faut alors nous demander, si la notion d'individu est devenue caduque, pourquoi nous percevons des chairs agrégées en une unité stable,, mais aussi ce que signifie percevoir, si la perception est la matière du monde lui-même.

1 En passant de la phénoménologie du sujet à une ontologie perceptuelle, Merleau-Ponty évite ainsi l'écueil posé par certaines philosophies du sujet, qui pensent le problème de la structure du monde comme disjoint de son être-perçu. La question du *chaos* est alors dans le cadre de ces philosophies sous-tendue par la question de l'organisation perceptuelle que le sujet impose au monde. Il est cependant intéressant de remarquer que même chez Kant qui distingue nettement le phénomène de la chose en soi, l'hypothèse d'un chaos radical apparaît comme hautement problématique. Sur ce point, consulter le chapitre « Le problème de Hume » dans l'ouvrage de Quentin Meillassoux *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris : Seuil, 2006 où l'auteur explique que Kant postule à travers l'exemple du cinabre que s'il n'existait aucune liaison nécessaire entre les choses perçues, leur unité devrait se dissoudre. Kant développe donc l'idée selon laquelle la perception de pôles unifiés dépend d'une certaine structuration du monde en soi selon des lois.

Il nous fait ainsi revenir sur la manière dont le problème de l'individuation a été posé en phénoménologie, puis la manière dont il a été repris par Merleau-Ponty dans l'ontologie de la chair, afin de mieux cerner les progrès effectués pour penser les rapports entre sujet et mondanité, et non un sujet défini par des caractéristiques closes sur elles-mêmes, et de dépasser la conception phénoménologique du sujet pour intégrer les choses elles-mêmes.

§ 1. *Le problème de l'individuation*

La notion d'*individuation* possède en phénoménologie une place paradoxale, en ce que la première désigne dans la métaphysique traditionnelle cette recherche pour définir le terme du sujet à travers des propriétés internes à celui-ci, tandis que la phénoménologie constitue par excellence une pensée de l'ouverture, qui arrache le sujet à la fermeture sur soi. La phénoménologie se situe donc en écart par rapport à toute la tradition substantialiste du sujet, jusqu'à parfois laisser en suspens le problème de son individuation. Elodie Boublil écrit alors que :

S'interroger sur le devenir des notions d'individuation et de vision du monde dans la tradition phénoménologique pourrait, de prime abord, paraître « choquant » aux yeux d'un philosophe ayant tourné le dos aux dogmes métaphysiques de la substance et de la représentation qui en sous-tendent les définitions¹.

La phénoménologie s'est en effet construite par opposition à la tradition hylémorphique, qui a pour tâche d'expliquer l'unicité de chaque sujet, et donc la spécificité de son être individuel : il s'agit d'y rendre compte du caractère irréductible

¹ Elodie Boublil, *Individuation et vision du monde : Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie*, Zetabooks, 2014, p. 9. Nous suivrons ici son analyse concernant le passage d'une métaphysique de la substance à une phénoménologie du sujet.

de la différence de chacun. Le sujet y est alors défini depuis la philosophie aristotélicienne comme différence radicale sur fond d'extériorité inaccessible, pôle indivisible dont il faut recueillir le mystère : contre l'universalité qui réunit, l'individu se confine dans son royaume peuplé de lui-même, détaché des mouvement du monde. Le sujet substantiel de la pensée antique et moderne, s'il comprend bien un moteur de changement, l'absorbe cependant dans l'immutabilité de son principe : le sujet est tout entier sous-tendu vers la réalisation de sa forme complète et achevée. Le processus d'individuation est régi par le principe hylémorphique qui dépend lui-même du principe de raison suffisante selon lequel « rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon »¹. Si les critères d'individualité ont varié, résidant tantôt dans la matière, tantôt dans la forme, tantôt dans le *cogito* de la conscience, le sujet y est toujours décrit comme isolé du monde extérieur qu'il doit s'évertuer à retrouver dans un mouvement d'après-coup. La séparation ontologique du sujet rend alors problématique l'expérience perceptuelle, et l'élan vers les choses. Si le sujet n'est pas un *sunolon*, un composé de matière et de forme dont l'agencement est complexe à concevoir, mais qu'il s'identifie à cette expérience de la chair, à cet élément perceptuel qui le lie aux autres chairs, pourquoi alors ne pas se débarrasser tout à fait d'une question qui apparaît comme dépassée, celle de l'individuation ? Pourquoi exhumer celle-ci à nouveau, alors même que nous la pensions obsolète ?

Le grandeur de la pensée phénoménologique est en effet à trouver dans

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris : GF Flammarion, 1969, I, § 44, p. 128.

l'abandon du schème hylémorphique, et dans le dépassement des deux pôles extrêmes du sujet et de l'objet, pour s'intéresser à la relation qui se déploie entre les deux termes : la question ne réside plus dans la possibilité de l'union déjà advenue entre matière (hylè) et forme (eidos), mais dans leur mise en rapport dynamique dans le mouvement de la vie. Si Husserl ne bannit pas tout à fait la dichotomie sujet – objet, il s'applique cependant à décrire la complexité des échanges qui les lient, à envisager des actes de conscience qui établissent une corrélation constante entre le sujet et l'objet qui apparaît dans les actes. Le sujet semble se constituer moins à travers des propriétés déjà construites, qu'à travers une dynamique constituante de l'intentionnalité perceptuelle : il se forme à l'aune d'une certaine organisation de la conscience, dépendante d'un processus temporel et spatial, et donc de la visée intentionnelle¹. La question de la possibilité d'une conception phénoménologique de l'individuation semble alors posée par Husserl lui-même :

Temporalité et spatialité, pour autant qu'on les entende phénoménologiquement, et non de façon empirique transcendante, sont-elles effectivement les principes entiers de l'individuation ? Du phénoménologique à l'empirique, quel est le pas à franchir ? Et surtout : qu'en est-il de l'individuation du *moi* et de ses « phénomènes », de ses apparitions sensibles et de ses vécus psychiques au sens strict, au regard de l'individualité phénoménologique ? Ce qui, là, fait le caractère phénoménologique du moi, c'est bien évidemment difficile à dire².

Husserl met ainsi en suspens l'idée selon laquelle l'individuation découlerait d'un processus à la double composante spatiale et temporelle, soulignant la tension qui existe chez le sujet entre la dimension empirique et la dimension transcendante :

-
- 1 Sur ce point, voir Laurent Perreau « La question de l'individu et de l'individuation chez Husserl », in *L'individu*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Vrin, 2008, p. 77-98.
 - 2 Edmund Husserl, *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris : PUF, 1996, p. 150.

comment penser un *ego* dont le flux déploierait un développement permanent ? Et si c'est l'intentionnalité qui caractérise la constitution égologique, et qui parvient à réunir la variété des actes de flux de conscience, où s'ancre alors elle-même cette intentionnalité, qui constitue le garant de mon ipséité ? Dire de l'intentionnalité qu'elle est rattachée à une conscience, n'est-ce pas en effet déplacer le problème un cran au-dessus, et ériger à nouveau la conscience en essence de l'individualité ?

La position husserlienne, si elle intègre bien le dynamisme des vécus intentionnels, et si elle corrèle de manière nécessaire le processus d'individuation à l'expérience perceptuelle, se caractérisant ainsi comme une *pensée relationnelle*, se situe cependant en tension entre deux dimensions de l'individualité : le pôle génétique et le pôle de l'être de la subjectivité. Il s'agit alors de s'interroger sur l'intégration possible de ces deux pôles dans la définition de l'individuation. Si l'on adopte une conception génétique de l'individuation, et donc que l'on délaisse la conception substantialiste du sujet, quels apports permet l'intervention de la notion d'intentionnalité dans l'appréhension du processus d'individuation, et comment redéploie-t-elle les pôles du sujet et de l'objet ? La phénoménologie husserlienne, en pratiquant le décroisement des identités ontologiques, et la remise en cause de leur séparation, s'attache à décrire la manière dont l'intentionnalité confère au sujet génétique une *unité de sens* dans son rapport au monde. La façon dont les modes de donation s'enchaînent est ainsi sous-tendue par le concept d'*intentionnalité opérante* (*fungierende Intentionalität*) que nous avons déjà rencontré précédemment : c'est lui qui rend possible la dynamique de constitution du sujet et de son monde. L'individuation résulte alors d'un processus de constitution de la conscience

intentionnelle, à un niveau infra-réflexif et non-objectivant, mais qui forme pourtant la condition de toute thématization possible. L'idéalisme transcendantal husserlien répond donc à une double exigence : celle de penser les processus d'individuation, et celle de saisir les conditions de possibilité d'une connaissance objective du monde environnant. Husserl exprime ainsi l'orientation adoptée : « Nous devons nous engager dans une étude systématique de la subjectivité transcendantale concrète pour savoir comment elle confère sens et validité au monde objectif en soi »¹. L'identité du sujet à lui-même est donc garantie par l'intentionnalité opérante qui rend les visées thématiques dépendantes de la fondation d'un *ego*. Or la même question demeure : existe-t-il un principe d'individuation sous le processus de constitution que forme l'intentionnalité opérante, ou bien celle-ci constitue-t-elle l'intentionnalité la plus primordiale ?

Il semble que Husserl établisse bien une hiérarchie entre une intentionnalité originaire qui serait celle de la conscience, et une intentionnalité dérivée, qui serait celle de la sphère thématique. Or le maintien de l'*ego transcendantal* dans ce double champ ne signifierait-il pas la difficulté pour Husserl de s'extraire pleinement des schèmes de la métaphysique classique, l'*ego transcendantal* nous ramenant au sujet traditionnel² ? Nous pourrions dire pour conclure ce développement sur l'individuation husserlienne que si le phénoménologue allemand conserve bien une forme de hiérarchisation ontologique, en indexant les vécus de conscience sur le socle primordial de l'*ego transcendantal*, il ouvre cependant la voie à une conception de

1 Edmund Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », dans Notes sur Heidegger, trad. D. Souches-Dague, Paris, Minuit, 1994, p. 68.

2 Cette critique d'une rémanence des concepts de la métaphysique classique chez Husserl a déjà été formulée à de nombreuses reprises comme le rappelle Elodie Boublil : voir Martin Heidegger *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris : Gallimard, 2006, § 10-12 ; Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1980.

l'individuation comme *processus génétique* qui inscrit en son cœur la relation du sujet au monde.

Le passage opéré par Merleau-Ponty d'une phénoménologie du sujet à une ontologie de la chair vient bouleverser les lignes de partage qui se maintenaient encore dans la pensée husserlienne. L'insistance sur l'*intentionnalité opérante* comme intentionnalité passive et latérale rend possible un assouplissement des dichotomies traditionnelles, et un renouvellement important du concept d'individualité. La question que nous avons posée pour la phénoménologie se pose alors avec plus d'acuité encore pour l'ontologie merleau-pontienne : peut-on encore penser en termes d'individus ? Il nous semble que si Husserl ne s'émancipait pas tout à fait de la catégorie du sujet, le passage à la limite est franchi par Merleau-Ponty, à travers l'adoption du point de vue de la chair. Il nous faut alors nous efforcer de ressaisir l'analyse que nous avons proposée à propos de celle-ci sous le prisme de la notion d'individuation, et d'en évaluer l'importance. Un problème d'envergure se présente en effet à nous : si nous réprouvons l'opposition classique du sujet et de l'objet, et si nous percevons comme une avancée majeure l'abandon des catégories substantialistes, comment appréhender une philosophie qui se passerait de la question de l'individuation ? Soutenir l'idée d'une subjectivité ouverte, au-delà de la notion de forme, ne signifie pas que la notion de sujet doive être abandonnée. Or notre thèse consiste à dire que le démantèlement de la notion de sujet opéré par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* constitue une carence irrésolue, que nous aspirons à dépasser. Il ne s'agit ni de contester la fluidité de celui-ci, ni de nier qu'il ne soit sans cesse traversé par des courants étrangers, mais plutôt de capter les expériences

perceptuelles qui constituent selon nous un matériau empirique premier, afin de les exploiter conceptuellement. Adopter comme le fait Merleau-Ponty le point de vue de la chair, sans tout à fait se défaire de la référence au sujet, mais sans restituer l'expérience de celui-ci pour autant, nous apparaît comme un choix contestable. Revenons alors sur la manière dont Merleau-Ponty définit l'individualité, pour mieux en cerner les difficultés.

Nous avons déjà évoqué ce grand fonds anonyme que le philosophe établit sous les pôles mouvants du sujet et de la chose, et qui les absorbe dans un gouffre originaire, percée qui vient défaire les frontières instables du moi. Nous émergeons tous selon Merleau-Ponty de cet anonymat premier qui déstabilise la naïveté de notre prétention à l'individualité. Or ce fonds de l'Être charnel provoque un abandon de la notion du sujet et de chose, au profit de l'intégration dans une entité plus grande : si nous procédons tous du même tissu ontologique, et que notre unicité ne constitue qu'un vain mot oublieux de ses origines, alors nous ne sommes que des émanations de la Chair. Le sujet est *ouverture à*, et non défini par des propriétés positives, comme le formule Merleau-Ponty dans cette note :

Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou cela à qui tout advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, - insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*.

Mais est-ce là *celui qui pense*, raisonne, parle, argumente, souffre, jouit etc ... ? Non, évidemment, puisque ce n'est *rien* – Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde¹.

Le souvenir d'Ulysse et de sa fameuse formule (« Je suis personne ») traverse à

1 *VI*, « ἐγώ et οὐτις », « Note d'Avril 1960 », p. 299

nouveau la réflexion merleau-pontienne sur le sujet : il y distingue le « Je premier » du « Je dénommé », en ce que le premier désigne cette expérience perceptuelle qui s'ouvre à l'Être charnel, cette négativité pré-réflexive qui advient au monde, et que la pensée et la parole ne font que reprendre dans un second temps. Le sujet est avant tout ce *rien*, cette trouée dans l'Être qui creuse le monde de son corps. Le *Je* émerge alors de cette dimension pré-personnelle inhérente à la perception, à partir de laquelle il se développe¹. L'individualité, notion à laquelle Merleau-Ponty fait subir d'importantes distorsions, apparaît donc comme problématique au sein de l'anonymat primordial.

L'ouverture des êtres à un tissu plus vaste introduit en effet une dimension spécifique en ce qu'elle ne doit pas être perçue selon une signification spatiale : il ne s'agit pas de dire que nous constituons des parties d'un tout, mais que nous *exprimons* sans cesse certains aspects de ce tout. La notion merleau-pontienne de *dimension* de l'Être ne produit pas une scission de l'Être en multiples parties, mais elle l'étire en profondeur, elle en révèle la complexité. L'Être charnel se dit ainsi de plusieurs

1 La caractérisation du sujet comme pôle passif et anonyme peut être rapprochée de la figure de Plume chez le poète Henri Michaux, dans le recueil poétique intitulé *Plume* précédé de *Lointain intérieur*, Paris : Gallimard, 1963. Michaux y déploie en effet une éthique de la subjectivité qui tend à relativiser l'importance de celle-ci au profit d'une prise en compte de l'instabilité et de la précarité des limites de son être. Voir en particulier la « Postface » : « MOI se fait de tout. Une flexion dans une phrase, est-ce un autre moi qui tente d'apparaître ? Si le OUI est mien, le NON est-il un deuxième moi ? Moi n'est jamais que provisoire (changeant face à un tel, moi ad hominem changeant dans une autre langue, dans un autre art) et gros d'un nouveau personnage, qu'un accident, une émotion, un coup sur le crâne libérera à l'exclusion du précédent et, à l'étonnement général, souvent instantanément formé. Il était donc déjà tout constitué. On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. On a tort de s'y tenir. Préjugé de l'unité. (Là comme ailleurs la volonté, appauvrissante et sacrificatrice.) » ; et le poème « Clown » : « Je plongerai. / Sans bourse dans l'infini-esprit sous-jacent ouvert / à tous / ouvert à moi-même à une nouvelle et incroyable rosée / à force d'être nul / et ras... / et risible... ».

La saisie d'une sphère pré-personnelle ne peut donc être atteinte qu'à travers un travail de purification de l'« ego » : VI p. 77 « La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de subjectivité : il n'y a pas même de « subjectivité » ou d'« Ego », la conscience est sans « habitant », il faut que je la dégage tout à fait des aperceptions secondes qui font d'elle l'envers d'un corps, la propriété d'un « psychisme » et que je la découvre comme le « rien », le « vide » qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité. ».

manières, et ses dimensions expressives ne désignent pas, comme les *attributs* spinozistes, « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence »¹, c'est-à-dire un point de vue sur l'Être, car l'Être est dans son essence même perception, ou, pour le formuler autrement, les points de vue sur l'Être appartiennent au tissu même de l'Être. *Le visible et l'invisible* déploie ainsi une nouvelle conception du sujet, qui défait la rigidité de ses frontières pour le plonger tout à fait dans les mailles de l'Être. Le terme de sujet ne renvoie plus à cette individualité close sur elle-même, mais à un certain pôle réversible qui constitue une mesure de l'Être, noyau unifié dans les interstices de la Chair. Mais la notion d'individualité dans *Le visible et l'invisible* possède selon nous un statut aporétique : si le sujet est un champ dans l'Être, comment rendre compte de la formation de ce champ spécifique ? En dépassant la clôture du sujet telle qu'elle était conçue dans les termes de la métaphysique traditionnelle, et donc en rompant avec les concepts de substance et de forme, Merleau-Ponty semble faire l'impasse sur la caractérisation du sujet comme singularité. Or si l'on ôte à celui-ci la singularité dont il se revêtait, existe-t-il encore quelque chose tel qu'un sujet ? La rencontre entre la couche impersonnelle de mon corps et l'anonymat de l'Être charnel peut-elle vraiment rendre compte de la constitution du sujet ? Il s'agit alors de saisir comment le corps vient raviner une certaine place dans le tissu du monde, et s'y fonder.

Un passage du chapitre intitulé « L'entrelacs – Le chiasme » interroge alors cette place introuvable du sujet corporel dans l'Être charnel :

Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? Où mettre dans le corps le voyant, puisque de toute évidence il n'y a que « des ténèbres bourrées d'organes », c'est-

1 Baruch Spinoza, *Ethique*, I, déf. 4, traduction par C. Appuhn, GF : Flammarion, 1993.

à-dire du visible encore ? Le monde vu n'est pas « dans » mon corps, et mon corps n'est pas « dans » le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ni ne l'entoure ni n'est entouré par elle¹.

La délimitation de frontières entre mon corps et le monde est rendue complexe par leur co-appartenance à l'Être charnel : la référence aux « ténèbres bourrées d'organes » empruntée à Paul Valéry dit cet entremêlement entre le règne du visible et le règne du voyant, et la mésinterprétation que l'on pourrait en produire si l'on entend cette réversibilité en termes spatiaux : le monde n'est pas compris dans mon corps à titre de représentation, tout comme mon corps n'appartient pas au règne matériel du monde², mais la réversibilité perceptuelle qui s'articule entre les deux en brouille les frontières.

La question de la distinction entre mon corps et le monde dans *Le visible et l'invisible* est ainsi fondée sur l'ontologie perceptuelle de la chair, et c'est par là que nous devons chercher un principe d'individuation du sujet. Merleau-Ponty définit ma perception comme « intégration - différenciation »³ : l'activité perceptuelle vient exprimer un certain point de vue dans l'Être charnel, et donc s'individualiser par ce mouvement de délimitation d'une perspective particulière. Mon sujet est ainsi sous-tendu par ces deux pôles de l'intégration qui découlent de la similitude entre le tissu ontologique de ma chair et celui de la chair du monde, et de la différenciation qui

1 VI, p. 182

2 La critique des théories selon lesquelles le « tout » est dans la « partie » est déjà présente chez Bergson dans *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris : PUF, 2012, où le philosophe renvoie dos à dos les théories *idéalistes* (le monde est une représentation pour mon esprit) et *réalistes* (je constitue une partie matérielle du monde, et celui-ci existe indépendamment de la perception mutilée que j'en ai) de la perception pour les remplacer par la théorie de la matière-image : le monde est fait d'images, et mon cerveau est une image parmi elles qui opère une sélection entre celles-ci en vue de l'action.

3 VI, « Perception – Mouvement – Unité primordiale du champ sensible – Transcendance synonyme d'incarnation – Endoontologie – Âme et corps – Intégration et différenciation qualitatives », « Note de Janvier 1960 », p. 287.

vient creuser dans l'Être un point de vue propre. Le sujet émane du tissu de la Chair, mais il instaure au sein de celui-ci son point de vue perceptuel. Merleau-Ponty désigne ainsi cette constitution du soi dans la profondeur de la Chair :

L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux d[u voyant-visible], de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation¹.

Le philosophe renverse alors les présupposés ontologiques qui font des individus un certain découpage du monde selon une double contrainte logique (la diachronicité du temps, la synchronicité de l'espace) telle qu'elle est formulée chez Leibniz², pour leur préférer l'idée d'une individualisation des sujets au sein de la profondeur de l'Être charnel, conçu lui-même comme chair spatiale et temporelle. Le temps ne correspond plus à une dimension qui s'ajoute à la matière, mais il constitue la trame même de la chair, où les individus viennent se former. Ceux-ci s'élaborent donc dans la dynamique de la chair, à partir de laquelle ils s'organisent en « relief du simultané et du successif », c'est-à-dire en nouant une certaine épaisseur temporelle avec une certaine épaisseur spatiale de la chose. Les individus se forment donc en liant différents points de vue perceptuels qui appartiennent eux-mêmes aux dimensions de la chair : « L'implication des hommes dans le monde, et des hommes les uns dans les autres, même si elle ne peut se faire que moyennant des perceptions et des actes, est transversale par rapport à la multiplicité spatiale et temporelle de l'actuel »³. Les individus sont donc entre eux, et par rapport à la chair, dans une relation de

1 VI, p. 153

2 Leibniz cherche à définir le temps non selon l'ordre de la succession, mais selon des critères purement logiques tels que le principe de non-contradiction et le principe de raison suffisante, et donc en termes relationnels. Sur ce point, voir la *Correspondance Leibniz - Clarke*, A. Robinet (éd.), Paris : PUF, 1957.

3 VI, p. 117

promiscuité : ils ne se distinguent les uns des autres qu'en approfondissant la vie intentionnelle de la chair. L'individu n'est donc pas producteur de synthèses perceptuelles, mais il module la structure de l'Être de son regard, il y dessine des reliefs visuels. L'individuation désigne alors cette genèse des écarts de la Chair : le sujet s'ouvre au monde sans jamais renvoyer à un pôle positif. Merleau-Ponty écrit ainsi que :

En réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, subjectivités positives. Ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose, - et qui appartiennent toutes deux au même monde, à la scène de l'Être¹.

Le corps charnel s'accomplit comme individualité en tant qu'absence à soi : il se constitue à travers ce mouvement qui le fait sortir de soi et rejoindre les autres. L'individualité se situe donc en tension entre la généralité de la structure charnelle et la particularité de son organisation projective, c'est-à-dire comme une certaine *dimensionnalité du sensible*. L'individu empiète sur le monde qu'il exprime et dont il se ségrègue, ce qui rend la notion d'individualité particulièrement problématique.

Merleau-Ponty effectue alors dans *Le visible et l'invisible* une métamorphose de la catégorie classique de sujet, qui n'est selon nous pas totalement éclaircie au terme de l'ouvrage. Michel Haar remarque ainsi que Merleau-Ponty opère :

un décentrement qui nous laisse dans une totale aporie, dans la mesure où l'essence de cette subjectivité décentrée, - qui n'a plus l'initiative de la synthèse perceptive, pas plus que celle de la parole et de la pensée, de la même façon qu'elle ne s'est pas donnée la vie - reste totalement non pensée. La formule impressionnante au premier abord : « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est *moi* qui fais battre mon cœur (VI, 257, nous soulignons) - laisse tout à fait non interrogée l'essence de ce moi passif. Est-ce, dans les deux cas, du même « moi » qu'il s'agit ? Quelle serait la définition ontologique d'un sujet qui serait à la fois le théâtre d'une pensée à laquelle il

1 VI, « Chiasme - Réflexibilité », « Note du 16 novembre 1960 », p. 316.

assiste et le centre d'une vie organique ?¹

La réversibilité du sujet entre l'activité de la sphère sentante et la passivité de la sphère sensible soulève ainsi la question de l'articulation entre les deux sphères : l'ontologie de la chair dépossède en quelque sorte le sujet de lui-même, tout en attribuant au monde ce qui constituait l'apanage du premier, la réflexibilité propre au sujet de l'expérience. La pensée de la subjectivité dans *Le visible et l'invisible* nous laisse démunis, en ce que les décalages constants que Merleau-Ponty opère par rapport à la catégorie classique de sujet rend celle-ci insaisissable, perdue dans les mailles d'un Être qui le dépasse. Or si l'intrication de la notion d'individuation à la sphère de la perception intentionnelle nous semble constituer une évolution particulièrement intéressante, Merleau-Ponty ne parvient pas selon nous à expliciter le sens, condamnant le sujet à rester englué dans le tissu charnel. Qu'est-ce qui se situe en défaut dans *Le visible et l'invisible*, prévenant la mise en lumière de la particularité du sujet ? Et comment peut-on penser la constitution de pôles subjectifs à partir d'un même tissu ontologique ?

Le manque inhérent au manuscrit inachevé de Merleau-Ponty s'ancre selon nous dans cette incapacité à penser une division de l'Être charnel, et donc un véritable processus d'individuation. L'auteur se saisit du point de vue de la Chair pour y intégrer les mouvements de différenciations, mais la réversibilité qui définit celle-ci rend problématique la constitution de pôles subjectifs. Si l'Être lui-même est à la fois sensible et sentant, et qu'il forme une masse indivisible, où peut-on loger la particularité des sujets ? L'aporie constitutive de la notion d'individuation chez le

1 Michel Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty » in *Merleau-Ponty : Notes de cours sur la géométrie de Husserl* suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1998, coll. « Epiméthée », p. 135.

dernier Merleau-Ponty réside ainsi selon nous dans l'articulation de ces deux postulats : que l'Être charnel est doté de la réversibilité propre à la Sensibilité, et qu'il se caractérise comme Être d'indivision. Si le sujet et les choses appartiennent à ce Grand Tout qu'est la Chair, alors en se constituant à travers l'expérience perceptuelle, ils ne font que refléter l'Être qui les dépasse, et non s'individuer. Merleau-Ponty met ainsi en valeur ce qu'il nomme le « narcissisme » de toute vision :

Le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit, il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu¹.

L'identité ontologique entre les êtres et les choses ne permet pas de penser la particularité de chacun : le voyant se retrouve dans ce qu'il voit, parce qu'il appartient au même règne de la chair. Merleau-Ponty distingue ici deux formes de narcissisme qui sont constitutives du processus d'individuation :

- le « narcissisme fondamental » selon lequel, par la réversibilité voyant – visible, le voyant fait partie de ce qu'il voit, il dépend lui aussi de l'Être charnel.
- le « sens second et plus profond du narcissisme » : la délimitation du soi par l'*être-vu*, qui balaie le ligne de démarcation entre activité et passivité, et qui brouille un peu plus l'écart qui séparait l'être voyant de ce qui le voit.

L'idée d'une incarnation circonscrite de l'être dans un espace donné ne parvient plus à

1 VI, p. 183

décrire son être individué, car l'être se situe autant dans l'espace de son corps que dans le regard de l'autre. L'individuation ne se comprend donc plus en termes spatiaux, mais à travers la réversibilité de la sensibilité. C'est ainsi le jeu de regards, et en particulier la captation du soi dans les yeux de l'autre, qui abolit cette limite entre mon corps et l'espace qui l'entoure ; mon individualité se construit dans l'intervalle que le regard de l'autre vient creuser en moi.

La question de la possibilité d'une singularisation de l'individu dans la structure réversible de la chair n'est alors au terme de notre analyse toujours pas résolue : si la captation de soi dans le regard de l'autre ne possède pas comme chez Lacan une signification objectivante, mais libère au contraire l'individu de son emprisonnement dans des frontières immobiles, elle ne permet pas de rendre compte de la particularité de chacun. La structure narcissique, qui ne renvoie pas ici à un dispositif psychologique mais à une constitution ontologique de l'individu, si elle opère un dépassement de la conception substantialiste du sujet, défait toute détermination positive de celui-ci. L'individu se forme à travers la visibilité du monde, ce qui empêche tout façonnage de soi selon certaines directions, puisque la manière que j'ai de voir me rapporte à l'ensemble des choses, qui reflètent également mon propre fantôme. Ainsi, si Merleau-Ponty parvient bien à renverser certains présupposés métaphysiques en établissant l'impuissance de la réflexivité de la conscience à constituer le moi, le sujet étant toujours pris dans le réseau charnel, il échoue à proposer une compréhension précise du processus d'individuation.

La réflexion merleau-pontienne sur l'individuation, si elle n'est qu'esquissée dans *Le visible et l'invisible*, et reléguée au second plan par rapport à l'ontologie de l'Être charnel, semble parcourue par un certain nombre de paradoxes : en inscrivant la

réversibilité de la visibilité dans le processus d'individuation, elle maintient l'ambiguïté concernant le statut des choses dans la structure réversible, sans adopter une position précise quant à ce problème. Un second paradoxe, qui se rattache à la critique principale que nous avons adressée à l'ontologie de la Chair, concerne l'inscription du processus d'individuation dans la structure de l'Être charnel, qui empêche toute particularisation des êtres charnels. Pour que chaque sujet désigne un pôle singulier, il faudrait alors que l'ontologie aporétique de la Chair se transforme en *ontologie des chairs* : établir la similarité de structure ontologique entre les êtres ne conduit nécessairement à postuler l'idée de leur ancrage dans *un* Être charnel ; or il nous semble que seule une scission de l'Être d'indivision en chairs distinctes permettra de développer une compréhension véritable de l'individuation, dégageant ainsi des êtres individués du piège de l'Être insécable.

§ 2. *Perception et interaction*

La critique de l'ontologie de l'Être charnel doit alors nous conduire à nous interroger sur la méthode à adopter, si l'on ne veut pas retomber dans les travers du *Visible et l'invisible* : le primat de la Chair comme postulat heuristique du processus d'individuation doit selon nous être renversé. La question que nous soulevons maintenant s'adresse au philosophe qui débute son enquête : de quelles entités doit-on partir, afin d'appréhender les dynamiques qui régissent les relations entre les êtres ? Notre démarche consiste alors à ne retenir de l'ontologie de la Chair que la notion ontologique de chair, sans l'indexer à un Être premier, et donc de défaire les entités pré-constituées, celle de l'Être comme celle des sujets. Si nous prenons comme point

de départ l'élément de la chair, qui réduit le double pôle de la conscience et du corps à la réversibilité de la sphère sensible, de quelle manière doit-on alors concevoir les liens qui se tissent entre les chairs ? Il s'agit selon nous à la fois de nous affranchir des catégories métaphysiques traditionnelles, mais aussi de ne pas reconstituer d'autres entités abstraites, qui produiraient de nouveaux écueils.

Deux positions nous sont alors apparues comme intenable : la constitution du sujet en point de départ, et la constitution de l'Être en point de départ. Partir du sujet, c'est en effet reconnaître l'existence de substances permanentes et closes, or notre postulat charnel consiste à dire qu'il n'y a que des *ouvertures à*, des mouvements d'intentionnalités perceptuelles, qui défont le caractère figé de la catégorie traditionnelle d'identité. Partir de l'Être charnel, c'est d'un autre côté reconduire l'ontologisation d'un Être premier au détriment des relations entre les êtres. Notre démarche consiste alors à renvoyer dos-à-dos la phénoménologie du sujet et l'ontologie de l'Être charnel : il ne s'agit plus de partir d'entités pré-constituées, mais des interactions charnelles, afin d'étudier comment celles-ci sont, ou non, productrices d'identités stables. L'hypothèse de travail que nous allons adopter dans les pages qui suivent est alors la suivante : ce n'est qu'en débutant par l'évènement perceptuel de la *rencontre*, c'est-à-dire par l'expérience intentionnelle d'une autre chair, que nous pourrions appréhender la constitution des pôles du sujet et de la chose. L'attention portée au moment de l'*interaction* permet en effet de ne pas ériger en entités réelles de simples conjectures concernant la forme que celles-ci doivent prendre – le sujet comme substance ou comme *Je* transcendantal, - et par là de conférer à celles-ci une illusion de stabilité, mais plutôt de partir de l'élément minimal

observable, celui de l'interaction perceptuelle, afin de saisir la solidification de certaines entités à partir de ces expériences répétées.

En nous emparant de la notion de *chair* introduite par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, et des renversements importants que celui-ci a opérés vis-vis de la catégorie classique du sujet – critique du dualisme, primat de la sphère perceptuelle, mise en avant de la notion d'*intentionnalité opérante* -, et du monde – critique de l'opposition matière - esprit, élévation de la structure chiasmatisque et de l'élément charnel au statut de tissu ontologique du monde -, nous en conserverons alors cette idée d'une dynamique intentionnelle qui régit les relations entre les choses, en défaisant leur intégration dans l'Être charnel. Le dernier Merleau-Ponty, en établissant que nous sommes faits de la même matière que les choses, et donc en généralisant la structure réversible à l'ensemble du monde, permet en effet de repenser le problème de l'individuation de manière tout à fait novatrice, en déstabilisant l'unidimensionnalité classique qui parcourt la relation du sujet à la chose. Achevant ainsi le mouvement d'ébranlement de l'opposition classique entre sujet et objet initié par l'auteur, nous veillerons alors à ne pas distinguer l'intentionnalité perceptuelle du substrat sur lequel elle devrait s'effectuer, et donc de ne concevoir le monde que comme cette multiplicité d'élan intentionnels qui se heurtent les uns aux autres, pour tenter de penser comment l'interaction entre celles-ci va venir les modeler, et constituer des pôles non stables mais stabilisés, à partir de leur assemblage. Notre analyse sur l'individuation des chairs s'engagera donc autour de cette idée que celles-ci sont modulables, et que leur individuation doit être comprise non comme un opération déjà effectuée, mais comme un processus toujours

renouvelé de fabrication d'entités unifiées.

La perspective que nous adoptons ici doit alors être distinguée d'une autre perspective sur l'individuation qui visait également à bouleverser la manière dont celle-ci est traditionnellement conçue, la perspective simondonienne. Simondon, qui a suivi l'enseignement de Merleau-Ponty à Paris et dont la thèse d'Etat *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*¹ est dédiée à l'auteur du *Visible et l'invisible*, formule dès l'introduction de son ouvrage sa rupture vis-à-vis d'un double courant philosophique qui s'oppose traditionnellement au sujet de l'individuation : celui du substantialisme et celui du schème hylémorphique. Ce que Simondon cherche à faire, c'est bien à mettre le doigt sur le privilège ontologique accordé à l'individu constitué dans ces deux théories, au détriment du processus même de l'individuation. Le substantialisme et l'hylémorphisme prennent en effet pour point de départ l'individu avec ses caractères finals, et effectuent une forme de retour en arrière dans le temps, une « genèse à rebours »², pour en expliquer les propriétés. Le phénomène à comprendre se trouve dans l'individu réalisé, et non dans le milieu où l'individuation se produit, ce qui implique que le principe d'individuation doit contenir en germe les caractéristiques de l'individu. La pensée de Simondon dans sa thèse se place alors sous le signe d'une double critique : celle du primat accordé à l'individu comme résultat de l'ontogenèse, et celle du choix d'un principe d'individuation comme élément explicatif de l'individu. Instituer l'individu en phénomène dont il faut rendre compte, c'est en effet refuser de penser que l'individuation excède la seule production de l'individu, et supposer que celle-ci est

1 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble : Jérôme Millon, 2005; rééd. révisée, 2013 (*ILNFI*)

2 *ILNFI*, p. 23

régie par une chronologie immuable : d'abord l'individuation que l'on évoque de manière rapide, puis la formation de l'individu, réalité dernière. Il propose alors, en renversant le chemin qu'ont pris les philosophies classiques de l'individuation, de « saisir l'ontogenèse dans tout le déroulement de sa réalité, et de connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu »¹. L'ontogenèse, et non plus l'individu, doit alors devenir le véritable objet d'étude des philosophies de l'individuation, et celle-ci doit être conçue comme une opération qui se produit dans le temps. Le curseur est donc déplacé chez Simondon de l'individuation comme étude de la genèse de l'individu à l'individuation comme « caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être »². L'individu est alors requalifié au rang de « réalité relative », certain stade de l'être qui ne saurait constituer son aboutissement, puisqu'il est précédé par un autre état de l'être, et qu'il n'en épuise pas les potentialités : cet emboîtement d'échelle est résumé dans la formule de Simondon « *au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation, à partir de l'être préindividuel, réparti selon plusieurs ordres de grandeur* »³. La démarche de Simondon conduit donc nécessairement à penser un « préindividuel », un être avant l'individu, notion que nous analyserons par la suite. L'être en devenir, qui se transforme sans cesse, se déploie en effet par phases, en s'individuant : il ne saurait se définir par une identité unique, parce qu'il déborde de lui-même. L'individuation n'est alors plus comprise comme *fondement* de l'individu, mais comme une *opération* qui n'est jamais définitive. Il devient impossible de rendre

1 *ILNFI*, p. 24

2 *ILNFI*, p. 25

3 *ILNFI*, p. 32

compte de l'être individué, sans penser une phase antérieure à celui-ci, et qui lui succède : la focalisation du regard sur l'individu doit céder place à l'analyse des processus d'individuation, formation de systèmes qui subissent sans cesse des transformations.

La théorie simondonienne de l'individuation, si elle opère bien un renversement ontologique important par rapport aux théories traditionnelles de l'individuation, réintroduit cependant à travers la notion d'être préindividuel l'idée d'un Être à partir duquel sont pensés les processus d'individuation, et qui se *déphase* en plusieurs strates : celle de l'être préindividuel, celle de l'individuel, et celle du transindividuel. Le préindividuel s'individualise alors à partir de l'opération de *transduction* qui décrit la manière dont les transformations individualisantes se propagent dans un système, mais l'individu conserve après encore un statut indéterminé puisque le processus d'individuation se poursuit au stade transindividuel. La notion de *préindividuel* chez Simondon désigne alors à la fois ce qui est avant nous, stade antérieur à l'individuation, mais aussi ce qui se perpétue en nous et ce qui s'individue après nous. Si le préindividuel possède la fonction logique de rendre pensable une genèse qui ne soit pas pensée d'avance, en ce qu'il confère une certaine force au devenir de l'être, Simondon semble en permanence hésiter dans l'ouvrage sur la densité ontologique à lui conférer. Le préindividuel apparaît tout d'abord dans l'introduction comme une hypothèse portant sur une réalité négative, qui précéderait le stade auquel nous nous rapporterons d'habitude, celui de l'être individué. Il acquiert cependant rapidement sous la plume de Simondon une certaine positivité ontologique comme état primordial de l'être, « premier aspect de l'idée de matière, antérieur à

toute distinction de la matière et de la forme »¹, jusqu'à ce que l'auteur affirme dans la conclusion que « l'hypothèse d'un état préindividuel n'est pas totalement gratuite : il y a plus en elle que ce qu'elle est destinée à expliquer »². Celle-ci aurait alors pour fonction de « redonner une dignité ontologique à l'être en tant qu'il n'est ni encore forme, ni substance »³, et l'on pourrait attribuer à cette réalité un statut physique. Si « l'être préindividuel est l'être en lequel il n'y a pas de phase »⁴, alors il n'est pas intégré dans le flux du devenir conçu comme dimension de l'être, et renvoie ainsi à un fonds de nature premier. L'ambiguïté se poursuit néanmoins lorsque Simondon écrit que pour le vivant « la réalité préindividuelle est aussi réalité postindividuelle »⁵, intégrant cette fois le préindividuel dans le système des transformations.

La notion de *genèse* de l'être individuel chez Simondon constitue alors selon nous une nouvelle forme d'ontologisation d'un Être premier, certes non substantiel car sujet à de multiples opérations de déphasage, sans que l'intervention de cet élément nous apparaisse comme nécessaire à la thèse simondonienne selon laquelle l'individue ne forme pas le *telos* de l'individuation. Si nous voulons alors reprendre cette mise en avant des processus d'individuation au détriment des identités stables, nous pensons qu'il faut se montrer attentif aux interactions intentionnelles qui donnent forme aux entités unifiées, sans postuler l'idée d'un stade antérieur, inconnaissable pour nous. Le principe qui guide notre raisonnement réside alors dans l'énoncé attribué à Guillaume d'Ockham : *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*

1 *ILNFI*, p.358

2 *ILNFI*, p. 317

3 Sur l'ambivalence du concept de préindividuel entre négativité et positivité, consulter l'article de Sarah Margairaz et Julien Rabachou, « De la génération à l'ontogenèse : le préindividuel et la puissance chez Simondon et Aristote » dans *Cahiers Simondon*, n°4, sous la direction de Jean-Hugues Barthélémy, L'Harmattan, juin 2012, pp. 69-96.

4 *ILNFI*, p. 25

5 *Ibid.*, p. 307

(« Les multiples ne doivent pas être utilisés sans nécessité ») ; nous suivrons à la fois ce principe d'économie, qui prévient toute accumulation de raisonnements à l'intérieur d'une démonstration, mais aussi une volonté de se situer au plus près de l'expérience, en veillant à retraduire les déplacements et les déstabilisations que subissent toujours les identités stabilisées.

La méthode philosophique que nous tentons ici d'adopter – partir de l'interaction comme fait premier - , nous a été suggérée par Merleau-Ponty lui-même dans certains passages du *Visible et l'invisible* ; en faisant le point sur son propre projet, l'auteur écrit ainsi :

Donc nous ne commençons pas *ab homine* comme Descartes (la 1ère partie n'est pas « réflexion »), nous ne prenons pas la Nature au sens des Scolastiques (la 2e partie n'est pas la Nature en soi, ϕ de la Nature, mais description de l'*entrelacs* homme – animalité)¹.

Merleau-Ponty réproouve dans cet extrait les philosophies qui prennent pour point de départ l'homme (le subjectivisme cartésien) ou la Nature comme théorie des lois naturelles déliée de l'étude des perspectives qui la composent, en caractérisant sa propre démarche comme « description de l'*entrelacs* homme - animalité ». La pensée du dernier Merleau-Ponty est ainsi bien une pensée du mélange, qui s'attache cependant moins aux interactions qu'à l'union et la fusion entre les chairs. La référence – très rare dans *Le visible et l'invisible* – à l'animalité souligne l'extension de la sphère de l'intersubjectivité aux animaux, les choses en étant encore privées. Or si la méditation merleau-pontienne sur la figure du chiasme nous dispose à envisager d'autres types de rapports entre l'homme et les choses, celle-ci s'emploie moins à décrire les processus individualisants que les étrointes entre les chairs.

1 VI, « *Mon plan : I le visible / II la Nature / III le logos* », « Note de Mars 1961 », p. 328

L'attachement de Merleau-Ponty à proposer un reflet de l'expérience perceptuelle au plus près de celle-ci le conduit cependant à utiliser à de nombreuses reprises dans *Le visible et l'invisible* la notion de « rencontre » ; il écrit ainsi que :

Le parti pris de s'en tenir à ce qui est, au sens originaire ou fondamental ou inaugural, ne suppose rien d'autre qu'une rencontre entre « nous » et « ce qui est ». La rencontre est indubitable, puisque, sans celle, nous ne nous poserions aucune question.¹

L'auteur érige ainsi la *rencontre* en fait premier, que la philosophie a ensuite pour tâche de ressaisir : elle constitue le moteur de toute interrogation philosophique. La rencontre entre « nous » et « ce qui est » ne doit alors pas être comprise comme le mouvement par lequel je transforme un élément du monde en objet pour mon regard, mais comme ce qui vient déstabiliser les frontières du soi, et brouiller les limites qui me séparent des choses. Cette mise en avant de la rencontre comme expérience première peut alors être rapprochée des résultats de la physique quantique, qui provoquent un bouleversement de l'opposition entre sphère subjective et sphère objective :

Les considérations d'échelle, par exemple, si elles sont vraiment prises au sérieux, devraient non pas faire passer toutes les vérités de la physique du côté du « subjectif », ce qui maintiendrait les droits à l'idée d'une « objectivité » inaccessible, mais contester le principe même de ce clivage, et faire entrer dans la définition du « réel » le contact entre l'observateur et l'observé².

Le *problème de la mesure* en physique quantique évoqué ici de manière implicite se rapporte à l'idée selon laquelle l'interaction d'un instrument de mesure avec un système modifie l'état de celui-ci de manière *discontinue* et *non-déterministe* : si l'on modélise un système physique à l'échelle des particules selon une superposition

1 VI, p. 211

2 VI, p. 33

d'états pour chaque propriété mesurable, alors la mesure de l'une des propriétés fournit un état particulier. Or l'hypothèse selon laquelle la superposition d'états découle d'un manque de connaissance de l'état réel du système est contredite par le fait que quand on ne mesure pas le système, les états superposés interfèrent entre eux et que l'on peut mesurer ces interférences¹. Si Merleau-Ponty se réfère brièvement au problème de la mesure en physique quantique, tout en critiquant un certain conservatisme à l'oeuvre dans l'interprétation scientifique de ces résultats, il n'intègre pas directement ces avancées à la structure chiasmatisque de la chair, alors que la désignation du sujet comme « mesurant de tous »² pourrait bien constituer un souvenir de ces théories. Or il nous semble que celles-ci pourraient apporter un éclairage intéressant sur la notion de chair, en particulier vis-à-vis de la question de l'individuation : si le problème de la mesure vient déstabiliser l'ontologie physicaliste en remettant en cause le double principe de la localité et du déterminisme, mais aussi en contredisant l'idée d'une objectivité de la mesure, il réfute surtout, rejoignant par là l'ontologie de la chair, la conception de la perception comme activité passive, et donc la position réaliste. La structure chiasmatisque des chairs s'articule selon nous en effet autour de l'idée selon laquelle celles-ci ne s'individuent qu'à travers la répétition des interactions, et non à travers des caractéristiques internes. Il ne s'agit alors pas, comme c'est toutefois le cas en physique quantique, de dire que chaque particule possède un état superposé et donc une forme d'indétermination avant l'interaction, mais plutôt de dire que les chairs se modèlent à travers les moments d'interaction, et que, puisque tout est chair, *l'être-en-interaction* constitue un mode d'être permanent.

-
- 1 Sur le problème de la mesure en physique quantique, consulter le chapitre de Guido Bacciagaluppi intitulé « Measurement and Classical Regime in Quantum Mechanics » in Robert Batterman. *Oxford Handbook of Philosophy of Physics*, Oxford University Press, 2013, pp. 416-459.
 - 2 VI, « Chair du monde – Chair du corps - Être », « Note de Mai 1960 », p. 302

L'interaction fait advenir une certaine information qui ne découle pas des seules lois physicalistes, mais qui érige en fait premier le brouillage entre la sphère subjective et la sphère objective dans l'acte de percevoir. Si nous ne possédons pas une connaissance suffisamment approfondie des interprétations complexes que suscite le problème de la mesure en physique quantique pour pouvoir l'examiner ici, il nous semble cependant que celui-ci pourrait nous permettre de préciser encore le statut de l'interaction charnelle en le confrontant à certaines énigmes physiques, renouant ainsi avec le geste initié par Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception* d'un dialogue constant avec les sciences contemporaines.

La mise en avant de l'interaction comme fait premier, si elle est bien pressentie par Merleau-Ponty dans certains passages du *Visible et l'invisible* comme nous l'avons souligné, opère cependant une distorsion par rapport à la structure du raisonnement merleau-pontien, qui prend la forme du « comme si » : l'auteur prend en effet pour point de départ de sa réflexion le sujet, à partir duquel il pratique un élargissement conceptuel. Cette figure de l'extension caractérise ainsi le chapitre du *Visible et l'invisible* intitulé « L'entrelacs – le chiasme » : la conception de la réversibilité de la chair est d'abord étudiée entre les deux mains du même corps, avant que Merleau-Ponty ne pose la question : « Pourquoi la synergie n'existerait-elle pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun ? »¹. Le sentir n'est alors plus indexé à une conscience unique, mais devient la possession de la sensibilité elle-même. Merleau-Ponty part donc d'abord du corps solipsiste, avant d'ouvrir la généralité que celui-ci contient aux autres corps : le corps propre apparaît encore comme le fondement à partir duquel la sphère intercorporelle est pensée. Le

1 *VI*, p. 187

raisonnement de l'auteur se caractérise alors par une certaine ambiguïté, car on ne sait jamais s'il nous faut partir d'un corps individué, ou de la généralité anonyme, pour poser le problème de la chair. La réversibilité de la chair se heurte ainsi à une certaine résistance de la notion de corps propre, qui semble rester dans *Le visible et l'invisible* un concept fondamental.

La notion d'individuation possède chez le dernier Merleau-Ponty un statut problématique, en ce que l'auteur met tantôt en avant le corps propre pour étendre ensuite sa structure réversible selon un raisonnement généalogique, tantôt il donne la priorité à la généralité anonyme de la chair. Or il nous semble que cette hésitation théorique provient d'une carence inhérente à l'ontologie charnelle, qui ne s'interroge pas sur le processus d'individuation en lui-même, mais tente plutôt d'en atténuer la rigidité. Postuler une réversibilité généralisée du sensible ne signifie en effet pas nécessairement qu'il n'existe plus de sujet ni d'objet, mais seulement que les catégories de la métaphysique traditionnelle doivent être repensées. Il ne s'agit ni d'introduire un rapport de fondation entre le corps propre et autrui, ni de négliger tout à fait la question de l'individuation, pour concevoir un brouillage radical des frontières du soi, mais bien d'examiner la possibilité d'une individuation des chairs au sein de la structure chiasmatisée généralisée, et par là de réintroduire l'idée d'une certaine *individuation normative* des chairs.

§ 3. *Le style comme individuation normative des chairs*

Merleau-Ponty écrit à la fin d'un article intitulé « La découverte de la

subjectivité »¹ : « La subjectivité est une des pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse », refusant par là de réduire la subjectivité à une découverte philosophique née d'un acte de réflexion, dont nous pourrions maintenant nous dépendre ; par la réflexion, je mets en forme un certain type de rapport à soi, je ne le découvre pas. L'auteur moque ainsi la nostalgie de certains philosophes qui aspirent à revenir à l'Être parménidien, antérieur à toute division : s'il est possible de faire vaciller nos catégories métaphysiques, nous ne pouvons pas revenir à un stade pré-individuel, car la catégorie du sujet s'est immiscée dans toute notre pensée, en recueillant ainsi un certain type de subjectivité. En appelant de nos vœux l'abolition de la notion de subjectivité, nous sommes ainsi dépendants des cadres de la philosophie du sujet, qui nous pousse à formuler notre question en ces termes.

Tentons alors de nous interroger sur le sens de notre démarche : à quoi aspirons-nous, lorsque nous prenons pour objet d'étude la possibilité d'une individuation des chairs ? En nous saisissant de l'ontologie charnelle, il s'agit pour nous de repenser la notion d'individuation pour en proposer une réforme radicale, en gardant en mémoire l'avertissement formulé dans « La découverte de la subjectivité » : nous ne pourrions pas en revenir à une forme originelle de rapport à soi, car celle-ci se réfère à une réalité vide. Il n'existe autour de nous que des rapports construits à soi, des sujets engoncés dans les mailles de leur subjectivité, des choses étouffées dans les carcans métaphysiques, et pourtant l'idée d'un sujet en soi, d'une chose en soi, coule entre nos doigts, en ne traînant avec elle que ce que notre imaginaire a bien voulu y déposer. Comment s'extraire alors de ce cercle infernal,

¹ « La découverte de la subjectivité », in Merleau-Ponty (dir.), *Les philosophes célèbres*, Paris : Mazenod, 1956, p. 250-251, repris dans *Signes*, op. cit., p. 191-194.

d'un recueillement de l'expérience dans l'acte philosophique qui la distord en même temps ? Notre pensée est engluée dans le marécage des concepts pré-établis, des figures déjà constituées ; qu'y cherchons-nous alors, si ce n'est ce que nous y avons déjà inscrit ? L'attention portée à ce cercle philosophique ne doit pas paralyser notre pensée dans un doute ankylosant : en s'emparant du problème de l'individuation dans le cadre de l'ontologie charnelle, nous ne cherchons pas à décrire ce qui constituerait le rapport naturel à soi, mais nous nous attelons plutôt à faire valoir une catégorie plus fluide de la notion de sujet, qui permettrait à la fois de rendre compte de notre expérience mondaine, tout en aménageant un assouplissement du rapport à soi. Le travail de conceptualisation philosophique doit ainsi obéir selon nous à deux injonctions : la capacité à décrire une certaine expérience vécue, et l'ancrage de celle-ci dans une visée émancipatrice ; s'il existe une multiplicité de termes accessibles pour rendre compte de notre vécu, une *bonne philosophie* est celle qui inscrit la possibilité d'un renversement d'un certain rapport à soi et aux choses dans ses concepts mêmes. Concevoir une individuation charnelle doit alors permettre une réforme radicale de la catégorie de sujet, qui ne néglige cependant pas de penser celui-ci, en l'abandonnant béant dans la chair du monde : le sujet est, non comme une boîte close, mais comme ce dont les frontières peuvent toujours être défaites et remodelées, *avec effort*.

L'ontologie de la chair dans *Le visible et l'invisible* construit la figure d'un sujet insituable, perdu dans les mailles de la structure chiasmatisée généralisée. Il nous faut alors répondre à ce paradoxe, que nous nous percevons bien comme sujet, et les choses comme objet pour notre regard, tandis que la réversibilité charnelle semble suggérer un brouillage de ces frontières trop rigides. L'unicité individuelle et

son corrélat, l'entité de l'objet, nous apparaît-elle cependant vraiment comme le seul fait d'expérience ? Et l'adoption de l'échelle du sujet constitue-t-elle alors un choix pertinent pour notre étude ? L'effort qui nous guidera dans les pages qui suivent consistera alors à conserver la notion d'individuation comme problème pertinent pour notre recherche, tout en le suspendant à la question du choix de l'échelle. Si l'on interroge la notion d'individuation dans le cadre de l'ontologie charnelle, il nous faut en effet dissoudre la hiérarchie qui se tient entre le sujet et la chose, et par là intégrer celle-ci dans notre réflexion sur l'individuation. Partir comme nous l'avons proposé des interactions entre les êtres nous expose alors au risque de retomber dans une conception atomistique de la matière, qui conçoit celle-ci à travers les dynamiques dans le vide des éléments discrets et localisés, régis par les lois naturelles. Les changements d'états y sont alors expliqués à travers les agencements spatiaux des atomes : toute transformation physico-chimique découle d'un réarrangement de ceux-ci.

Que signifie alors, si l'on rejette l'interprétation atomistique des chairs, changer d'échelle dans la structure charnelle, et comment rendre compte de la possibilité des interactions entre les chairs ? L'ontologie charnelle déploie une conception de la matière qui s'articule comme nous l'avons déjà étudié autour du souvenir de l'intentionnalité opérante, et donc d'une remise en cause du couple intentionnel classique conscience – objet. La *Phénoménologie de la perception* avait déjà opéré ce bouleversement de la notion d'intentionnalité en fondant l'unité du sujet non sur la synthèse active de la conscience mais sur l'unité pré-réflexive du schéma corporel. Or il nous semble que *Le visible et l'invisible* maintient cette thèse de l'unité pré-réflexive du corps, alors même qu'elle adopte au même moment la réversibilité

généralisée de la chair, entraînant alors une tension entre les deux pensées : si la chair est structurée par la figure du chiasme, l'unité pré-réflexive du corps ne vient-elle pas endiguer l'extension de la chair hors des limites de mon corps ? Merleau-Ponty fait ainsi tenir ensemble dans le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » « l'unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps » et le « Sentant en général devant un Sensible en général »¹, en posant cette question paradoxale « Or, cette généralité qui fait l'unité de mon corps, pourquoi ne l'ouvrirait-elle pas aux autres corps ? »². L'auteur semble ainsi vouloir rendre compte de l'unité du sujet en utilisant des outils conceptuels qui entrent en contradiction avec l'ontologie de la chair, réintroduisant une frontière pré-constituée là où la chair posait le mélange et la fusion. Il nous semble alors que l'individuation charnelle ne peut plus être pensée avec les concepts utilisés dans le cadre de la phénoménologie du sujet, car ils figent en quelque sorte les frontières du soi, en indexant la notion d'unité à celle du corps propre. La refonte de la notion d'individualité doit passer par une rupture de son ancrage dans le sujet : l'originalité de la chair réside en effet dans cette possibilité d'envisager d'autres échelles pour l'individu que celle du sujet.

Le visible et l'invisible s'intéresse lui aussi à d'autres types d'individualités que celles que l'on considère d'habitude : le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » dont nous suivons ici le raisonnement s'organise selon un processus d'agrandissement des échelles puisqu'il fait référence aux « petites subjectivités »³ pour aller jusqu'au

1 *VI*, p. 186-187 : « On ne sortira d'embarras qu'en renonçant à la bifurcation de la « conscience de » et de l'objet, en admettant qu'il rassemble en faisceau les « consciences » adhérentes à ses mains, à ses yeux, par une opération qui est, relativement à elles, latérale, transversale, que « ma conscience » n'est pas l'unité synthétique, incréée, centrifuge, d'une multitude de « consciences de » comme elles centrifuges, qu'elle est soutenue, sous-tendue, par l'unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps ».

2 *VI*, p. 187

3 *VI*, p. 186

« grand animal dont nos corps soient les organes »¹, dont il nie cependant l'existence. La question posée par Merleau-Ponty réside alors dans la possibilité de cet emboîtement d'échelle : il utilise l'expression de « petites subjectivités » pour désigner chaque sens de notre corps séparément, en s'interrogeant alors sur comment « ces visions, ces touchers, ces petites subjectivités, ces « consciences de ... », puissent s'assembler comme des fleurs dans un bouquet, quand chacune étant « conscience de », étant Pour Soi, réduit les autres en objets »². L'auteur récuse la compréhension de l'unité corporelle à travers les cadres de la philosophie sartrienne, celle-ci rendant inintelligible la constitution d'une unité si chaque partie du tout transforme les autres en objet pour une conscience. L'unité du sujet ne doit donc pas être comprise comme assemblage de « consciences de... », mais par l'unité pré-réflexive du corps, qui sous-tend l'ensemble des sens vers une même direction.

Si l'on s'intéresse ensuite à une autre échelle, celle qui inclurait notre corps dans un espace plus grand, Merleau-Ponty refuse alors de concevoir une autre forme d'unité pré-réflexive, à l'échelle du monde : il réfute l'analogie entre les organes dans notre corps, et notre corps dans le monde, en préférant à la relation d'inclusion le terme de « synergie ». Quel déplacement est alors opéré, si l'on remplace l'unité pré-réflexive par la notion de synergie ? La « synergie » désigne en physiologie l'action coordonnée de plusieurs organes pour l'accomplissement d'une fonction, sans donc que l'unité ne soit prédéfinie. Or comment articuler alors la notion de synergie à l'idée introduite dans la phrase qui suit qu'il faut cesser « de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même « conscience », et qu'au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et

1 *VI*, p. 187

2 *Idem*

du senti au sentant »¹, c'est-à-dire remplacer la dichotomie En Soi – Pour Soi sartrienne par cette figure du recouvrement ? Il nous semble que Merleau-Ponty juxtapose ici trois conceptions concernant le processus de composition des chairs : la notion d'« unité pré-réflexive » du corps, la notion de « synergie » entre les différents organismes et la notion de « recouvrement » au sein du sensible, sans concevoir une articulation rigoureuse entre ces trois notions incompatibles. Comment en effet justifier que le corps, chair parmi les chairs, serait le seul pourvu d'une unité pré-réflexive, qui le distinguerait ainsi du mouvement des autres chairs ? Et comment comprendre le lien qui se tient entre la synergie sensorielle et le recouvrement des chairs ?

Merleau-Ponty, en s'emparant des outils conceptuels de la *Phénoménologie de la perception* pour penser l'individuation des chairs dans le sujet, révèle une faille au sein de l'ontologie charnelle, dans la difficulté à concevoir l'individuation parmi la structure chiasmatisée. Or s'il nous semble que la notion d'« unité pré-réflexive » fige dans l'ontologie de la chair certaines unités pré-construites, la notion de « synergie » permet en revanche de mieux concevoir quel type d'individuation pourrait advenir dans le dynamisme des chairs : l'unité de l'individu n'est pas prédéterminée par un schéma corporel, mais elle se déploie à travers certains mouvements synergiques. L'individuation ne renvoie alors plus au seul corps humain, mais elle désigne un processus qui peut s'appliquer aussi bien aux micro-organismes qu'à des individus supra-humains. Différentes échelles individuées peuvent ainsi co-exister, l'interaction entre les chairs produisant des « être[s] intercorporel[s] »² : la rencontre entre les chairs peut tantôt renforcer leur opposition, tantôt les rassembler

1 VI, p. 187

2 VI, p. 188

en une figure plus grande, sans supprimer la diversité interne qui les anime.

La figure chiasmatisque vient alors poser la question du fonctionnement inhérent au processus d'individuation : si les chairs renvoient à ces intentionnalités perceptuelles où le sujet n'est pas distinct du mouvement même de l'intentionnalité, et donc où chaque chair s'identifie à un certain point de vue, comment constituer des individus producteurs d'unité parmi la multiplicité des points de vue charnels ? Merleau-Ponty développe cette idée surprenante dans une note du 1er novembre 1959, que le monde « fait son unité à travers des impossibilités telles que celle de *mon* monde et du monde d'autrui »¹ : l'unité charnelle du monde ne serait donc pas constituée de chairs compossibles, c'est-à-dire selon la terminologie leibnizienne de chairs dont l'existence dépend de la compatibilité avec l'existence d'autres chairs, mais bien de chairs impossibles, dont l'articulation entre les points de vue serait donc inconciliable. Or si le monde est défini par Merleau-Ponty par la co-existence de nos impossibles, qui conférerait à celui-ci son épaisseur, le problème de l'individuation nous semble alors reconduit : les chairs qui décrivent un certain point de vue intentionnel co-existent, sans que les processus d'individuation ne soient interrogés. L'auteur écrit ainsi : « le chiasma au lieu du Pour Autrui : cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi-autrui, mais co-fonctionnement. Nous fonctionnons comme un corps unique »². Comment distinguer dans cette unité du monde des individus distincts ? Si tout est « co-fonctionnement », il ne peut exister des ruptures entre les chairs, et le caractère impossible du monde nous ramène finalement à l'ontologie de l'Être charnel. Il faut alors conserver l'idée d'un co-fonctionnement des chairs, et l'articuler en même temps à l'idée d'une multiplicité

1 VI, « *Le chiasma* », « Note du 1er novembre 1959 », p. 268.

2 *Idem*

d'interactions entre des chairs individuées : toutes les chairs ne co-fonctionnent pas, certains se cognent et s'opposent l'une à l'autre, d'autres co-agissent.

En tentant de définir l'individuation dans l'ontologie dans chairs, nous avons mis à jour cette *co-existence d'échelles* entre des micro-individus qui ne découlent pas d'une unité déjà constituée, mais qui se forment au sein de la dynamique des chairs, et qui peuvent lier aussi bien mes doigts entre eux, que ma main à la surface plane de la table, pour créer un individu : les chairs chosiques et les chairs humaines peuvent se nouer pour forger un individu plus grand. Cette co-existence d'échelles n'est donc pas être intégrée comme chez Simondon à l'idée d'une genèse¹ : une micro-individuation ne doit pas forcément évoluer vers une individuation plus grande, mais elle peut aussi se rompre au moment même de sa formation, ou persister seule. Cette pensée d'une co-existence des échelles possède ceci de fascinant qu'elle désindexe la notion d'unité de celle de conscience ou d'organisme pré-formé : un micro-individu peut se constituer entre deux mains étrangères, qui acquièrent pour un moment une unité nouvelle. Notre tentative de définir l'individuation, en rompant le lien nécessaire entre unité et schéma pré-formé, se heurte alors à un problème nouveau : qu'est-ce qui explique que, lors de l'interaction, certaines chairs se nouent entre elles tandis que d'autres butent l'une contre l'une sans se lier ? Quel est le moteur du « co-fonctionnement » entre certaines chairs ?

Il nous faut alors partir à nouveau de ce moment de l'interaction, pour rendre compte à la fois de cette constitution de certains individus lors du moment de la rencontre, mais aussi de la survivance de certains individus dans le temps, alors que

¹ Il faut néanmoins remarquer que Simondon conçoit bien une co-existence de différentes strates – préindividuelle, individuelle et transindividuelle – au sein d'un sujet, tout en pensant l'évolution vers la dernière strate.

d'autres se scindent peu après s'être formés. Comment expliquer que l'on observe une certaine constance chez certains individus – organismes qui perdurent dans le temps – et une très grande instabilité chez d'autres individus ? Dois-je rendre compte du fait que je perçois mon voisin selon une certaine permanence par des processus d'habitudes visuelles, ou bien cette observation découle-t-elle du fait que son individualité possède une structure plus solide que celle d'autres individus, plus instable ? Examinons dans un premier temps à nouveau la notion d'*intentionnalité*, qui désigne le mouvement des chairs, pour répondre à cette question difficile.

Nous avons déjà évoqué la distorsion que Merleau-Ponty avait fait subir à la conception husserlienne de l'intentionnalité dans *Le visible et l'invisible*, en accomplissant un grandissement de la notion d'intentionnalité opérante au détriment de la notion d'intentionnalité d'acte. Nous nous sommes alors à notre tour emparé de cette notion pour formuler certaines critiques, afin d'abolir toute hiérarchie entre les chairs chosiques ou humaines : le couple conscience – objet, dont Merleau-Ponty conservait certaines oppositions structurelles, ne doit maintenant plus régir les chairs. Le passage de l'ontologie de la Chair à l'ontologie des chairs nous projette alors dans un modèle anti-mentaliste : il n'existe pas de distinction entre la chair et le mouvement intentionnel qui l'anime, tout est intentionnalité charnelle, et donc projection vers ; je me confonds avec la visée perceptuelle, je ne suis que cette visée qui projette un certain point de vue perceptuel devant elle. En effet, si les chairs sont définies par l'intentionnalité opérante, alors il n'est pas possible de tracer une ligne de démarcation entre l'élément charnel et sa structure intentionnelle, entre une conscience qui serait pourvue d'intentionnalité, et un corps qui la recueillerait : la chair intentionnelle ne renvoie pas à une intériorité qui déploierait en son sein un

certain point de vue sur les choses, mais à ce mouvement projectif qui prend place dans l'espace des chairs. La position que nous adoptons ici est donc résolument anti-réaliste : il n'existe pas d'objets réels que je perçois dans un second temps, mais le terme de réalité lui-même désigne ces mouvements intentionnels qui se heurtent les uns aux autres. Rien n'existe, sinon ces projections perceptuelles, qu'elles soient chairs que l'on attribue classiquement aux choses ou bien chairs que l'on attribue classiquement aux sujets : les chairs décrivent ces visées intentionnelles qui se portent à la rencontre d'autres chairs. L'adoption de cette définition de la chair comme mouvement intentionnel soulève cependant une question importante, en ce qu'elle risque de conduire à une conception de l'individualité toujours friable : si la chair est cette visée intentionnelle, comment l'articuler à d'autres visées intentionnelles sans que celles-ci n'entrent aussitôt en contradiction ? La difficulté est alors double : si le mouvement intentionnel correspond à un certain point de vue perceptuel, comment accorder ces points de vue en une unité sans les réduire au même ? Et comment penser une certaine pérennité de l'individuation, si les chairs ne s'accomplissent qu'à travers une succession de mouvements ponctuels et isolables ? L'intentionnalité charnelle que nous examinons ici doit alors dépasser ces deux écueils pour proposer une théorie effective de l'individuation.

Tentons tout d'abord de saisir plus précisément ce qui est en jeu dans l'interaction charnelle, pour mieux comprendre son rôle dans le processus d'individuation. La chair est ce déploiement d'un certain point de vue perceptuel, intentionnalité infra-rationnelle qui identifie la sensibilité à un certain régime de l'affectivité¹ : en percevant je n'opère pas selon des catégories logiques, mais je me

¹ Merleau-Ponty écrit ainsi dans *Le visible et l'invisible* p. 309 que « la chair du monde, (« le quale ») est indivision de cet Être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi, indivision

déploie dans une projection affective. A quoi correspond alors ce point de vue affectif ? Merleau-Ponty pense le point de vue perceptuel déployé par les chairs comme un point de vue expressif sur l'Être charnel. Si l'on considère les interactions entre les chairs indépendamment de leur inclusion dans un Être supérieur, alors celles-ci doivent se caractériser par la projection d'une perspective sur les autres chairs. La référence à Leibniz¹, auquel une note entière est consacrée, apparaît ici clairement : « le rapport d'*In der Welt Sein* va tenir la place qu'occupe chez Leibniz le rapport d'expression réciproque des perspectives prises sur le monde »². Leibniz conçoit en effet les monades comme des substances qui contiennent une diversité dans l'unité de leur être, et donc comme des substances perceptives : chaque monade constitue un point de vue sur l'univers, qui correspond à l'ensemble de ce qui se passe en lui, déployé sous la double modalité de l'obscurité et de la clarté. La parenté entre Leibniz et Merleau-Ponty se révèle alors sur ce point : chaque chair est un géométral de l'Être, et l'Être lui-même est défini comme entre-expression. Le chiasme apparaît comme « vérité de l'harmonie préétablie – Beaucoup plus exacte qu'elle : car elle est entre faits locaux-individués, et le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d'avance unifiés en voie de différenciation »³.

Le point de vue perceptuel des chairs dans *Le visible et l'invisible* ne se comprend cependant qu'à l'aune de leur intégration dans l'Être charnel : pour que les chairs expriment l'Être, il faut considérer « l'unité préalable moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples »⁴.

plaisir-réalité ».

1 Sur le « Leibnizianisme » de Merleau-Ponty, consulter l'ouvrage de Barbaras *De l'être aux phénomènes*, *op. cit.*, p. 263 et sq.

2 VI, « Leibniz », « Note de Décembre 1959 », p. 276.

3 VI, « Voyant-visible », « Note de Novembre 1960 », p. 315

4 *Idem*

Qu'expriment alors les chairs si elles ne sont pas ancrées dans un Être qui fonde en lui l'unité des points de vue, et comment se constitue l'unité entre les chairs, si elle n'est pas sous-tendue par la notion d'Être charnel ? L'ontologie des chairs amputée de l'Être charnel impose alors d'opérer un déplacement de la notion d'unité de l'Être vers les chairs elles-mêmes : chaque chair se déploie comme point de vue sur les autres chairs qu'elle rencontre, à travers une unité qui ne préexiste pas aux rencontres perceptuelles. Le mouvement intentionnel des chairs n'exprime alors pas la totalité de l'univers, mais il est structuré par les rencontres que chaque chair fait des autres chairs. L'intentionnalité charnelle ne contient alors plus cette dimension économique d'une tension en attente d'une résolution¹, mais elle est ce mouvement qui se perpétue toujours lui-même, cette visée expressive qui ne peut jamais être remplie parce qu'elle est sans cesse reconduite. L'unité entre les chairs doit alors être pensée au sein de ces mouvements intentionnels : l'interaction entre les chairs peut donner lieu à un co-fonctionnement entre celles-ci, si leur visée intentionnelle possèdent une direction similaire. Ainsi, si mon voisin et moi sommes guidés par un mouvement perceptuel commun, lorsque nous sommes par exemple tous deux portés d'un même élan lors d'une course de fond, côte à côte, alors nous pouvons former un individu. L'individuation apparaît dans ce cas comme éphémère : elle n'a lieu qu'un instant, avant que nous ne retombions l'un à son point de côté, l'autre à sa concentration. L'individuation peut également advenir entre ma main et la bûche sur laquelle elle est appuyée : les deux chairs partagent cette co-appréhension de la pression exercée. A

1 Pour une définition de l'intentionnalité, et en particulier de sa dimension économique, consulter le premier chapitre intitulé « Perception et intentionnalité » in Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris : Ed. du Cerf, collection « Passages », 2009. Il y souligne l'importance du couple tension-résolution dans le concept d'intentionnalité tel qu'il est déployé par Husserl.

ces individus éphémères s'opposent alors des individus plus stables, qui perdurent dans le temps : l'agrégation entre les chairs se maintient alors dans la diversité perceptuelle. L'intentionnalité charnelle ne renvoie ainsi pas à un acte intentionnel ponctuel qui s'achève en s'accomplissant, mais les visées intentionnelles en fonctionnement se fondent les unes dans les autres, elles se mêlent à travers les différences qui les distinguent.

L'individuation de certaines chairs présente donc une forme d'unité qui apparaît comme stable, par-delà la multiplicité des interactions qui se produisent en son sein. Il nous semble que la notion de *style* que Merleau-Ponty utilise à plusieurs reprises dans *Le visible et l'invisible*, mais qu'il présente dès l'article intitulé « Le langage indirect et les voix du silence »¹, pourrait permettre de penser la structure des chairs individuées, en rendant compte du processus qui lie les actes intentionnels entre eux. Merleau-Ponty définit ainsi la chair comme « une sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle »² : la chair stylise c'est-à-dire qu'elle se projette selon une certaine direction dans le monde. La notion de style apparaît d'emblée comme anti-internaliste : il ne s'agit pas de penser une intériorité de l'individu, mais d'examiner la manière originale dont l'être individué se projette vers le dehors, et donc le rapport intentionnel qui noue les différentes chairs qui le composent entre elles. Le style décrit ainsi une *certaine configuration affectivo-perceptive* qui caractérise chaque individu et le distingue des autres individus. Revenons alors sur le sens que prend la notion de style dans l'œuvre de Merleau-Ponty.

Elle est d'abord utilisée de manière isolée dans *La phénoménologie de la*

1 « Le langage indirect et les voix du silence » in *Signes, op. cit.*, p. 63-65.

2 *VI*, p. 184

perception pour particulariser un certain agencement individuel¹ puis développée selon une acception esthétique pour décrire l'oeuvre de Cézanne dans le manuscrit *La Prose du monde*² écrit de 1951 à 1952 et enfin dans l'article « Le langage indirect et les voix du silence » qui en constitue la rédaction et qui est paru dans *Les temps modernes* en 1952, sans perdre sa signification ontologique, qui découle de sa relation à la sphère perceptuelle. Merleau-Ponty explique en effet que le peintre reprend les éléments qu'il perçoit pour les réagencer à sa manière : « le style est chez chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice universel de la « déformation cohérente » par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément »³. Le style constitue donc un moteur de réorganisation du monde perceptuel pour lui donner un sens plus ferme. Merleau-Ponty place alors le processus de stylisation opéré par la peinture dans une certaine continuité avec l'activité perceptuelle, qui contient déjà en germe ce processus :

Malraux le dit dans ses meilleurs passages : la perception stylise. Une femme qui passe n'est pas d'abord pour moi un contour corporel, un mannequin colorié, un spectacle, c'est « une expression individuelle, sentimentale, sexuelle », c'est une certaine manière d'être chair donnée tout entière dans la démarche ou même dans le seul choc du talon sur le sol, comme la tension de l'arc est présente à chaque fibre du bois, - une variation très remarquable de la norme du marcher, du regarder, du toucher, du parler que je possède par devers moi parce que je suis corps.⁴

1 *PP*, p. 519 : « Je suis une structure historique et psychologique. J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style ». La notion de *style* employée ainsi met en valeur les structures dont je dépends, que sont les diverses déterminations sociales et corporelles.

2 *La prose du monde*, Paris : Gallimard, 1969.

3 « Le langage indirect et les voix du silence », *Signes*, op. cit., p. 68. Il est intéressant de noter que Merleau-Ponty reprend exactement la même expression dans une note de travail de Novembre 1960 intitulée « Voyant-visible » in *VI*, p. 314 « Le voyant-visble (pour moi, pour les autres) est d'ailleurs non pas un quelque chose psychique ni un comportement de vision, mais une perspective, ou mieux: le monde même avec une certaine déformation cohérente ».

4 *Ibid.*, p. 87

Dans l'activité perceptuelle, j'interagis avec les choses qui m'entourent en les façonnant selon la forme que prend ma visée intentionnelle, qui est elle-même modelée par certaines habitudes perceptuelles. La notion de style permet alors ici de décrire le perspectivisme inhérent à toute activité perceptuelle, qui caractérise donc la manière que j'ai de me projeter vers les choses autour de moi.

La projection stylistique à l'œuvre dans l'activité perceptuelle possède une fonction unificatrice : c'est elle qui fait émerger des objets dans les intrications charnelles, et qui délimite ainsi certaines entités parmi les mouvements des chairs. Notre position est bien anti-réaliste en ce que nous ne postulons pas l'existence de choses indépendantes de notre projection perceptuelle, mais nous pensons que les choses prennent forme dans l'interaction charnelle : l'interaction entre les chairs vient déformer les deux projections intentionnelles qui se rencontrent, et en modifier la structure. Les chairs individuées ne renvoient donc pas à des entités spatiales, mais à une certaine configuration intentionnelle, qui s'altère au contact d'une autre chair. L'unité de style qui caractérise chaque chair individuée se situe donc en tension avec la multiplicité des actes de perception : ceux-ci sont liés par un agencement stylistique particulier, qui se distord sans cesse à une petite échelle, mais dont la rupture est difficile à effectuer à l'échelle des êtres individués. Le style décrit ainsi pour les chairs structurées en une entité un agencement instable dans le détail, mais pérenne dans sa globalité : il n'est pas en jeu tout entier à chaque interaction, mais il se déplace dans certains de ses agencements. Il possède alors un rôle fondamental dans le processus d'individuation : le style agence les chairs en une unité projective, et se rigidifie lorsque les interactions prennent une forme semblable.

Il nous semble alors que si Merleau-Ponty envisage bien cette conception de

la chair comme style, il ne fait pas droit à la complexité de sa constitution : nous ne dirons pas avec lui que « ces deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié sur lequel je table, définissent une vision en général et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire »¹, mais nous dirons que ces deux faces définissent un style qui n'est jamais achevé. Merleau-Ponty, qui s'était pourtant efforcé dans *La prose du monde* de rendre compte des déplacements stylistiques à l'œuvre dans le champ esthétique, n'applique pas dans *Le visible et l'invisible* avec précision son raisonnement à la sphère charnelle. Cependant, en se référant à nouveau à la notion de style à propos de la chair, l'auteur nous permet de repenser tout à fait celui-ci dans le cadre de l'ontologie charnelle : le style vient décrire une forme d'*habitus* bourdieusien qui ne désigne cependant ni une intériorisation psychique, ni un processus de sédimentation corporelle, mais bien une projection intentionnelle qui se heurte à d'autres projections intentionnelles. Il possède alors un rôle fondamental dans le processus d'individuation : le style agence les chairs en une unité projective, et se rigidifie lorsque les interactions prennent une forme semblable. Lorsque Merleau-Ponty affirme que « voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit »², il renverse ainsi l'interprétation réaliste de la perception selon laquelle on ne voit que des objets qui existent, pour considérer le voir comme soutenu par une intentionnalité charnelle : je vois plus que je ne vois, parce que ma vision prend une certaine direction, qui correspond à l'unité de mon style. Celui-ci, s'il peut être déplacé par la rencontre avec d'autres chairs, est reconduit le plus souvent selon une même trajectoire projective : le style se *rigidifie*, et constitue ainsi certaines habitudes perceptuelles, qui s'articulent chaque fois de la même manière.

1 VI, p. 189-190

2 VI, « *Visible-Invisible* », « Note de Mai 1960 », p. 300.

L'interaction entre deux chairs ne produit pas le même effet si une chair se heurte à une intentionnalité rigidifiée dans certains actes perceptuels, et donc plus dure à déformer, ou à une intentionnalité qui n'a pas encore été solidifiée vis-à-vis de tel type d'interaction, et donc plus facilement malléable. Le style fonctionne donc comme un *agent de rigidification des individualités*, qui fige certaines configurations perceptuelles.

En mettant en valeur le processus d'individuation charnelle, nous avons alors souligné l'importance du moment de l'interaction, qui vient redéployer les styles perceptuels des chairs, tantôt en déstabilisant certaines trajectoires intentionnelles, tantôt en les rigidifiant. L'individuation des chairs ne correspond donc pas à un processus d'information d'une matière, mais à un certain assemblage de chairs selon une même visée intentionnelle, constituant ainsi une multiplicité dans l'unité¹. Cette attention à l'interaction comme moteur de l'individuation pose cependant certaines difficultés : si chaque chair individuée rencontre une chair individuée à travers le prisme de son projection intentionnelle, s'agit-il d'une rencontre véritable ? Le risque n'existe-t-il pas que l'interaction se fasse dans la solitude de l'être, et que l'on ne voie plus que son propre style projectif ? Il nous semble alors que la notion

1 Ce passage du *Loup des steppes* de Herman Hesse, Paris : E ditions Le livre de poche, 2008, p. 168-170 possède d'étranges résonances avec l'idée d'une multiplicité dans l'unité : « « Vous connaissez la conception erronée et susceptible d'engendrer bien des malheurs, qui veut que l'homme soit une unité durable. Vous savez également que l'homme consiste en une multitude d'âmes, de moi nombreux. On considère comme fou celui qui divise en morceaux l'unité apparente de la personne, et la science appelle cela du nom de schizophrénie. La science a raison en ce sens qu'une multitude sans organisation, sans ordre et sans groupement est impossible à dominer. Par contre, elle a tort de croire que les nombreux sous-moi ne peuvent être organisés qu'une fois pour toutes, pour la vie entière. [...] De même que le poète crée un drame avec une poignée de figures, nous créons des groupes, des jeux, des intrigues, des situations nouvelles, avec les figures de notre moi morcelé. [...] Ceci est l'art de la vie [...] Désormais, vous pouvez vous-même former et ranimer à votre aise le jeu de votre vie, l'enrichir et le compliquer ; les données sont entre vos mains. De même que la folie, dans un sens élevé, est le commencement de toute sagesse, la schizophrénie est, elle, le commencement de tout art, de toute imagination ».

d'hallucination, que nous allons étudier dans le prochain chapitre, constitue un cas limite d'interaction avortée, ou reniée, qui pourrait nous permettre de préciser le statut de celle-ci : qu'est-ce qui caractérise une interaction réelle entre deux chairs, qui ne nous enferme pas dans la poursuite infini de notre propre style ?

2. L'énigme de l'hallucination

Un paradoxe perceptuel à comprendre, et que Leibniz formule très bien, réside dans le fait que « chacune des vues sur le monde est un monde à part, que pourtant « ce qui est particulier à l'un soit public à tous » »¹ : comment rendre compte de cette articulation entre monde perceptuel privé et monde public ? La question se pose avec plus d'acuité encore si l'on adopte un modèle anti-réaliste : si rien n'existe que des intentionnalités projectives, comment attester du fait qu'il se produit bien dans l'activité perceptuelle une interaction entre deux chairs, et non un rêve ? Le clivage, selon Merleau-Ponty, « n'est pas pour l'essentiel *pour Soi pour Autrui*, (sujet-ob-jet) il est plus exactement celui de quelqu'un qui va au monde et qui, de l'extérieur, paraît rester dans son « rêve »² : toute la difficulté réside pour lui dans l'articulation entre le monde qui nous précède et la manière dont nous nous y rapportons. Or si l'on se défait comme nous avons proposé de le faire de l'ontologie de l'Être charnel pour penser une ontologie des chairs, la notion même de monde devient problématique, et la distinction entre rêve et perception plus fine encore. En examinant la notion d'hallucination, nous interrogerons alors cette frontière entre *l'intersubjectivité perceptuelle* et le solipsisme perceptuel afin de savoir « comment nous pouvons avoir l'illusion de voir ce que nous ne voyons pas, comment les haillons du rêve peuvent, devant le rêveur, valoir pour le tissu serré du monde vrai, comment l'inconscience de

1 VI, « Leibniz », « Note de Décembre 1959 », p. 276. Merleau-Ponty cite ici une formule tirée du *Discours de Métaphysique*, 9, de Leibniz.

2 VI, « Le chiasma », « Note du 1er novembre 1959 », p. 268

n'avoir pas observé peut, dans l'homme fasciné, tenir lieu de la conscience d'avoir observé »¹, et, par là, *définir les conditions d'une interaction véritable*.

§ 1. *La place de la notion d'hallucination dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*

Le recours par l'hallucination fonctionne ici pour nous comme un cas limite, où l'interaction ne se produirait plus. Tentons alors d'étudier comment Merleau-Ponty, qui s'est beaucoup intéressé à ce problème, théorise ce phénomène, afin d'en évaluer les résultats à l'aune de notre propre ontologie charnelle. Le phénomène de l'hallucination apparaît de manière privilégiée dans la *Phénoménologie de la perception* à la fin du troisième chapitre intitulé « La chose et le monde naturel », qui se situe lui-même dans la deuxième partie portant sur « Le monde vécu ». La réflexion que Merleau-Ponty propose sur l'hallucination s'inscrit donc dans un développement plus large sur la perception, qui cherche à faire se croiser théorie du corps et théorie de la perception. L'hallucination semble alors être analysée moins pour elle-même qu'en tant qu'elle « confirme ce que l'on vient de dire sur la chose et sur le monde »². Merleau-Ponty, dans le sommaire très détaillé qu'il constitue à la fin de l'ouvrage, caractérise le passage sur l'hallucination comme une « contre-épreuve par l'analyse de l'hallucination », c'est-à-dire comme un dispositif qui vise à vérifier les conclusions d'une première épreuve. Le statut de l'hallucination dans l'économie de l'ouvrage oriente d'emblée notre regard, et nous enjoint à interroger le phénomène hallucinatoire par rapport à la perception de la chose naturelle, telle qu'elle a été spécifiée dans les chapitres précédents. Il s'agit alors de se demander si, lorsque nous

1 *VI*, p. 20

2 *PP*, p. 391

hallucinations, nous percevons des objets qui n'existent pas, comme le propose Ey dans le *Traité des hallucinations* en définissant celle-ci comme une « perception sans objet externe à percevoir »¹, ou bien si l'hallucination n'est pas à proprement parler du même ordre que la perception. C'est ainsi en passant par l'étude d'un phénomène qui provoque une distorsion de la perception classique que Merleau-Ponty pourra à terme produire une analyse plus précise de la manière dont nous percevons les choses naturelles ; ce que Merleau-Ponty cherche à retracer est bien ce mouvement qui nous lie aux choses, au-delà de toute construction abstraite. Le phénomène hallucinatoire est ainsi décrit minutieusement à travers de nombreux exemples empruntés entre autres aux psychiatres Zucker, Specht, Minkowski, Schröder et Jaspers, qui sont tous des contemporains de Merleau-Ponty, ainsi qu'à l'auto-observation que fait Sartre de son absorption de mescaline, qualifiée ici « d'inédite »². Ces exemples mettent en valeur l'intérêt de Merleau-Ponty pour la précision de l'observation clinique, et soulignent l'importance de l'argumentation portant sur l'hallucination, qui intervient en conclusion du chapitre trois et apparaît comme très documentée.

Il nous faut donc reprendre le fil de la réflexion déployée par Merleau-Ponty dans le chapitre intitulé « La chose et le monde naturel », pour en cerner l'originalité. En partant du fait que « mon expérience débouche dans les choses et se transcende par elles »³, Merleau-Ponty tente de comprendre « comment il y a de l'objectif »⁴, c'est-à-dire de quelle manière les choses accèdent pour nous à une certaine stabilité. Pour cela, il renvoie dos à dos l'empirisme et l'intellectualisme qui rompent les liens

1 EY Henri, *Traité des Hallucinations*, Editions Masson, 1973, p. 46

2 *PP*, p. 398

3 *PP*, p. 357

4 *PP*, p. 353

qui nous attachent au monde, et ne produisent qu'un compte-rendu desséché de notre expérience perceptuelle, en en offrant des articulations désincarnées. Il y a pour Merleau-Ponty une « unité pré-objective de la chose [qui] est le corrélatif de l'unité pré-objective du corps »¹, et la chose ne peut donc être saisie qu'en tant qu'elle s'allie à mon corps dans l'opération de la perception. Il écrit ainsi :

La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité.²

La chose se déroule donc devant nos yeux parce que nous tournons autour d'elle, parce que notre corps la saisit dans un mouvement temporel qui n'est jamais tout à fait satisfait ; elle ne saurait être ce donné empirique pleinement constitué, ou bien la construction abstraite qu'en propose l'intellectualisme.

Face à cet entremêlement du corps et de la chose qui vient faire naître la perception, c'est une secousse tout à fait contraire que semble instaurer l'hallucination. Celle-ci, nous dit Merleau-Ponty, « désintègre le réel sous nos yeux, elle lui substitue une quasi réalité, des deux façons le phénomène hallucinatoire nous ramène aux fondements prélogiques de notre connaissance »³. Si l'hallucination opère cette destruction du lien primordial qui nous attache aux choses, en quoi rejoue-t-elle les contradictions formulées dans le chapitre « La chose et le monde naturel » ? Et pourquoi, si elle vient renverser l'immersion de notre corps dans le monde, possède-t-elle elle aussi un caractère prélogique ? Il nous faut rappeler la structure de l'argumentation pour mieux comprendre la manière dont elle réintroduit le double

1 *PP*, p. 370

2 *PP*, p. 376

3 *PP*, p. 391

refus de l'intellectualisme et de l'empirisme. Merleau-Ponty débute sa réflexion sur l'hallucination en soulignant que « Le fait capital est que les malades distinguent la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions. »¹. A partir de ce constat, Merleau-Ponty récuse la pertinence de l'interprétation classique de l'hallucination, qui l'assimile à un jugement erroné. Il s'appuie sur les observations cliniques de psychiatres qui ont pratiqué des expériences sur les patients, afin de mettre en exergue le caractère factice des phénomènes hallucinatoires. Ainsi, il relate le cas cité par Zucker dans l'article *Experimentelles über Sinnestäuschungen*² d'un patient qui, dans un état de délire alcoolique, alors qu'il voit la main du médecin comme un cochon d'Inde, s'aperçoit tout de suite du caractère factice de l'expérience lorsque l'on place dans la main du médecin un vrai cochon d'Inde. Merleau-Ponty remarque alors que « si les malades disent si souvent qu'on leur parle par téléphone ou par la radio, c'est justement pour exprimer que le monde morbide est factice, et qu'il lui manque quelque chose pour être une « réalité ». »³. Il apparaît ainsi que le patient distingue les perceptions des hallucinations en ce que ces dernières ne contiennent pas la densité des choses du monde naturel, sans pour autant que le patient ne les rejette comme de simples erreurs. C'est sur cette mince ligne que se déploie l'hallucination, entre croyance et irréalité, et c'est ce qui en fait un phénomène à la fois si étrange, et imperméable à nos catégories habituelles. L'hallucination déroule un monde de chimères peuplé de voix et de mots, auquel le patient ne cesse jamais de croire. Merleau-Ponty pose alors la question suivante, qui prépare sa propre analyse du phénomène hallucinatoire : « Pourquoi l'empirisme et l'intellectualisme échouent-ils à

1 *PP*, p. 391

2 ZUCKER Konrad, « Experimentelles über Sinnestäuschungen », *Arch Psychiat.* 83, 1928, pp. 706-764

3 *PP*, p. 391

comprendre l'hallucination et par quelle autre méthode aurons-nous des chances d'y aboutir ? »¹.

L'empirisme et l'intellectualisme, qui correspondent pour Merleau-Ponty aux au behaviorisme et à l'idéalisme français dont un penseur contemporain tel que Brunshvicg est l'héritier, échouent à comprendre le processus de l'hallucination. Leur échec découle de l'adoption d'un même fondement théorique que Merleau-Ponty résume ainsi :

il y a [...] ceci de commun que les deux doctrines supposent la priorité de la pensée objective, ne disposent que d'un seul mode d'être, l'être objectif, et cherchent à y introduire de force le phénomène hallucinatoire. [...] Pour l'empirisme, l'hallucination est un événement dans la chaîne d'évènements qui va du stimulus à l'état de conscience. Dans l'intellectualisme on cherche à se débarrasser de l'hallucination, à la construire, à déduire ce qu'elle peut être à partir d'une certaine idée de la conscience.²

Les deux théories, en voulant expliquer l'hallucination, la dissolvent en omettant l'analyse de son fait capital, c'est-à-dire la reconnaissance par les hallucinés de sa texture particulière. Les empiristes, tout d'abord, réduisent la perception à des stimuli physiques qui agissent sur les centres nerveux, et cherchent à expliquer l'hallucination par les mêmes mécanismes : certaines causes physiologiques telle l'irritation des centres nerveux produiraient la formation de données sensibles du même type que ceux de la perception. Dans ce cas, la distinction que les hallucinés opèrent entre leurs hallucinations et leurs perceptions n'est pas rendue intelligible : l'explication des phénomènes perceptuels et hallucinatoires par une même causalité physicochimique ne constitue pas un cadre théorique valable.

1 *PP*, p. 392

2 *PP*, p. 393

L'intellectualisme ensuite rend également l'hallucination insaisissable en faisant d'elle le résultat d'un jugement de conscience : selon lui, la conscience construit le monde en organisant les sensations primaires à travers l'opération du jugement. Or si la conscience est transparente à elle-même, et se connaît entièrement, « les perceptions fausses ne sont pas de vraies perceptions »¹ : l'halluciné juge qu'il a telle ou telle perception, mais en fait ça n'est pas le cas. L'hallucination est réduite à une erreur de jugement, et donc interprétée selon une dimension intellectuelle. Cette doctrine aurait alors pour conséquence que l'hallucination, à l'instar des processus d'illusions perceptuelles, serait conçue comme vraie au même titre que les perceptions, ce qui ne correspond pas aux récits des patients. Merleau-Ponty écrit ainsi : « il y a une imposture hallucinatoire, et c'est ce que nous ne comprendrons jamais si nous faisons de l'hallucination une opération intellectuelle »². Deux positions intellectualistes sont possibles, bien qu'également fausses : ou bien l'on considère que le sujet caractérise son hallucination comme hallucination, ou bien il n'est pas conscient du fait que son jugement est erroné. Dans les deux cas, que l'hallucination soit ou non bien distinguée de la perception, elle tombe sous le coup d'un jugement dual, celui de la fausseté ou de la véracité, dont la rigidité écrase le phénomène hallucinatoire. Ce qui semble ainsi le plus contestable dans la théorie intellectualiste est qu'elle ne fait pas place à une certaine passivité de l'hallucination : en montrant que bien que les hallucinés argumentent contre le caractère contradictoire de leurs hallucinations, celles-ci ne disparaissent pas, Merleau-Ponty réfute la réduction de l'hallucination à une erreur de jugement. Ainsi, ni l'identification de l'hallucination à un contenu sensoriel ni sa réduction à un jugement ne permettent de

1 *Idem*

2 *PP*, p. 400

comprendre le fait qu'elle n'est jamais considérée comme une perception parmi les autres.

L'analyse du cadre théorique au fondement de l'intellectualisme et de l'empirisme met en lumière une erreur méthodologique qui rend impossible l'appréhension de l'hallucination : sa construction essentialisante indépendamment de la manière dont elle est vécue, qui la frappe d'immobilité. L'hallucination est conçue selon une adéquation exacte avec elle-même, sans que l'on n'épouse la complexité de son développement. Il nous faut alors tenter d'approcher cette « adhésion équivoque du sujet à des phénomènes pré-objectifs »¹ pour développer une perspective nouvelle qui saisisse le déploiement de l'hallucination, et qui, en filigrane, proposerait une théorie de la perception. L'hallucination qui fonctionne comme contre-épreuve permet de vérifier les conclusions du chapitre III sur « La chose et le monde naturel », mais également d'approfondir certains traits inhérents à la perception, notamment la notion de plénitude empruntée à Minkowski, et la notion de « foi originaire » que Merleau-Ponty introduit à la fin du chapitre. L'hallucination, qui n'est ni un jugement, ni à proprement parler une croyance puisque le sujet identifie la spécificité du mode hallucinatoire, agit comme une perception distordue qui aurait perdu ses assises mondaines.

En affirmant qu'« il ne faut plus construire l'hallucination »² mais tenter de la saisir comme un mouvement qui se déploie, Merleau-Ponty insuffle une direction nouvelle aux philosophies de la perception, qui se contentent de déchiffrer leur objet par une pensée du survol. Il s'agit alors, par la compréhension du phénomène

1 *PP*, p. 394

2 *Idem*

hallucinatoire, et notamment du fait que les hallucinés soient capables de distinguer la perception de l'hallucination, d'entrevoir ce qui lui fait défaut pour être une perception à part entière. Merleau-Ponty va opérer deux réfutations des théories contemporaines de la perception: l'analyse de la perception en termes d'accès, et l'analyse de l'objet perceptuel en termes de concept.

Il formule tout d'abord une objection à l'idée que lorsque je perçois, j'ai accès à un objet, en écrivant que « le phénomène hallucinatoire ne fait pas partie du monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas *accessible*, qu'il n'y a pas de chemin défini qui conduise de lui à toutes les autres expériences du sujet halluciné ou à l'expérience des sujets sains »¹. Derrière l'énoncé de ce que l'hallucination n'est pas, c'est bien une définition de ce qu'est la perception qui apparaît en creux. Ici est interrogé principalement l'appartenance des phénomènes perceptuels au monde naturel : si l'hallucination ne se situe plus dans l'espace des choses naturelles, c'est parce qu'elle n'est pas intégrée dans le réseau des expériences perceptuelles que nous dressons, qu'elle ne forme pas système avec elles. La perception n'apparaît alors pas comme l'accès de notre conscience à un objet spécifique, mais comme l'immersion dans un système d'expériences qui sont reliées entre elles. Je perçois non pas un objet isolé, mais je suis baigné à travers une série d'expériences dans un monde qui me semble structuré. La perception ne doit donc pas être conçue selon un modèle événementiel, comme une série d'actes qui se répètent, mais bien comme une intégration dans un espace mondain. Merleau-Ponty explicite encore ce trait de la perception en affirmant que « l'hallucination n'est pas dans le monde mais « devant » lui parce que le corps de

1 *PP*, p. 397

l'halluciné a perdu son insertion dans le système des apparences »¹ : il manque à l'halluciné pour qui l'espace devient flottant cette prise du corps sur les choses perçues. L'incorporation perceptuelle des choses, c'est-à-dire le fait qu'elles soient perçues non par une conscience qui, par la représentation, se fraierait un passage vers le monde, mais par un corps d'emblée immergé parmi elles, constitue une nouvelle réfutation de la notion d'accès. Le sujet perçoit des choses qui s'entretiennent entre elles, contrairement à l'halluciné qui entrevoit des « phénomènes inarticulés [qui] n'admettent pas entre eux de liens de causalité précise »², figures vagues qui n'ont pas la même épaisseur. L'intégration du corps dans le système des choses naturelles est donc une condition de la perception.

L'hallucination n'est pas, comme le proposait Ey, une « perception sans objet externe à percevoir » qui serait définie par l'expérience sensorielle d'un objet illusoire sans stimuli externe, mais plutôt un trouble de la représentation interne qui perturbe la projection du corps dans le milieu environnant :

La dépersonnalisation et le trouble du schéma corporel se traduisent immédiatement par un fantasme extérieur, parce que c'est pour nous une seule chose de percevoir notre corps et de percevoir notre situation dans un certain milieu physique et humain, parce que notre corps n'est que cette situation en tant qu'elle est réalisée et effective.³

Lorsque le corps n'est plus perçu comme corps propre intégré dans le monde, la perception se transforme en fantasme. Cette corrélation introduite par Merleau-Ponty entre perception du corps et perception de notre intégration dans l'environnement nous conduit à rejeter dans un second temps l'idée d'un percevoir directement

1 *Idem*

2 *PP*, p. 398

3 *PP*, p. 397

producteur de concepts : celui-ci est par essence infra-conceptuel, puisqu'il correspond à cette ouverture de notre corps au monde, et non à une opération de jugement induite par la conscience. L'hallucination nous révèle alors que c'est grâce à cette insertion dans le tissu des choses que nous avons la capacité de percevoir un monde commun : « Il y a des hallucinations parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu »¹. Ainsi, les attaches du corps au monde déliées, celui-ci s'abandonne à un état de flottement et s'enferme dans un théâtre de chimères où les perceptions ne parviennent que faiblement. Merleau-Ponty parle du phénomène hallucinatoire « comme en surimpression »², puisque, comme nous l'avons souligné, l'halluciné conserve la capacité de distinguer entre perceptions et hallucinations, le lien au monde ne se défaisant jamais tout à fait : les hallucinations s'adjoignent aux perceptions sans se confondre, et déploient un monde solitaire qui isole le sujet des autres. La perception se constitue donc dans cette ouverture au monde, et non dans le jeu égotiste de la conscience. Il en ressort l'idée assez saisissante dans la perception d'une certaine fonte du sujet dans le monde : les frontières du soi vacillent et se transforment dans le contact avec les choses. Merleau-Ponty dit dans cette très belle phrase le délaissement relatif de la notion de subjectivité :

Le normal ne jouit pas de la subjectivité, il la fuit, il est au monde pour de bon, il a sur le temps une prise franche et naïve, tandis que l'halluciné profite de l'être au monde pour se tailler un milieu privé dans le monde commun et bute toujours sur la transcendance du temps.³

1 *Idem*

2 *PP*, p. 396

3 *PP*, p. 400

Pour le sujet ordinaire, l'acte de percevoir met en jeu cette dissolution de la subjectivité dans le monde pour mieux s'installer parmi les choses tandis que l'halluciné délaisse sa fréquentation et s'emmure dans la création asociale d'un microcosme imaginaire. La perception semble donc bien définie de manière paradoxale comme un processus de dépersonnalisation, qui, contrairement à l'hallucination, n'altère pas tout à fait les frontières du soi : le sujet se plonge dans les choses en étendant son centre jusqu'à se laisser absorber par elles, et non en se rétractant. Merleau-Ponty indique ainsi un peu plus tôt dans la *Phénoménologie de la perception* qu'il faudrait dire « qu'on perçoit en moi car toute sensation m'entraîne sur la voie de la « dépersonnalisation » »¹ : la perception est une expérience de lâcher-prise, lors de laquelle le sujet perd la maîtrise de ses actes. Elle apparaît alors comme éminemment infra-conceptuelle, projection du corps dans les choses qui s'y enfoncent, et non œuvre dominée par la conscience.

Merleau-Ponty conclut alors le chapitre III en explicitant la notion de « foi originaire », qui est utilisée à quelques reprises dans les chapitres précédents. Il propose ainsi une distinction entre perception et science en affirmant que :

La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est « l'opinion » ou la « foi originaire » qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée.²

La notion de « foi originaire », que Merleau-Ponty identifie à l'*Urdoxa* ou *Urglaube* de Husserl dans une note de bas de page, désigne bien cette « fonction plus

1 *PP*, p. 260

2 *PP*, p. 378

profonde »¹, sur laquelle se meuvent les actes du sujet et qui fait défaut à l'halluciné. Françoise Dastur souligne cependant le hiatus entre le concept husserlien et sa reprise par Merleau-Ponty : « Husserl voit encore dans la « croyance » un acte ou un jugement, en un mot une thèse, alors que Merleau-Ponty entend par « foi » une participation ou une adhésion plus passive qui ne peut être neutralisée »². L'halluciné est alors dépourvu de ce rapport ante-prédicatif aux choses sur lequel naissent les perceptions et les opérations du jugement, et qui enracine notre commerce avec le monde. « Décentrée », l'existence du malade « s'épuise dans la constitution solitaire d'un monde fictif »³ parce qu'elle ne s'appuie pas sur ce fonds pré-objectif qui accomplit notre appartenance au monde. La « foi originnaire » ne doit donc pas être comprise comme un acte de croyance qui mettrait en jeu notre conscience seule, mais plutôt comme l'évidence de cet ancrage de l'homme dans le paysage qui l'entoure.

La notion de « foi originnaire » a pour corrélat la notion de « plénitude » qui parcourt la *Phénoménologie de la perception*, mais qui acquiert dans le chapitre III toute son importance. En mettant en exergue le caractère appauvri des fantasmes de l'halluciné, qui se situent comme en apesanteur dans le monde, Merleau-Ponty définit en creux la chose perçue, qui se caractérise par sa densité. Il emprunte directement à Minkowski à qui il renvoie en note⁴ cette idée que les choses ont une certaine épaisseur, et que nous pouvons par la perception venir à bout de cette partie du réel. Minkowski, éminent psychiatre du XXème siècle influencé par la philosophie de Bergson, et que Merleau-Ponty a beaucoup lu, écrit ainsi dans le dernier chapitre du

1 *PP*, p. 400

2 DASTUR Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 113 n.2

3 *PP*, p. 400

4 *PP*, p. 396 n.1

Temps vécu :

[...] nous *épuisons* par nos perceptions, en ce qu'elle a de perceptible, la tranche de la réalité que nous percevons. Cette tranche forme un tout ; un caractère de *plénitude* s'en dégage ; en d'autres termes, elle ne saurait contenir aucun objet qui échapperait à notre vue, aucun son qui échapperait à notre ouïe, rien, en un mot, qui soit perceptible pour autrui et qui ne le soit en même temps pour nous, rien, non plus, qui soit perceptible d'une autre manière que celle qui caractérise justement notre faculté de percevoir.¹

La plénitude de la chose chez Minkowski est liée à notre capacité à l'« épuiser », c'est-à-dire que la richesse qualitative de la chose ne saurait être dérobée à nos sens, et qu'elle ne renferme rien d'impénétrable : la chose n'est pas un mystère qui nous échappe, mais peut être parfaitement perçue. La chose s'accorde en quelque sorte à nos sens, et ne contient rien qui nous serait inaccessible. Cette conception d'une perception exhaustive semble contraire à l'idée merleau-pontienne d'une certaine opacité des choses, qui ne s'étalent jamais tout à fait devant nous. Elle sert cependant ici à dire la fécondité des choses, auxquelles répondent nos perceptions : le monde naturel est peuplé d'une foule d'objets denses, qui se révèlent à nous dans la profusion de leurs détails. Ma prise sur les choses est totale en ce que « ce que je vois de mes yeux épuise pour moi les possibilités de la vision »² : les choses se dressent autour de nous sans se soustraire à nos approches, et par mes sens je peux les saisir entièrement. Si la chose ne se découvre que par facettes, et non d'un coup dans toute sa présence, il subsiste néanmoins la possibilité d'achever les séries perceptuelles, et de la connaître toute entière, contrairement aux hallucinations, factices, sur lesquelles ma perception achoppe : il y a un préalable du remplissement sur ma visée. Merleau-Ponty ne dit

1 MINKOWSKI Eugène, *Le temps vécu*, Paris : PUF, 1933, PUF, p. 388.

2 *PP*, p. 395-396

donc pas que je pénètre la chose en une seule fois, mais que « ma chaîne perceptive fait coexister un nombre indéfini de chaînes perceptives qui la confirmeraient en tous points et coïncideraient avec elle »¹ : la notion de coexistence potentielle des chaînes confirme cette épaisseur de la chose qui ne se dissout pas sous nos doigts, mais s'inscrit dans un monde commun, tandis que l'hallucination demeure « inarticulée »², incapable de s'accorder avec les aspirations de nos sens.

L'hallucination décrite dans *La phénoménologie de la perception*, insaisissable, n'accomplit pas cette immersion du soi dans le monde, elle se brouille devant la plénitude des choses et la densité de leurs détails dont nos sens s'emparent, tandis que dans la perception mon corps se dissout dans le paysage avec lequel il communique, et rend alors possible le dialogue avec ceux qui habitent le même monde.

§ 2. *Hallucination et interaction*

L'analyse merleau-pontienne de l'hallucination dans *La phénoménologie de la perception*, si elle s'inscrit tout à fait dans le cadre d'une phénoménologie du sujet, nous propose cependant des pistes intéressantes pour penser ce problème dans le cadre de l'ontologie charnelle, permettant ainsi de préciser à partir d'études de cas empiriques le statut de l'intentionnalité perceptuelle. Nous allons alors tenter de formuler un certain nombre de critiques à l'encontre de la théorie merleau-pontienne de l'hallucination, en se concentrant sur son articulation avec le double enjeu de l'individuation et de l'intersubjectivité. *Le visible et l'invisible*, en effet, reste quasi

1 *Idem*

2 *Idem*

muet sur ce problème, comme si le passage à une ontologie de l'Être charnel et l'interprétation du sujet comme dimension de celui-ci le dissimulait sous la réversibilité de la sphère sensible¹. L'ontologie charnelle constitue-t-elle alors un modèle assez souple pour pouvoir intégrer le phénomène de l'hallucination ? Il nous faut interroger la prétention que nous avons à percevoir le monde, alors même que nous nous renfermons en nous-mêmes, et donc le risque de l'errance perceptuelle que Merleau-Ponty décrit ainsi :

la certitude que j'ai d'être branché sur le monde par mon regard me promet déjà un pseudo-monde de fantasmes si je le laisse errer. Se cacher les yeux pour ne pas voir un danger, c'est, dit-on, ne pas croire aux choses, ne croire qu'au monde privé, mais c'est plutôt croire que ce qui est pour nous est absolument, qu'un monde que nous avons réussi à voir sans danger est sans danger, c'est donc croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes².

Le premier problème que soulève selon nous la notion d'hallucination découle de son intrication avec la structure de l'être individué. Merleau-Ponty insiste en effet sur ce point : l'hallucination renvoie moins à un trouble lié à la fonction de représentation externe, c'est-à-dire de la perception, qu'à un trouble de la représentation interne. Ou, si on traduit cela dans la terminologie de l'ontologie

1 Certains critiques ont tenté de rapprocher la notion d' « hallucination négative » décrite par Sigmund Freud dans l'histoire de Gradiva in *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, trad. P. Arbex et R.M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1986 de la notion d'invisible chez Merleau-Ponty. Voir par exemple E. Boulilil, *Individuation et vision du monde*, *op. cit.*, p. 210-212. Il nous semble cependant que les deux notions sont difficilement comparables. Si Freud dit bien dans « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve », « Métapsychologie », *Œuvres complètes, Volume XIII : 1914-1915*. Paris : PUF, 1988, p. 255 qu' « un essai d'explication de l'hallucination ne devrait pas porter son attaque sur l'hallucination positive, mais bien plutôt sur l'hallucination négative. », l'hallucination négative opère une rupture avec la représentation de la chose en agissant comme fonction anti-traumatique pour le sujet, tandis que l'invisible merleau-ponty désigne la structure même de l'être, cet « inconscient à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre « conscience », mais devant nous, comme articulation de notre champ » (VI, p. 234). L'invisible renvoie ainsi au versant imaginaire du sensible, sans qu'il ne soit analysé comme expérience perceptuelle spécifique.

2 VI, p. 48

charnelle, elle renvoie à un trouble de l'unité stylistique qui caractérise l'être individué. La perception se distingue alors de l'hallucination en ce qu'elle met en jeu un sujet dont les chairs sont suffisamment assemblées pour pouvoir se projeter vers d'autres chairs. La perception est donc moins, comme le proposait Merleau-Ponty, dépersonnalisation, que capacité à projeter une certaine configuration intentionnelle pour aller à la rencontre d'autres chairs : il ne s'agit pas de s'ouvrir au monde en constituant une percée dans l'être charnel, mais bien de se heurter à ce qui n'est pas soi. Le phénomène de l'hallucination vient ainsi définir en creux les conditions nécessaires à l'activité intentionnelle des chairs : si l'unité stylistique de l'être individué est trop instable, et que la liaison entre les chairs ne s'est pas construite selon une structure suffisamment solide, alors la projection intentionnelle ne peut avoir lieu. Pour que l'interaction entre deux chairs individuées advienne, il faut que chacune possède un agencement stylistique assez structuré pour rendre possible la rencontre. L'individuation stylistique ne correspond cependant pas à une réduction de la multiplicité dans l'unité : les chairs s'assemblent selon une certaine configuration intentionnelle, mais la différence entre les chairs qui composent l'être individué n'est pas abolie. L'hallucination semble ainsi moins survenir à cause d'une déstructuration des fonctions mentales et logiques qu'en raison d'une incapacité à se projeter vers l'extérieur : l'être halluciné n'entre pas en interaction avec une autre chair, mais il se rencontre lui-même dans la projection intentionnelle ; il ne parvient pas à se projeter sans y introduire trop de soi, ce qui ne laisse pas de place pour une interaction réelle. Or, contrairement aux affirmations de Merleau-Ponty, qui tend à réduire l'hallucination à l'hallucinose, l'halluciné n'a pas toujours conscience du fait qu'il hallucine : l'intentionnalité charnelle projette alors avec elle les fantasmes du moi,

sans être pondérée par l'autre intentionnalité qui se heurte à elle. L'intentionnalité hallucinée agit ainsi comme si la rencontre qui se produit en permanence avec d'autres intentionnalités, chosiques ou humaines, n'avait plus d'effet sur elle, et que seule la projection de ses propres structures s'effectuait. Si nous définissons l'hallucination comme échec de l'interaction charnelle, il faut néanmoins remarquer qu'entre une projection intentionnelle où la chair individuée impose un grand nombre de ses structures, et une hallucination, la frontière peut parfois être très mince.

L'hallucination pose alors de manière privilégiée la question de l'intersubjectivité, puisqu'elle semble échapper en permanence au monde stable de nos impressions pour venir y glisser des fantômes hermétiques à nos tentatives de contact, et qu'elle n'est découverte par les autres que dans l'après-coup, à travers le récit que l'halluciné en fait. S'interroger sur le phénomène de l'hallucination, c'est ainsi d'emblée se heurter à un double problème : celui, épistémologique, de son inaccessibilité, et celui, normatif, du jugement que nous devons porter sur elle. Lorsque l'on parle de l'hallucination, on ne coïncide en effet jamais avec elle, mais l'on tente, *a posteriori*, d'en pénétrer la forme et la saveur. Le récit de l'hallucination en première personne n'échappe pas, selon Merleau-Ponty, à ce constat, parce qu'il ne fait que retraduire, de manière réflexive, ce qui était vécu sans distance, dans la fusion avec ses sensations. Ainsi, l'auto-observation de Sartre sur son ingestion de mescaline ne permet pas forcément une plus grande proximité avec le phénomène hallucinatoire que ce que les psychiatres pourraient en narrer d'après les dires de leurs patients. « Il n'y a donc pas », comme l'affirme Merleau-Ponty, « de privilège de la connaissance de soi et autrui n'est pas plus impénétrable que moi-même »¹. La transparence à soi

1 *PP*, p. 396

est une illusion qu'il nous faut dépasser, puisqu'elle confond l'immédiateté de l'expérience et le caractère réflexif de la connaissance que l'on en obtient. Merleau-Ponty propose donc, dans sa réflexion sur l'hallucination, de distinguer deux moments : son vécu concret et le récit que l'on construit à partir de celui-ci. Le phénomène hallucinatoire possède en effet ceci de spécifique qu'il se livre toujours sous une forme narrative. Berrios et Denning définissent ainsi les hallucinations comme « des comptes rendus d'une expérience attribuée à la perception »¹, ce qui a pour mérite de souligner le caractère dialogique du récit clinique, mais ce qui favorise celui-ci au détriment de l'expérience subjective de l'halluciné, de manière peut-être induite. En passant de l'expérience en première personne à l'hallucination narrée, celle-ci subit une série de « déformations »² dont je dois suivre la trace afin de mieux reconnaître la forme originale de la première.

Cerner le phénomène de l'hallucination fait alors éclore un dernier type de problème, qui réside dans le type de jugement que l'on porte sur elle. L'hallucination est en effet le plus souvent appréhendée à travers les récits de patients, dans le cadre clinique, et s'articule alors autour de la confrontation de deux points de vue, celui de l'halluciné sur sa propre expérience, et celui du psychiatre qui recueille ses paroles. Merleau-Ponty résume ainsi ce paradoxe dans ces deux phrases : « Nous ne devons pas nous en tenir aux opinions de la conscience saine sur la conscience hallucinée et nous considérer comme seuls juges du sens propre de l'hallucination. A quoi on répondra sans doute que je ne peux pas atteindre l'hallucination telle qu'elle est pour elle-même »³. Il nous incombe alors d'interroger ces deux écueils, celui du jugement

1 Berrios GE, Denning TR., « Pseudohallucinations: a conceptual History », *Psychological Medicine*, 1996, n°26, pp.753-63.

2 *PP*, p. 396

3 *PP*, p. 394

normatif, et celui de l'approximation de la reconstruction *a posteriori*. Analyser le statut de l'hallucination, c'est d'emblée s'installer dans une certaine position, celle de l'auditoire sévère qui masque à peine son sourire incrédule, et qui adopte face aux fantômes que l'on fait revivre devant lui l'attitude de la défiance. Or comment, face aux récits les plus étranges, justifier que l'on opte pour le scepticisme le plus outré, et prendre aussitôt la voie de la pathologisation ? Et pourquoi, d'abord, ne pas y croire ? Comment s'effectue de la part du clinicien le partage entre perception et hallucination, si lui-même ne les a pas vécues ?

Le soupçon relativiste nous gagne peu à peu, lorsque l'on songe aux expériences chamaniques contées par des anthropologues : classer une expérience sensorielle comme hallucination, n'est-ce pas céder à un préjugé culturel ? Certaines personnes ont tenté d'opérer une distinction entre les hallucinations et les voix transcendantes, qui s'inscrivent dans des cérémonies culturellement ancrées¹ : l'attention au contexte de l'hallucination semble essentiel, pour en mieux cerner la valeur. Faut-il alors exiger du praticien qui écoute son patient une forme d'*epochè*, avant toute évaluation postérieure ? Le psychiatre incroyant ne devrait-il pas tenter d'abord de mettre ses certitudes à l'épreuve, afin de mieux saisir ce qui est en jeu dans l'hallucination ? Il ne s'agit, explique Merleau-Ponty, « ni de croire [le sujet] sur parole, ni de réduire ses expériences aux miennes, ni de coïncider avec lui, ni de m'en tenir à mon point de vue, mais d'explicitier mon expérience et son expérience telle qu'elle s'indique dans la mienne, sa croyance hallucinatoire et ma croyance réelle, de comprendre l'une par l'autre »². Une fois l'illusion de la concordance dépassée, le

1 Voir par exemple Liester MB, « Inner Voices : distinguishing transcendent and pathological characteristics ». *Journal of Transpersonal Psychology*, 1996 ; 28:1-30.

2 *PP*, p. 395

clinicien doit s'emparer de sa propre croyance, et la confronter à celle de l'halluciné, pour mieux en cerner les écarts. Il s'agit alors d'évaluer ce qui, dans les dires de l'halluciné, suscite l'incrédulité. Qu'est-ce qui l'isole des autres, jusqu'à le cantonner à cet univers factice que personne ne voit ?

« L'existence du malade », nous dit Merleau-Ponty, « est décentrée, elle ne s'appuie plus dans le commerce avec un monde âpre, résistant et indocile, qui nous ignore »¹ : l'hallucination serait ce phénomène désocialisant qui enferme l'individu en lui-même, qui le prive du dialogue avec ses pairs, puisque désormais leurs mondes sont devenus étrangers l'un à l'autre. L'halluciné déambule dans des impasses invisibles à nos yeux, fréquentées par des voix étranges qui lui somment de leur obéir, et ni ses récits ni ses souvenirs ne possèdent cet air familier des empreintes du monde. Minkowski insiste dans *Le Temps vécu* sur le facteur désocialisant de l'hallucination, qui s'inscrit dans un processus de déstructuration du moi : il distingue nettement l'hallucination de l'imagination en montrant que dans le premier cas « nous parlons de monde désocialisé et non pas de monde subjectif, car notre malade attribue aux voix par rapport à sa propre personne un caractère objectif et extérieur, tout en négligeant entièrement le problème de leur portée collective ou sociale »². L'halluciné défie nos certitudes parce qu'il balaie d'un revers de main la frontière pour nous si ferme entre le monde commun et le théâtre de nos fantasmes, et se désintéresse du problème de l'accord. Comment comprendre la facilité avec laquelle nous rejetons les visions de l'halluciné comme chimères d'un esprit dérangé ? Merleau-Ponty donne un embryon de réponse en soulignant le fait que :

Si je classe les voix et les visions de mon interlocuteur parmi les

1 *PP*, p. 400

2 Eugene Minkowski, *op. cit.* p. 386

hallucinations, c'est que je ne trouve rien de pareil dans mon monde visuel ou auditif. J'ai donc conscience de saisir par l'ouïe et surtout par la vue un système de phénomènes qui ne constitue pas seulement un spectacle privé, mais qui est le seul possible pour moi et même pour autrui et c'est là ce qu'on appelle le réel. Le monde perçu n'est pas seulement *mon* monde, c'est en lui que je vois se dessiner les conduites d'autrui, elles le visent elles aussi et il est le corrélatif, non seulement de ma conscience, mais encore de toute conscience *que je puisse rencontrer*.¹

Or si nous rejetons comme nous l'avons fait l'idée d'un monde qui nous préexiste, quel critère nous reste-t-il pour distinguer l'hallucination de la perception ? Nous avons déjà insisté sur l'importance de la notion d'interaction, qui constitue une forme de résistance contre la projection intentionnelle de chaque chair individuée, qu'il s'agisse d'une interaction avec une chair chosique, humaine ou animale. L'interaction entre deux chairs, si elle ne correspond pas à l'ancrage des chairs dans un même monde, permet cependant de fonder une forme de *garantie perceptuelle* : ma perception n'est pas pure divagation, elle découle de ma rencontre avec une autre chair. Oliver Sacks dans son ouvrage intitulé *L'odeur du Si bémol. L'univers des hallucinations*² évoque ainsi ces expériences de détenus conduits à l'isolement, ou de navigateurs solitaires qui, face à une situation de « monotonie visuelle », peuvent se mettre à halluciner : l'interaction constitue une condition nécessaire à l'activité perceptuelle, à laquelle il nous faut rajouter le critère de *variété* ; les individus placés en situation de privation sensorielle (cécité, anosmie) peuvent ainsi, pour suppléer à ce vide interactionnel, produire des hallucinations. L'isolement individuel conduit à laisser libre cours à sa propre force intentionnelle, sans que celle-ci ne soit freinée par d'autres chairs. La sollicitation charnelle, qu'elle soit chosique ou humaine, bride alors les prétentions de chaque chair à se projeter partout autour d'elle.

1 *PP*, p.395

2 Oliver Sacks, *L'odeur du Si bémol. L'univers des hallucinations*, Paris : Seuil, 2014.

Il nous faut cependant nous interroger sur la notion d'interaction comme critère de distinction entre l'hallucination et la perception : la sortie de mon monde privé pour accéder au monde public découle-t-elle de la seule rencontre entre deux chairs, qui réaliserait alors la prétention à l'objectivité de ma perception ? Cette assimilation de l'interaction entre deux intentionnalités à la constitution d'une sphère objective nous apparaît comme induite, en ce qu'elle néglige le tissu même de ces deux intentionnalités charnelles, qui émanent d'un certain agencement stylistique, non assimilable à ce qui pourrait exister *en soi*. Nous ne percevons donc jamais une prétendue réalité, mais nos forces intentionnelles se heurtent et définissent à travers leur rencontre la structure de ce qui les entoure. Si un accord peut émerger entre deux chairs sur la forme que prend ce qui est autour d'elles, une conciliation plus étendue entre les chairs peut nous surprendre : comment se fait-il que nous nous parvenions à nous accorder suffisamment pour croire à la distinction que nous traçons entre objectivité et subjectivité, et pour convenir de manière au moins minimale que dans une situation donnée et selon la question posée, ceci est une fraise, et pas un citron ? Il nous faut alors faire intervenir l'idée d'une *normativité* inhérente aux processus intentionnels, pour rendre compte de cet accord entre les chairs : nous réussissons à échanger à propos d'un événement, parce que les projections charnelles sont sustentées par des normes qui informent notre perception. Celles-ci sont alors expurgées de la part d'ambiguïté qu'elles contiennent pour correspondre aux concepts intentionnels pré-établis. La structuration du contenu de mes perceptions en objets stables, la mutilation des éléments mouvants ou inconciliables avec les normes perceptuelles permettent ainsi de produire un accord entre les différentes chairs individuées. Si nous croyons en l'existence d'un même monde, c'est parce que nous

déformons les intentionnalités charnelles afin de les accorder entre elles. Mettre en valeur le caractère normatif inhérent à l'activité intentionnelle, ce n'est pas brouiller entièrement la frontière qui distingue l'hallucination de la perception, mais c'est révéler la distorsion que subissent toutes nos perceptions, sans chercher à revenir à une prétendue perception originare. Il nous faut alors nous interroger sur les effets des normes sur nos perceptions, et, si certaines nous imposent une contrainte défavorable à l'exercice de certaines activités, les déstabiliser, pour les remplacer par d'autres normes.

3. Vers une politique des chairs

§ 1. *Le sujet, une catégorie à reconstruire*

En conceptualisant à partir de l'ontologie de l'Être charnel déployée dans *Le visible et l'invisible* une ontologie des chairs, nous avons tenté d'opérer un certain nombre de déplacements vis-à-vis des catégories métaphysiques traditionnelles, en remettant ainsi en cause l'adoption de l'échelle individuelle, pour faire droit aux micro-interactions entre les chairs, et au rôle des chairs chosiques dans ces interactions. Il s'agit alors de déstabiliser les couples d'opposition intérieur – extérieur, unité – multiplicité, pour penser l'individualité de manière plus fluide, sans se départir pour autant de la notion d'individu : en modifiant notre regard pour concevoir les individus non comme des substances stables pourvues d'attributs, mais comme des intentionnalités charnelles qui se caractérisent par une certaine unité stylistique, nous rendons possible une transformation des catégories trop rigides, qui brident la perception des individus pour les distordre à la mesure de certaines normes. Nous ne pourrons, et il faut insister sur ce point, en revenir à une perception originiaire, à un avant de la vision non informée par des normes, car tout a toujours été, depuis le début, métamorphoses et déplacements. En pensant l'individualité comme intentionnalité charnelle, nous pouvons cependant déstabiliser les normes qui régissent nos perceptions, et leur imposent le pôle stable du sujet et son corrélat, celui

de l'objet, pour leur substituer d'autres normes qui prendraient en compte le caractère mouvant des individus.

L'ontologie des chairs doit ainsi répondre aux deux injonctions philosophiques que nous avons formulées précédemment¹ : la description des expériences vécues ressaisies à travers une construction langagière attentive à ses propres écueils, ceux de la rigidification de la variété de l'expérience, et l'inscription dans celle-ci d'une visée émancipatrice. Or si Merleau-Ponty a bien pour projet de « faire une psychanalyse de la Nature » en affirmant qu'« une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie »², le rapport entre philosophie et politique n'est quasiment pas abordé dans *Le visible et l'invisible*, à l'exception de la note de travail intitulée « *Politique – Philosophie – Littérature* » qui définit la philosophie comme saisie d'une dépossession :

l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire : tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend.

A partir de là, élaborer une idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle, puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession. - Elle n'est pas au-dessus de la vie, en surplomb. Elle est au-dessous. [...]

Pas de différence absolue, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire : l'ontologique et l'ontique) – Pas de parole philosophique absolument pure – Pas de politique purement philosophique, p. ex. pas de rigorisme philosophique, quand il s'agit d'un Manifeste.

Cependant, la philosophie n'est pas immédiatement non-philosophie – Elle rejette de la non-philosophie ce qui y est positivisme, non ϕ militante – ce qui réduirait l'histoire au visible, la priverait précisément de sa profondeur sous prétexte d'y adhérer mieux : l'irrationalisme, la *Lebensphilosophie*, fascisme et communisme, qui ont bien sens philosophique, mais caché à eux-mêmes³.

1 Sur les deux injonctions qui doivent guider tout travail philosophique, voir p. 135-136.

2 VI, « Nature », « Note de Novembre 1960 », p. 321

3 VI, « *Politique – Philosophie – Littérature* », « Note de Novembre 1960 », p. 319-320.

Merleau-Ponty revient ainsi dans cette note sur la manière dont on peut aborder « philosophiquement » un certain mouvement de la vie, sans tomber pour autant dans les écueils du positivisme, ou d'une philosophie « classique » qui fait entrer le monde dans un système clos, inattentive à l'organisation particulière des faits, et à leur ambiguïté. La question de la relation entre philosophie et politique, sur laquelle Merleau-Ponty a beaucoup écrit⁴, et qui constituait dans la vie même de l'auteur une problématique agitée, est ici soulevée, alors qu'elle était dans le manuscrit écartée au profit d'un rapprochement avec la psychanalyse. L'auteur y indique alors que la déformation des faits pratiquée par la philosophie qui, en se saisissant de ce qui est non-philosophie, en rejette cependant ce qui ne saurait être intégré dans la structure chiasmatisque, intervient également lorsqu'elle s'immisce dans le domaine du politique : il ne s'agit pas de s'arrêter au « visible » afin de construire un sens clos sur lui-même, mais bien de laisser place à une profondeur inhérente au mouvement politique, à une prolifération de sens. Le rapport entre philosophie et politique oscille donc dans cette tension entre une philosophie qui s'emparerait de tous les faits, sans dégager un certain sens parmi eux, et une philosophie qui constituerait une interprétation univoque des événements.

En envisageant ainsi un rapprochement entre la philosophie et la politique fondé sur la prise en compte de la structure chiasmatisque, Merleau-Ponty lie l'activité philosophique à la constitution d'une certaine profondeur de sens, sans cependant ancrer la philosophie dans une visée libératrice : philosopher serait une activité créatrice de sens, attentive à la pluralité des interprétations possibles, sans que ses

4 Sur ce point, voir en particulier *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris : Gallimard, 1947, *Les Aventures de la dialectique*, Paris : Gallimard, 1955, et de nombreux articles de *Signes*, *op. cit.*

effets libérateurs soient directement pensés. Ce que nous souhaitons concevoir ici, c'est alors comment l'ontologie des chairs pourrait produire une émancipation des individus, en renversant certaines catégories oppressives : les déplacements opérés vis-à-vis des catégories métaphysiques traditionnelles, et en particulier vis-à-vis de l'individuation des chairs, pourraient-ils permettre un nouveau type de rapport à soi plus souple ? Il s'agit alors à la fois d'examiner en quoi la catégorie de sujet peut constituer une catégorie oppressive, mais aussi si la déstabilisation introduite par l'ontologie des chairs peut accomplir une libération du regard.

La critique de la catégorie du sujet dans la métaphysique traditionnelle comme oppressive a été maintes fois formulée, en tant qu'elle instaure un rapport à soi muselé par la réduction à *une* essence particulière, bridant ainsi toute tentative de se concevoir comme identité plurielle, et essentialisant certains traits¹. L'individu qui se conçoit comme substance dotée d'attributs se voit alors lié par cette injonction à l'unité, qui tend à réduire la multiplicité des mouvements qui le parcourent à une structure simple et stable. L'identification de l'individu à une substance fige ainsi la complexité du rapport à soi, et celui-ci se tient coi, les oreilles fermées aux chants bariolés qui pourraient le séduire : l'injonction à *être un*, malgré les preuves évidentes de sa fausseté, quand tout nous souffle nos contradictions et nos errances, étouffé sans cesse nos aspirations balbutiantes à briser la clôture sur soi. Or cette

1 Si la littérature sur ce sujet est très abondante, nous conseillons de lire en particulier la critique nietzschéenne du sujet comme fait de grammaire, et ses enjeux moraux, formulée dans « Les quatre grandes erreurs » in *Le crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005 et dans *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris : GF-Flammarion, 2000, § 17-21, et sa relecture par Michel Haar, « Critique et subversion de la subjectivité » in *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, TEL, 1993. La critique butlérienne de ma « métaphysique de la substance » et son renversement au profit de l'idée d'identités performées formulée dans *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, préface d'Eric Fassin, traduction de Cynthia Kraus (*Gender Trouble*), Paris : La Découverte, 2005, Introduction (1990), nous semble également très intéressante.

frénésie de l'unité, si elle définit la conception que nous avons de nous-mêmes, s'immisce aussi dans le fouillis de notre regard, pour informer la matière dont nous percevons les choses et les êtres. Robert Barrett, en proposant dans son livre *La traite des fous* une généalogie de la notion de personne¹, met en valeur le rôle que cette assignation de l'individu à l'unité joue dans l'interprétation des psychoses : est jugé autonome le sujet qui tend à être unifié, tandis que le sujet pathologique est celui dont l'être est déstructuré².

Comment l'ontologie des chairs peut-elle alors intervenir dans cette rigidification du rapport à soi ? Il nous faut tout d'abord nous pencher à nouveau sur l'activité philosophique telle qu'elle est pratiquée dans *Le visible et l'invisible*, afin d'en estimer l'importance, ou la faiblesse. Comment, nous dirons les incrédules, la constitution d'une nouvelle ontologie, méditée dans le silence des livres, et instillée entre les vides des caractères imprimés, pourrait-elle avoir un effet quelconque sur les pratiques ? La tâche paraît grande, et la force des idées, fragile. Qui a lu *Le visible et l'invisible*, et parmi ceux-là, qui exercera suite à sa lecture une transformation réelle de son rapport à soi ? Peu de gens, peut-être personne. Si nous ne pensons pas que les livres influent sur les pratiques de manière conséquente³, nous croyons cependant qu'ils peuvent servir à ceux qui agissent, comme outils, pour inventer d'autres formes,

1 Robert Barrett, *La traite des fous. La construction sociale de la schizophrénie*, Le Plessis-Robinson, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998, p. 196-200.

2 R. Barrett, *op. cit.*, p. 196 : « La pensée psychiatrique sur la schizophrénie est structurée dans le cadre de la pensée occidentale et de sa définition de la personne. Le « schizophrène » devient l'antithèse de la personne idéalisée ou, plus typiquement encore, est pensée comme étant en partie une personne, en partie une non-personne ».

3 Sur ce point, voir l'ouvrage de Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française* (1990), réédition avec une postface inédite de l'auteur, Paris : Éditions du Seuil, 1990, où l'auteur s'oppose à la thèse de Daniel Mornet selon laquelle la Révolution a été faite par les Lumières, pour montrer que les livres des philosophes des Lumières n'ont pas provoqué la Révolution, mais que c'est plutôt le processus de désacralisation vis-à-vis de l'observance des devoirs religieux qui a permis une transformation des pratiques, et notamment des pratiques de lecture.

d'autres rapports. L'ontologie des chairs vient ainsi déstabiliser la notion de personne telle qu'elle peut être conçue dans nos sociétés¹, pour en proposer une transformation, comme d'autres l'ont fait avant elle, et comme certains le pratiquent déjà aujourd'hui. Pourquoi alors parler d'elle, plus que d'autres ? La force et l'intérêt de celle-ci résident selon nous dans le lien qu'elle trace entre la dimension perceptuelle et le décloisonnement des identités : l'identification des individus à des chairs, c'est-à-dire à des intentionnalités perceptuelles, met en valeur l'importance de la sensibilité dans la libération du regard : ce n'est qu'en déstabilisant la manière dont nous percevons les choses autour de nous que nous pourrions modifier notre rapport à soi. L'ontologie des chairs nous enjoint donc à renverser la perception des êtres comme pôles substantiels, et avec elle la hiérarchie à l'oeuvre entre les êtres et les choses, pour se penser comme intentionnalités instables, sans cesse ébranlées par les mouvements des autres chairs.

Deux écueils s'ouvrent alors devant celui qui adopte cette position : celui de la croyance en une inefficacité des normes, et celui de la croyance en un retour à l'originnaire. En choisissant pour modèle l'ontologie des chairs, nous mettons en garde notre lecteur : il ne s'agit pas de croire que le renversement des normes perceptuelles à l'oeuvre est aisé, et que celles-ci possèdent une faible efficacité ; le travail qui s'offre à nous est rude, et l'ébranlement des catégories perceptuelles périlleux. Nous ne disons pas non plus qu'en mettant à bas certaines catégories, nous allons en revenir à un rapport à soi et aux autres plus naturel, contre les préjugés culturels existants :

1 Il ne s'agit pas d'opposer de manière impropre, comme Robert Barrett tend parfois à le faire, une conception occidentale de la personne à une conception non-occidentale, ni de dire que les individus ne se vivent pas déjà eux-mêmes comme contradictoires et changeants, mais plutôt de penser comment la catégorie de sujet substantiel est vectrice d'oppression, en identifiant les individus à certaines « essences » (genre, race) et en les y fixant.

nous ne percevons pas sans normes, et si nous en fragilisons certaines, il nous incombera alors d'en proposer de meilleures¹. L'ontologie des chairs nous enjoint alors à pratiquer cette révolution perceptuelle, sans que Merleau-Ponty ne propose dans *Le visible et l'invisible* de conseils pour sa mise en oeuvre : à nous de nous emparer de ces idées, pour les faire nôtres, et de les ingérer, tout en prenant conscience du fait que nous ne pourrions réaliser cette mue individuellement, parce que la bascule permanente entre notre point de vue et le point de vue social serait impossible ; le renversement n'advient que si nous nous allions pour détrôner le sujet substantiel de sa place royale.

La volonté de transformer les catégories métaphysiques de sujet et d'objet pour les remplacer par la notion de chair doit alors être comprise sur fond de *conflit interindividuel*, dimension que Merleau-Ponty évacue tout à fait du *Visible et l'invisible* : si les chairs intentionnelles interagissent en se heurtant les unes aux autres, il existe une rivalité entre les normes que chacune met en jeu. L'interaction oppose ainsi deux styles perceptuels, qui peuvent aussi bien s'allier pour former une chair plus grande, qu'entrer dans une relation de rivalité. Merleau-Ponty, en pensant la chair du monde comme fonds originaire à partir duquel émergent des dimensions de l'Être, gomme cette perspective conflictuelle pour mettre en scène le mythe d'une Nature unifiée qui ne renverrait plus à un passé lointain, mais à un présent perpétué :

« la nature est au premier jour » : elle y est aujourd'hui
Cela ne veut pas dire : mythe de l'indivision originaire et

1 Nous nous élevons alors contre l'idée formulée par Merleau-Ponty et héritée de Husserl de « distance optimale » à chaque chose : « Pour chaque objet comme pour chaque tableau dans une galerie de peinture, il y a une distance optimale d'où il demande à être vu » (*PP*, p. 348) ; l'héritage de la conception husserlienne de l'intentionnalité comme tension conduit ainsi Merleau-Ponty à considérer qu'il existerait quelque chose telle qu'une distance à partir de laquelle la chose serait vue par excellence, qui la mettrait parfaitement en lumière. Nous pensons au contraire que selon la question posée, selon l'échelle adoptée, il existe une multiplicité de distances optimales, et que l'adresse de chaque individu consiste à les faire varier.

coïncidence comme *retour*.

L'*Urtümlich*, l'*Ursprünglich* n'est pas d'autrefois.

Il s'agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé) un « toujours neuf » et « toujours le même » - [...] Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre Éternité existentielle. L'indestructible, le Principe barbare¹

La nostalgie vis-à-vis d'une Nature originaire est alors mise à jour par Merleau-Ponty comme poursuite dans le temps d'un « Indestructible » qui s'actualise sans cesse : les distinctions temporelles s'entremêlent pour faire exister un Principe premier. Or l'écueil que constitue pour nous l'ontologie de l'*Être* charnel réside dans cette incapacité à penser la conflictualité entre les chairs, et donc à saisir une forme de *lutte normative* : en concevant les rapports entre les chairs comme inscription dans un Être qui les dépasse, et non comme interactions intentionnelles conflictuelles, Merleau-Ponty s'empêche de penser la violence à l'œuvre entre celles-ci. Le dépassement appelé par l'auteur de l'anthropologie le conduit à négliger la fragilité des identités charnelles, et les tentatives répétées d'appropriation de l'autre dans l'interaction : la confrontation de deux normes intentionnelles peut souvent être identifiée à une lutte où la norme dominante vient renverser la norme dominée, où l'identité charnelle de l'une est assujettie sous les assauts de l'autre. La violence semble ainsi évacuée du *Visible et l'invisible*, et autrui n'est jamais conçu comme ennemi, mais toujours une certaine modulation de l'Être auquel j'appartiens moi-même :

Si l'on part du visible et de la vision, du sensible et du sentir, on obtient de la « subjectivité » une idée toute neuve : il n'y a plus de « synthèses » il y a un contact avec l'être à travers ses modulations ou ses reliefs. -

Autrui n'est pas tellement une liberté *vue du dehors* comme destinée et fatalité, un sujet rival d'un sujet, mais il est pris dans un circuit qui le relie au monde, comme nous-mêmes, et par là

1 VI, « *Nature* », « *Note de Novembre 1960* », p. 320

aussi dans circuit qui le relie à nous. -
Et ce monde nous est *commun*, est intermonde. [...]
autrui est un relief comme j'en suis un, non existence verticale
absolue¹.

Autrui ne saurait être « une liberté vue du dehors » dans la structure de l'Être charnel, car la réversibilité qui la caractérise prévient toute division. Nous pensons au contraire que l'« intermonde » charnel ne constitue pas un déjà donné, mais qu'il se crée à partir des interactions charnelles, en faisant ployer certaines intentionnalités sous le joug d'autres intentionnalités. La déstabilisation de certaines normes au profit d'autres normes s'effectue ainsi selon une modalité agonistique, en ce qu'elle met en jeu une lutte hiérarchique qui tend à dévaloriser les normes dominées comme impropres : il n'existe pas *une* distance optimale à chaque chose, mais les normes dominantes se revêtent de l'habit de la réalité. Merleau-Ponty néglige ainsi tout à fait de penser, à côté du processus de liaison entre les chairs, un processus d'expropriation, par lequel l'unité stylistique d'une chair est mise à mal par la rencontre avec une autre chair, qui vient la déposséder de sa structure : la lutte normative entre les chairs ne saurait être interprétée comme une « lutte pour la reconnaissance »² dans le sens d'une reconnaissance symbolique, mais elle désigne bien plus la *mutilation charnelle d'intentionnalités*, c'est-à-dire l'appropriation puis la distorsion par d'autres chairs d'une certaine perspective perceptuelle ; il existe ainsi une *matérialité* du conflit normative, qui s'immisce dans les corps mêmes des êtres. L'unité stylistique des chairs peut ainsi être fragilisée et détruite sous les assauts d'autres intentionnalités, qui la contestent en la déformant. Le concept d'*Einfühlung* (étymologiquement « sentir dans ») doit alors être compris au sens propre, comme un

1 VI, « Autrui », Note de Novembre 1960 », p. 322-323.

2 Sur ce point, voir la thèse d'Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung (La lutte pour la reconnaissance)* [1992], Paris : Éd. du Cerf, 2000 qui décrit en réinterprétant la philosophie du jeune Hegel la lutte pour la reconnaissance comme le moteur des conflits sociaux.

phénomène d'amputation d'autrui qui prétend toutefois accomplir cette prouesse : « Soi-même comme un autre » ; la soi-disant éthique de l'*Einfühlung*, sous le sacerdoce de l'empathie, renferme une activité de la plus grande violence, qui définit pour l'autre ce qui constitue la norme du sentir.

La définition d'une politique des chairs qui s'articule autour de l'idée de lutte normative entre les chairs éclaire alors la notion de *monde commun* d'un jour nouveau : le commun ne désigne plus cette appartenance à un même Être charnel, mais la constitution d'une sphère du réel, qui découle de l'imposition par les chairs victorieuses des normes dominantes. L'énigme causée par la confrontation entre la certitude perceptuelle de l'existence de *mon* monde privé et la recherche d'un monde commun, qui ouvre *Le visible et l'invisible* et que Merleau-Ponty questionne à de nombreuses reprises dans le chapitre intitulé « Réflexion et interrogation », est alors posée selon d'autres termes : s'il « est donc vrai que les « mondes privés » communiquent, que chacun d'eux se donnent à son titulaire comme variante d'un monde commun »¹, nous ne pouvons cependant pas affirmer que :

C'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre².

La co-existence en moi de ces deux certitudes, que *mon* monde privé existe, et qu'il participe du même monde que celui qu'autrui perçoit, ne doit en effet pas nous mener en erreur : l'existence d'un monde en soi qui nous contiendrait tous, lieu de compossibilité des chairs, est sous-tendue par une certaine définition normative du réel. Il ne s'agit alors pas de dire que rien n'existe, hormis des illusions dominantes,

1 *VI*, p. 27

2 *VI*, p. 29

des fantasmes menacés par de nouveaux heurts, mais que la délimitation du domaine de la réalité procède comme moteur d'exclusion de celui qui tente de poser d'autres normes. Le cas-limite de l'halluciné, qui semble se déployer seul dans un espace empli de lui-même, forme alors pour nous une bien étrange frontière, seuil à partir duquel la *lutte normative* s'abolit, puisque l'interaction avec d'autres chairs apparaît elle-même comme suspendue. En niant l'idée d'un accès réciproque aux mondes privés de chacun, idée invalide car elle reconduit la conception de l'individu comme intériorité et non comme projection intentionnelle, puis l'idée d'une insertion de tous dans un même monde, nous conservons cependant la distinction tracée entre perception et hallucination : les normes s'affrontent dans l'interaction charnelle, et elles prennent consistance en se cognant sans cesse aux autres chairs¹, tandis que l'halluciné n'est plus contenu par cette résistance intentionnelle.

§ 2. *Apprendre à voir ne se fera qu'à plusieurs*

La mise en évidence du rôle de l'interaction dans l'imposition de certaines normes au détriment d'autres soulève alors la question de la possibilité d'une déstabilisation des normes dominantes : si lors de l'interaction la chair dominante absorbe l'intentionnalité perceptuelle de la chair dominée pour mieux la distordre, comment une transformation des normes perceptuelles pourrait-elle advenir ? Partons ainsi de l'exemple suivant : l'enquête ethnocentrique de Beverly Skeggs a mis en valeur l'importance de la notion de *respectabilité* chez les femmes blanches des

1 Nous faisons ici nôtre, en la déplaçant, la formule de Richard Dawkins selon laquelle *la réalité est ce qui peut rendre les coups* (« reality is what can kick back ») : il ne s'agit pas d'en revenir à une ontologie réaliste, mais bien de dire qu'est réel ce qui suscite une résistance intentionnelle de la part d'une autre chair.

classes populaire¹ ; ces femmes perçoivent les autres femmes à travers ce prisme-là, à partir duquel elles réaffirment leur propre position sociale, les femmes plus pauvres qu'elles étant alors le plus souvent qualifiées de « sales » et de « peu respectables ». Les femmes blanches issues de la classe ouvrière anglaise sont alors soumises à une double injonction : celle d'être désirables, tout en n'outrepassant pas les limites imposées (être discrète, être pudique). L'auteur souligne le processus d'auto-dévaluation qui se produit lorsqu'une interaction a lieu avec une intentionnalité perceptuelle mettant en jeu des normes dominantes :

On est sorties à Manchester l'autre samedi, toutes les trois. C'était bien en fait, on s'est bien marrées. Mais à un moment on est allées dans le quartier bourge, et on se marrait devant les chocolats en se demandant combien on en aurait mangé si on avait pu se les payer, et il y a cette femme qui nous a lancé un regard. Si les regards pouvaient tuer. Genre, on était là, c'était tout, on faisait rien de mal, on n'était pas crades ni rien. Elle nous a juste regardées. On aurait dit que c'était chez elle et qu'on n'avait rien à faire là. Ben tu sais quoi, on est parties, on n'a plus rien dit pendant une demi-heure. T'imagines ? On s'est bien fait remettre à notre place. On aurait dû lui mettre notre poing dans la gueule. C'est des trucs comme ça qui te dégoûte de sortir. Il vaut mieux rester chez soi².

Le mépris auquel ces femmes se heurtent lors de leur sortie à Manchester est explicité par elles-mêmes en termes d'interaction perceptuelle (le motif du regard), et se caractérise par la conscience d'une hiérarchie normative (« quartier bourge »). La violence qui s'exerce alors sur elles ne saurait alors être interprétée selon une dimension exclusivement symbolique : l'aphasie qui s'ensuit révèle la mutilation d'un certain rapport à soi, qui s'exerce dans le maintien des corps eux-mêmes, tandis que l'annonce d'une réticence future à se promener dans ces quartiers bourgeois (« Il vaut

1 Beverly Skeggs, *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, trad. de l'anglais par Marie-Pierre Pouly, préface d'Anne-Marie Devreux, Marseille : Agone, 2015.

2 *Ibid.*, p. 345

mieux rester chez moi ») souligne une distorsion de leurs propres normes, comme si ces femmes scindaient un peu plus encore leur perception de l'espace entre ce qui est leur, et ce qui leur est étranger, devenu inaccessible. L'écart se creuse alors entre leur propre perception d'elles-mêmes (« Genre, on était là, c'était tout, on faisait rien de mal, on n'était pas crades ni rien ») et la perception d'elles émanant de la femme bourgeoise, qui les rend littéralement muettes, et les pousse à partir. Or si l'interaction suscite une réaction violente de la part de ces femmes (« On aurait dû lui mettre notre poing dans la gueule »), la volonté de faire vaciller les normes dominantes n'est pas formulée, ni pratiquée : aucun appel à la révolte comme renversement des hiérarchies sociales n'est exprimé, mais la ségrégation des espaces risque de se renforcer encore un peu plus.

A partir de cet exemple, il s'agit alors de s'interroger sur la manière dont les normes peuvent être déstabilisées dans l'interaction perceptuelle, en se saisissant de la notion de chair intentionnelle comme outil de libération. Comment apprendre à voir autrement que nous voyons¹ ? La manière dont nous percevons les choses et les êtres est toujours construite selon certaines normes, et ce sont celles-ci qu'il nous faut renverser lorsqu'elles nous étouffent et nous musèlent. Il faut alors bien, comme le propose Merleau-Ponty, « fixer d'abord le regard sur ce qui nous est apparemment *donné* »², mais seulement si nous prenons ensuite conscience du fait que ce point de départ ne nous est qu'*apparemment* donné : l'attention méthodologique portée au moment de la rencontre doit ensuite produire un mouvement de distance, qui met au

1 Il ne faut pas dire, comme le fait Merleau-Ponty, « qu'il est vrai que le monde est *ce que nous voyons* et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir » (VI, p. 18), mais plutôt qu'il est vrai que les confrontations avec d'autres intentionnalités perceptuelles sont *ce que nous voyons*, non tristes haillons du réel mais poussées qui s'exercent sur nous, et que, pourtant, il nous faut désapprendre à les voir de cette manière, lorsqu'elles nous oppressent, afin de renverser le rapport de force établi.

2 VI, p. 211.

jour le caractère artificiel des normes instituées, pour en proposer d'autres, si celles-ci ne conviennent plus. L'idée suggérée par Merleau-Ponty, et qui nous semble particulièrement intéressante, consiste à dire que ça n'est que dans les expériences perceptuelles que nous trouverons un moteur de transformation ; il écrit ainsi :

Si nous pouvions retrouver dans l'exercice du voir et du parler quelques-unes des références vivantes qui leur assignent dans la langue une telle destinée, peut-être nous apprendraient-elles à former nos nouveaux instruments, et d'abord à comprendre notre recherche, notre interrogation elle-mêmes¹.

Merleau-Ponty attribue ainsi à « l'exercice du voir et du parler » le rôle de nous « apprendre à former nos nouveaux instruments », comme si l'expérience perceptuelle et langagière contenait, en-deçà de l'examen termes par termes que nous en proposons ensuite, et des significations figées que nous y extrayons, un certain dynamisme dont nous avons oublié l'existence, et qui nous aiderait à comprendre à la fois comment est orientée la recherche philosophique, et d'où vient l'interrogation que nous adressons au monde et à la perception que nous en avons. C'est donc à travers l'expérience du sensible et de la parole que nous pourrions appréhender les choses et les êtres dans un mouvement vital, et par-là fabriquer les outils pour une nouvelle méthode philosophique, qui s'attache à saisir ce qu'elle interroge sans le transformer en même temps en objet inerte.

Le retour invoqué par Merleau-Ponty de la recherche philosophique aux termes de l'expérience perceptuelle, au vif qu'elle devrait saisir sans le raidir, nous fascine et nous agace à la fois : les significations langagières aux oeillères bien attachées recouvrent-elle vraiment cette course bariolée du voir et du parler qui s'échappe en-deçà d'elle ? Agissent-elles comme un masque qui réduit la variété

1 *VI*, p. 172

mouvantes des expressions, des ridules et des moues sous une surface pétrifiée ? Nous ne le croyons pas : les expériences perceptuelles et parlantes, et leur reprise dans le réseau des significations, ne se tiennent pas l'une en-dessous de l'autre telles deux couches distinctes dont on pourrait délimiter la frontière, et qui cependant nous apparaissent comme entremêlées ; notre vision et notre parole sont bien imprégnées des normes langagières et des normes sociales, mais il ne faut pas dire qu'elles en ont été maculées en beau jour, et que nous pourrions laver la tache pour les contempler à nouveau, intactes. Une expérience perceptuelle pure, ou originaire, ne contient que les rêveries dont nous parons l' « originaire », projections chimériques de ce qui nous manque ici : l'expérience perceptuelle et parlante sont toutes deux toujours en même temps des expériences normées, et le regard acharné ne pourra pas y surprendre une dimension préservée. Nous nous heurtons alors à un certain paradoxe : comment trouver dans l'expérience perceptuelle des outils émancipateurs, alors que celle-ci est toujours vectrice de normes ? C'est ici que le passage cité précédemment du *Visible et l'invisible* recèle une force particulière : il ne s'agit pas seulement de voir ni parler, mais de *s'exercer à voir* ou à parler ; l'expérience perceptuelle et parlante constituent en effet un lieu privilégié, et même le seul lieu, de déstabilisation des normes, si et seulement si nous apprenons à voir différemment. Il nous faut donc pratiquer un mouvement d'aller-et-retour : partir de l'expérience perceptuelle, pour s'intéresser aux normes qui la sous-tendent, et revenir ensuite à la première ; nous ne verrons *différemment* que si nous prenons conscience de l'artificialité des normes qui régissent notre regard, et que nous faisons l'expérience du fait qu'il existe d'autres manières de voir.

Le problème reste alors intact : si parfois les normes véhiculées par nos sens et nos mots sont déstabilisées par l'expérience que nous faisons d'une chose, et que cette phrase prononcée, « Je suis une fille », ne veut soudainement plus rien dire, que la cohérence invoquée par les catégories langagières est mise à mal par cette découverte concomitante, du caractère impropre de la norme et de l'écart que trace ma perception par rapport à elle, alors qu'advindra-t-il, sinon la conviction silencieuse que les normes donnent à mes expériences une certaine unité, sans que leur coordination, et leur efficacité, ne soient parfaites ? Les normes et mon intentionnalité perceptuelle ne forment qu'un même élan, mais souvent les normes sont reprises et déplacées, des ratés se produisent, qui fragilisent l'assurance de la direction prise : les normes structurent ma chair dans son *mouvement vers*, mais le trait du pinceau n'est pas calculé à l'avance, et les poils épars qui composent l'objet dérivent parfois. C'est ainsi lorsque les normes se contredisent entre elles, et que mon expérience perceptuelle ne sait plus se dire à travers elles, que la faille des normes peut être saisie, et qu'un chemin s'ouvre pour les déplacer. Il ne s'agit alors jamais de toutes les renverser, mais bien plutôt de privilégier un certain agencement entre des normes, plutôt qu'un autre, de mettre en avant celles qui n'étaient présentes qu'à l'état d'ébauche, et de reléguer à l'arrière celles qui nous semblent défectueuses, afin de construire une nouvelle unité stylistique qui nous convient mieux.

L'objectif est noble, mais la réalisation précaire, nous dirons certains. Que peut faire le sujet isolé, face à cette imbroglie de normes dont il constate parfois l'instabilité, sans pourtant savoir comment les dé-ranger ? Que dire et comment voir, lorsque ceux qui l'entourent lui opposent la perpétuation des mêmes normes dont il

doutait un instant auparavant ? *Il faut s'exercer à voir, mais pas s'exercer à voir seul.*

Renverser une norme pour la remplacer par une autre, c'est en effet s'emparer d'une certaine configuration perceptuelle et langagière, pour la métamorphoser, et non seulement prendre conscience des manques des normes existantes. Ce que nous souhaitons alors défendre réside dans la *mise en commun de expériences perceptuelles comme condition de renversement des normes* : pour se départir d'une certaine structuration normative, il faut créer de nouvelles configurations à plusieurs. L'activité perceptuelle correspond, comme nous l'avons montré, à une interaction entre deux intentionnalités charnelles ; son réagencement ne peut alors venir que des modalités de l'interaction elle-même. Nous avons distingué parmi celle-ci plusieurs types d'interactions différentes : *l'interaction déformante* qui met en jeu une norme dominée et une norme dominante, et *l'interaction vectrice* d'une nouvelle individuation. Il faut alors envisager un autre type d'interaction, interaction politique par excellence, qui rendrait possible par l'action à plusieurs une reconfiguration des deux chairs : le partage d'expériences perceptuelles inédites ne pourrait-il pas produire un effet sur les normes existantes ? Ce serait alors de certaines interactions que viendrait une transformation du rapport à soi et aux autres, qui donnerait lieu à une déstabilisation des catégories à l'œuvre, remplacées par d'autres catégories.

Merleau-Ponty évoque ce phénomène d'expérience perceptuelle commune, dans le chapitre du *Visible et l'invisible* intitulé « L'entrelacs – le chiasme » :

Les couleurs, les reliefs tactiles d'autrui sont pour moi, dit-on, un mystère absolu, me sont à jamais inaccessibles. Ce n'est pas tout à fait vrai, il suffit pour que j'en aie, non pas une idée, une image, ou une représentation, mais comme l'expérience imminente, que je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un : alors, par l'opération concordante de son corps et du

mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne¹.

L'idée d'une inaccessibilité de l'expérience perceptuelle d'autrui est contrebalancée par la notion d'« expérience imminente », qui se distingue à la fois de la matérialisation visuelle (« l'image »), de la présentation conceptuelle (« l'idée ») ou d'une « représentation » qui imite en moi la perception de l'autre : l'expérience imminente, c'est-à-dire l'expérience sur le point de se produire, et qui se tient donc dans le moment de l'interaction, décrit bien cette possibilité d'accéder à l'expérience d'autrui. L'expérience imminente met alors en jeu « l'opération concordante » des deux corps en interaction, qui permet d'effectuer un pont perceptuel de l'un à l'autre. L'exemple fourni par Merleau-Ponty du « vert individuel de la prairie » perçu par un être et qui se transmet à l'interlocuteur par la parole nous semble cependant ambigu, en ce que l'expérience perceptuelle n'est pas commune aux deux chairs, leurs visées intentionnelles ne sont pas mues par une même direction, mais l'expérience de l'un est relatée à l'autre par la parole, ce qui provoque l'ajout d'une médiation supplémentaire. Comment penser alors cette notion d'*expérience imminente*, et comment l'articuler à une visée libératrice ? Tentons tout d'abord d'éviter tout malentendu : la notion d'expérience imminente ne signifie pas qu'il y aurait quelque chose telle qu'une identité entre l'expérience d'autrui et la mienne, mais plutôt qu'il existerait une similarité de structure entre les deux expériences, au moins sur certains aspects de celle-ci. Il nous faut alors comprendre plus précisément comment ce phénomène peut se produire, et quels effets il contient.

La manière dont Spinoza théorise dans l'*Ethique* les *notions communes* nous

1 VI, p. 187

semble éclairer la notion merleau-pontienne d'*expérience imminente*, en pensant les effets produits par une expérience perceptuelle qui met en jeu deux corps. Nous allons alors tenter de résumer brièvement cette théorie, afin d'en souligner les liens avec l'idée d'une émancipation des chairs dans l'expérience perceptuelle. Spinoza introduit dans la proposition 38 de l'*Ethique*, partie IV, l'idée du caractère bénéfique de la variété des affections :

Tout ce qui dispose le corps humain de telle façon qu'il puisse être affecté de plusieurs manières, tout ce qui le rend propre à affecter de plusieurs manières les corps extérieurs, tout cela est utile à l'homme, et d'autant plus utile que le corps est rendu plus propre à être affecté de plusieurs manières et à affecter les corps extérieurs ; au contraire cela est nuisible à l'homme, qui rend son corps moins propre à ces diverses fonctions¹.

La multiplication d'expériences perceptuelles diverses est interprétée comme utile à l'homme, car elle augmente la diversité de son champ d'expériences. Les capacités perceptuelles de l'homme s'accroissent donc, dès lors que sont favorisées les interactions avec d'autres corps. Spinoza justifie ainsi dans la démonstration sa proposition en arguant du fait que « Plus le corps a d'aptitude de cette sorte, plus l'Âme devient apte à percevoir »² : selon la théorie du parallélisme, l'âme étant l'idée du corps, plus les capacités corporelles augmentent, plus il y a d'idées diverses dans l'âme. Spinoza insiste sur le caractère réversible de cette proposition : il est nécessaire que les corps à la fois soient affectés, mais aussi qu'ils affectent d'autres corps. Or c'est à partir de cette diversité d'expérience que l'on peut comprendre le concept de *notion commune* :

Si le Corps humain et certains corps extérieurs, par lesquels le Corps humain a coutume d'être affecté, ont quelque propriété

1 *Ethique*, traduction par C. Appuhn, Paris : GF-Flammarion, 1993, IV, prop. 38

2 *Idem*

commune et qui soit pareillement dans la partie de l'un quelconque des corps extérieurs et dans le tout, de cette propriété aussi l'idée sera dans l'Âme adéquate¹.

Les notions communes désignent alors non pas des idées abstraites ou générales, mais des idées qui représentent quelque chose de commun aux corps : elles correspondent à la représentation d'une interaction entre deux corps qui forme une composition. La notion commune s'attache donc d'abord à décrire une réalité corporelle, avant de renvoyer à une idée : elle peut lier tout corps à un autre, malgré leurs différences. Pour Spinoza, ce qui est commun à deux corps ne peut jamais disconvenir et les notions communes sont donc nécessairement des *idées adéquates*, faisant ainsi accéder les hommes au second genre de connaissance, celui de la raison. Par quel processus se forment alors ces notions communes ? Spinoza expose de manière implicite dans la proposition V, 10 les conditions de leur formation :

Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affections qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un corps valable pour l'entendement².

Les affects négatifs, comme celui de la tristesse, sont donc impuissants à faire naître les notions communes, tandis que la représentation de quelque chose de commun entre mon corps et un autre corps qui m'affecte de joie-passion peut avoir pour effet la constitution d'une nouvelle notion commune. A partir de la composition entre nos deux corps, l'entendement saisit un certain rapport incarné entre les individus, qui se distingue ainsi des rapports géométriques.

Nous formulerons à partir de cette mise en valeur du concept de *notion*

1 *Ibid.*, II, prop. 39

2 *Ibid.*, V, prop. 10

commune chez Spinoza deux remarques : 1° les *notions communes* qui appartiennent au second genre de connaissance désignent ainsi des idées adéquates, or en tant que l'esprit humain est une part de l'intellect infini de Dieu, connaître adéquatement c'est exprimer l'essence de Dieu en tant qu'elle s'exprime par notre esprit. Les notions communes s'articulent donc à l'idée d'un entendement qui perçoit certains rapports tels qu'ils existent absolument, ce qui contredit l'accent mis dans l'ontologie des chairs sur la pluralité des perspectives perceptuelles, et donc sur le refus de penser des rapports qui existeraient en soi. 2° L'idée spinoziste de *notions communes*, si on l'extrait de son ancrage dans le domaine de la Raison, permet cependant de mieux comprendre ce que pourrait signifier l'idée merleau-pontienne d'« expérience imminente » : le rapport perceptuel qui unit deux corps, en mettant au jour un nouveau type de relation, peut constituer un moteur à la création de normes nouvelles. Le détour par Spinoza nous révèle alors une dimension importante dans l'appréhension du processus de déstabilisation des normes : ce n'est qu'en unissant deux corps qui prennent conscience de leur rapport inédit que les normes existantes peuvent être questionnées, et remplacées. Les intentionnalités charnelles ne modifieront leur rapport à soi qu'en interagissant avec d'autres chairs, et donc en prenant la forme du collectif : il faut donc qu'au moins deux unités stylistiques suffisamment structurées se rencontrent, pour qu'une nouvelle norme se constitue. Ainsi, si l'interaction se produit au sein des chairs qui composent mon individu, le dispositif n'est pas suffisant pour déstabiliser ma propre structure. Le concept spinoziste de *notion commune* définit alors deux conditions fondamentales à la déstabilisation des normes : 1° il faut une composition au moins entre deux unités stylistiques pour produire une nouvelle notion. Nous y adjoignons alors l'idée selon

laquelle plus les chairs s'allieront entre elles, plus il sera possible de produire une nouvelle norme. 2° il faut que le rapport qui lie les deux chairs ne consiste pas en un rapport de passivité, mais qu'il découle d'un affect actif, et donc d'une forme de prise de conscience de la composition inédite qui se crée.

La perspective relationnelle que nous avons adoptée ici, et qui examine les chairs non comme des entités closes sur elles-mêmes, mais comme des intentionnalités se heurtant à d'autres intentionnalités, déplace le regard d'une ontologie indifférente aux antagonismes qui la structurent à une ontologie soucieuse d'intégrer en son sein la dimension conflictuelle qui oppose parfois les chairs, et son dépassement. En inversant ainsi le geste merleau-pontien, nous n'immunisons pas un Être charnel comme le menace de la division, mais nous nous efforçons à penser, à partir d'une multiplicité de rapports charnels, la possibilité d'une union.

CONCLUSION

DE L'ONTOLOGIE DE L'ÊTRE CHARNEL À L'ONTOLOGIE RELATIONNELLE DES CHAIRS : LES « PARTIBLE PERSONS »

« *J'entreprends de chanter les métamorphoses qui ont revêtu les corps de formes nouvelles* »¹

L'ontologie des chairs que nous avons tenté de déployer dans les chapitres qui précèdent instaure un nouveau type de rapport à soi qui passe par les interactions charnelles, et non par la clôture sur soi : l'individu n'évolue qu'à travers des heurts et des unions, permettant ainsi de penser une certaine fluidité des processus d'individuation, et d'inscrire dans la définition même de l'individu un horizon d'émancipation. Nous avons ainsi fait subir à l'ontologie merleau-pontienne de l'Être charnel, en mettant l'accent sur le rapport des chairs entre elles, une distorsion, métamorphosant celle-ci en *ontologie relationnelle des chairs*. Que signifie alors cette expression, sinon indiquer de manière triviale que l'individu substantiel n'est plus, et qu'il n'est possible de définir les chairs qu'à travers leurs relations à d'autres chairs ? La mise au jour de *dynamiques d'individuation* nous a souvent laissé perplexe, tâtonnant afin de ressaisir les mouvements charnels au plus près de ceux-ci, et soucieux de ne pas déformer notre objet : notre recherche philosophique se donnait pour tâche de se tenir sur cette ligne fine, d'appréhender les structures charnelles tout

¹ Ovide, *Les Métamorphoses*, traduction par Georges Lafaye, édition de Jean-Pierre Néraudau, Paris : Gallimard, 1992, Invocation (I, 1).

en y inscrivant un horizon d'émancipation. Notre propos a alors souvent péché par son caractère abstrait, tant il nous paraissait ardu de nous emparer d'expériences quotidiennes pour les éclairer d'un jour nouveau, celui de l'ontologie charnelle : nous craignons, en illustrant notre réflexion par un recours aux exemples prétendument familiers, ceux de « la vie de tous les jours », de n'y glisser que ce que nous ne voulions bien y trouver, et de n'en produire qu'un amphigouri rhétorique vide de sens.

Arrivé au terme de notre propos, nous souhaitons alors ressaisir les problématiques abordées en les rapprochant des interrogations qui parcourent le champ de l'anthropologie contemporaine, afin de les destituer de leur position surplombante, et de voir comment elles peuvent s'articuler dans les chairs vivantes. Il ne s'agit nullement de penser naïvement que les sciences humaines constitueraient un réservoir d'exemples philosophiques, alors qu'elles sont elles-mêmes fondées sur des présupposées théoriques qu'il nous faut questionner, mais plutôt de dialoguer avec celles-ci, et par là de mettre à l'épreuve la pertinence de nos résultats. Si la philosophie ne se veut pas scientifique, elle ne saurait cependant faire tout à fait l'impasse d'une confrontation avec le réel, sous prétexte que celui-ci est malléable à merci. Nous nous appuyerons alors sur l'enquête ethnographique réalisée en Mélanésie par Marilyn Strathern, et qui a donné lieu à la publication en 1988 du livre *The Gender of the Gift*¹, afin de mieux saisir ce que pourrait vouloir dire la mise en place dans une société d'une ontologie relationnelle, et d'évaluer si celle-ci est réellement vectrice d'émancipation.

Le point de départ de l'ouvrage consiste à souligner un problème de méthode

1 Marilyn Strathern, *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley ; Londres : University of California Press, 1988. Cet ouvrage, dont l'influence dans le champ de l'anthropologie anglo-saxonne est très grande, n'a pourtant pas encore été traduit en français.

auquel Strathern s'est heurtée en étudiant les sociétés mélanésiennes : analyser la notion mélanésienne de personne selon les catégories occidentales d'identité ne fonctionne pas. Strathern oppose alors la *conception relationnelle* de l'individu dans les sociétés mélanésiennes à la *conception substantielle* de l'individu dans les sociétés occidentales. Si une confrontation si tranchée peut paraître caricaturale, elle permet néanmoins de dénaturer la notion de personne, et d'envisager un usage de celle-ci radicalement différent¹. Strathern écrit ainsi que :

One of the best known Melanesian axioms must be that appearances deceive, and the unitary identity sets the stage for the revelation that it covers or contains within itself other identities².

La conception de la personne comme identité unique ne correspond pas à la conception à l'œuvre dans les sociétés mélanésiennes. Il est alors intéressant de remarquer que l'absence de définition de l'individu comme identité unique n'aboutit pas à une forme de holisme, mais à une conception relationnelle des individus : ceux-ci ne désignent pas des parties d'un grand tout, mais la question même de l'identité individuelle ne prend sens que lorsqu'on la pose dans le cadre des relations entretenues avec d'autres individus. Strathern indique qu'en Mélanésie, les personnes sont « frequently constructed as the plural and composite site of the relationships that produce them »³, tandis que la société est le plus souvent conçue comme un tout unifié. Or les individus composites, qualifiés de « dividual androgynes »⁴, ne peuvent

1 L'opposition tracée par Strathern entre conception occidentale de la personne et conception mélanésienne de la personne est ainsi contestée par Edward LiPuma, *Encompassing Others : The Magic of Modernity in Melanesia*, Univ. Michigan Press, 2000, qui insiste sur le fait que le caractère divisible de la personne et son individualité constituent deux modalités de la conception de la personne que l'on retrouve à la fois dans les sociétés occidentales et dans les sociétés mélanésiennes, mais que chaque culture accentue davantage l'une des deux modalités.

2 *Ibid.*, p. 122

3 *Ibid.*, p. 13

4 *Ibid.*, p. 15

avoir des enfants que s'ils se trouvent dans un « état unitaire » (*unitary state*) et donc s'ils forment une paire avec un autre individu : le produit de la relation a alors une double origine, et est par conséquent intérieurement différencié ; il faut que la dualité interne soit à nouveau éliminée pour qu'un nouvel individu unifié ne soit produit. La vie sociale est alors pensée en Mélanésie comme l'alternance constante de ces deux états, celui de l'unité et celui de la division interne.

Étudions plus précisément cette conception relationnelle de l'individu à partir de deux exemples introduit par Strathern : celui du nouveau-né, et celui de la *kula*. Le premier exemple met en valeur la manière dont le phénomène de reproduction est interprété en Mélanésie : l'enfant Hagen découle d'une transaction métaphorique entre ses deux parents, chacun lui attribuant une part de leur substance tout en conservant leur caractère distinct. L'enfant correspond alors au produit de cette transaction, en combinant en lui l'identité duale de ses deux parents ; « its androgyny symbolizes a completed transaction »¹. Pour que l'enfant dual devienne un acteur à part entière, il faut qu'il se particularise selon une des deux formes : « agents, on the other hand, individual subjects, act by virtue of their generalized capacities, that is, by the capacity of action itself, to be « one », to act like « one ». It is indeed acts which individuate, they consequently make the subject (agent) appear in one of two forms, unique in gender terms »². Le modèle de la personne à l'oeuvre chez les Hagen se caractérise ainsi par une tension entre les différentes parties qui composent l'individu, et la manière dont l'individu ne mobilise qu'une de ces parties dans l'action : « The condition of multiple constitution, the person composed of diverse relations, also

1 *Ibid.*, p. 262

2 *Ibid.*, p. 302

makes the person a partible entity : an agent can dispose of parts, or act as a part »¹. L'identité sexuelle se caractérise donc par son instabilité, et apparaît comme détachée de son inscription corporelle.

Un autre exemple de conception relationnelle de la personne, et que Strathern décrit longuement dans son livre, est celui de la *kula*, système d'échanges de bien prestigieux basé sur la circulation entre hommes d'un certain type de colliers de coquillage et de bracelets. Les objets qui circulent revêtent alors une signification à la fois métaphorique et métonymique : ils ne font pas que représenter les hommes qui les ont fabriqués, mais ils sont considérés comme constituant une *partie réelle* de ceux-ci², détachée d'eux, et revêtant alors une signification politique. L'objet d'échange se situe donc en continuité avec le corps de la personne, renversant ainsi selon Strathern la ligne de démarcation tracée dans les sociétés occidentales entre humain et objet.

L'illustration de la conception relationnelle de la personne dans les sociétés mélanésiennes à partir du double exemple du nouveau-né et de la *kula* nous permet alors de formuler un certain nombre de remarques, en mettant en valeur ce qui la distingue de l'ontologie des chairs que nous avons décrite précédemment : 1° la notion de « partible entity » développée par Marilyn Strathern, si elle inscrit bien la personne dans une ontologie relationnelle, s'oppose à l'ontologie des chairs en ce que l'individu est d'abord conçu comme se trouvant dans un état composé, pour ensuite se

1 *Ibid.*, p. 324

2 Marilyn Strathern s'inscrit ainsi dans le « tournant ontologique » qu'a pris l'anthropologie dans les années 1990, expression qui désigne les débats autour du pluralisme ontologique qui ont agité cette discipline, en particulier à partir des travaux de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro. Une question importante consiste alors à prendre au sérieux des pensées en rupture avec les lignes de démarcation occidentales, sans pour autant leur attribuer un sens symbolique. La formule « Les Bororo sont des Arara » est ainsi interprétée par certains anthropologues non comme une simple métaphore, mais comme l'expression d'un autre système ontologique.

particulariser comme homme ou femme : l'individu ne se constitue pas seulement dans l'interaction, mais il préexiste à l'action qui concrétise un aspect de sa personne. L'interaction met donc en jeu une transformation de la personne qui se particularise.

2° la notion de « partible entity », en mettant en jeu l'idée de la personne comme être composé, ne correspond pas à un modèle intentionnel mais à un modèle fragmentaire de la personne comme addition de parties : je suis composé d'identités plurielles, qui découlent de ma double origine masculine et féminine.. 3° L'idée d'une continuité entre le corps de la personne et les objets échangés dans la *kula*, considérés comme détachés de celui-ci, si elle rompt bien avec la séparation nette que nous traçons entre les hommes et les choses, ne saurait cependant être identifiée avec l'idée d'une interaction entre les êtres et les choses, puisque l'objet échangé n'est intégré au monde humain qu'en tant qu'il devient une partie du corps de la personne, et non en tant que chose.

Le détour par Strathern et son enquête sur les sociétés mélanésiennes, en dénaturisant ce qui pourrait constituer le « paradigme occidentale de la personne », idéal-type qui est toujours assoupli dans les pratiques, nous permet à la fois de nous distancier de la conception de la personne à l'œuvre dans nos sociétés, mais aussi d'évaluer les bouleversements que provoque l'application sociale d'une ontologie relationnelle, tout en gardant à l'esprit que la notion de *partible persons* ne recoupe pas tout à fait celle des chairs intentionnelles. L'étude de la société mélanésienne fonctionne ainsi comme un *observatoire ontologique*, à partir duquel nous pouvons réfléchir notre propre construction ontologique. En définissant une *politique des chairs*, nous avons tenté de mettre en valeur l'idée selon laquelle l'émancipation des

chairs ne pourrait se produire qu'à partir de l'adoption d'autre ontologie nouvelle, qui délaissierait ainsi la conception substantialiste du sujet pour lui préférer une ontologie relationnelle des chairs¹. A partir de l'enquête de Strathern, une question se pose alors : *l'adoption d'une conception relationnelle de l'individu est-elle en soi un moteur de libération ?* La réponse que nous pouvons formuler à partir de l'étude des sociétés mélanésiennes est alors négative : les rapports genrés qui prennent place entre les personnes restent en effet des rapports conservateurs, fondés sur un système de domination². Tout se passe ainsi comme si la prise en compte du caractère mouvant des identités ne débouchait pas sur une émancipation des individus, en particulier dans le domaine du genre : les femmes, malgré les propos ambivalents de Strathern, semblent cantonnées à la sphère domestique, sans accéder à la sphère politique, et les activités dites « masculines » et « féminines » hiérarchisées. Faut-il alors en conclure que l'ontologie relationnelle, pas plus que la conception substantialiste des individus, ne permettrait une émancipation de ceux-ci ? La réponse que nous apporterons à cette question est différente : *l'ontologie relationnelle constitue une condition nécessaire mais non suffisante de l'émancipation des individus*. L'enquête réalisée en Mélanésie doit constituer pour nous une mise en garde : aucune ontologie ne saurait produire une solution miracle aux politiques

1 Il ne s'agit alors pas seulement, comme l'ont fait Descola et Viveiros de Castro, de relativiser le naturalisme, mais aussi de montrer que l'ontologie relationnelle, du point de vue de l'émancipation des êtres, serait supérieure à l'ontologie naturaliste qui trace une frontière entre humains et non-humains.

2 La position de Strathern sur la question de la domination nous semble pour le moins ambiguë, en ce qu'elle se refuse d'interpréter les relations genrées en Mélanésie en termes de domination masculine, arguant du fait que ces concepts ne correspondent pas à la structuration sociale de ces sociétés. Ainsi, le cantonnement des femmes à la sphère domestique ne découle pas selon elle d'une dévalorisation de celles-ci, et si elle ne nie pas l'existence d'une certaine violence des hommes sur les femmes, elle s'interdit d'utiliser les outils du féminisme pour en rendre compte. Sur la relation ambivalente de Strathern au féminisme, consulter l'article d'Olivier Allard, « Introduction. Marilyn Strathern et l'anthropologie française », *Tracés* 3/2014 (n° HS-14) , pp. 167-173, et en particulier la partie intitulée « Un autre regard sur la domination masculine ».

d'émancipation des individus. En effet, l'adoption d'une ontologie relationnelle, en réfutant l'idée d'une identité individuelle close sur elle-même, ne signifie aucunement la fin de tout système de domination. L'exemple mélanésien le prouve bien : la hiérarchie des genres peut tout à fait se greffer sur une conception relationnelle des individus, et faire perdurer certaines catégories de pensée sans jamais les déconstruire. La personne mélanésienne a beau être divisible, il n'en reste pas moins que, définie par l'interaction comme femme ou homme, elle est à nouveau marquée du sceau des hiérarchies genrées à l'œuvre dans la société.

Le détour, que nous aurions cependant voulu plus fréquent, par d'autres disciplines, et en particulier par les sciences humaines, agit alors comme un *régulateur pour le travail philosophique* : il ne s'agit pas de circonscrire sa pensée à ce qui existe déjà, mais plutôt de trouver des traces dans le réel de ce que nous cherchons à construire sans s'arrêter aux prétendus exemples de la « vie courante », et devenir peut-être à notre tour un outil de recherche pour d'autres disciplines. L'exemple mélanésien doit alors nous apprendre ceci, que si nous concevons notre propre tâche philosophique toujours à la fois comme une activité politique, il nous faut redoubler de vigilance, sans se complaire dans d'intimidantes constructions langagières, pour débusquer les dominations qui peuvent encore s'y abriter, à notre insu : la déconstruction des identités individuelles peut comme nous l'avons vu masquer une hiérarchie de genre, qu'il nous faut à son tour renverser. *Veilleurs* souvent inquiets face à l'immensité de la tâche qui s'offre à nous, et comme électrisés par l'urgence de sa réalisation, il nous faut alors modestement poursuivre notre recherche, en gardant à l'esprit que le renversement n'advient que lorsque nous

vivrons vraiment ce que nous pensons, dans nos chairs.

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes de Merleau-Ponty :

- *La nature. Cours du Collège de France, Notes*, Paris : Seuil, 1995.
- *La prose du monde*, Paris : Gallimard, 1969.
- *La phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945 (noté PP)
- *Les philosophes célèbres*, (ouvrage collectif publié sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, Avant-Propos et Introductions aux différentes périodes par Merleau-Ponty), Paris : Mazenod, 1956.
- *Signes*, Paris : Gallimard, 1960.
- *La structure du comportement*, Paris : PUF, 1942, 7^e éd. en 1972.
- *Le Visible et l'Invisible*, publié par Cl. Lefort, Paris : Gallimard, 1964 (noté VI).
- « *Notes de cours sur Claude Simon* », présentation et transcription par S. Menase et J. Neefs, *Genesis, Manuscrits, Recherche, Invention*, 6, 1994

2. Textes cités ou commentés :

- BACHELARD Gaston, *L'Eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, 1941.
- BARBARAS Renaud, *Le Désir et la distance : introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, 1999.
Introduction à une phénoménologie de la vie, Paris : Vrin, 2008.
- BENOIST Jocelyn, *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris : Editions du Cerf, collection « Passages », 2009.
- BERGSON Henri, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris : PUF, 2012.

- BARRETT Robert, *La traite des fous. La construction sociale de la schizophrénie*, Le Plessis-Robinson, Les empêcheurs de tourner en rond.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, préface d'Eric Fassin, introduction (1990), traduction de Cynthia Kraus (*Gender Trouble*), Paris : La Découverte, 2005,
- CHARTIER Roger *Les Origines culturelles de la Révolution française* (1990), réédition avec une postface inédite de l'auteur, Paris : Éditions du Seuil, 1990.
- CODE C., WALLESCHE C-W, JOANETTE Y. & LECOURS A. R.(eds), *Classic Cases in Neuropsychology* (Vol. II) Psychology, Taylor & Francis, 2003.
- DESCARTES René, *Oeuvres et lettres*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- DESCOLA Philippe , « L'anthropologie de la nature » in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002 Vol. 57, Numéro 1.
- EY Henri, *Traité des hallucinations*, Paris : Editions Masson, 1973.
- FREUD Sigmund, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, traduction par P. Arbex et R.M. Zeitlin, Paris : Gallimard, 1986.
Œuvres complètes, Volume XIII : 1914-1915. Paris : PUF, 1988.
- GELB Adhémar, GOLDSTEIN Kurt, *Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig : Barth, 1920.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris : Gallimard, 1971.
Essais et conférences, traduits par André Préau, Gallimard : Paris, 1980.
Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, traduction par A. Boutot, Paris : Gallimard, 2006.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Éditions du Cerf, 2000.
- HUSSERL Edmund, *Idées II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF, 1952, rééd. en 1982.

Méditations cartésiennes, traduction Emmanuel Levinas, Paris : Vrin, 1947, rééd en 1992.

Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, trad. Henri Dussort, Paris : PUF, 1996.

« Phénoménologie et anthropologie », dans *Notes sur Heidegger*, traduction par D. Souches-Dague, Paris : Editions de Minuit, 1994.

- KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, traduction par A. Renaut, Paris : Aubier, 1997.

Critique de la faculté de juger, Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » tome 2, 1985.

- LACAN Jacques, *Ecrits*, Paris : Seuil, 1966.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, Paris : Le Livre de Poche, 1991.

Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Paris : GF Flammarion, 1969/

Correspondance Leibniz - Clarke, A. Robinet (éd.), Paris : PUF, 1957.

- LEVINAS Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1980.
- LiPuma Edward, *Encompassing Others : The Magic of Modernity in Melanesia*, Univ. Michigan Press, 2000.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris : Seuil, 2006.
- MINKOWSKI Eugene, *Le temps vécu*, Paris, 1933, rééd. en 1995.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, traduction par P. Wotling, Paris : GF-Flammarion, 2000.

Le crépuscule des idoles, traduction par P. Wotling, Paris : GF-Flammarion, 2005.

- RICOEUR PAUL, *Du texte à l'action* Paris : Seuil, 1986.

- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, 1943, rééd. coll. Tel en 1991.

Les Mots et autres écrits autobiographiques, Paris : Gallimard, « Bibliothèque

de La Pléiade », 2010.

Situation IV. Portraits, Paris : Gallimard, 1964.

- SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble : Jérôme Millon, 2005.
- SKEGGS Beverly, *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, traduction par Marie-Pierre Pouly, préface d'Anne-Marie Devreux, Marseille : Agone, 2015.
- SPINOZA Baruch, *Ethique*, traduction par C. Appuhn, Paris : GF-Flammarion, 1993.
- STRATHERN Marilyn, *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley ; Londres : University of California Press, 1988.

3. Littérature secondaire :

a) Ouvrages publiés :

- BARBARAS Renaud, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Jérôme Millon, « Krisis », 1991.
- BIMBENET Etienne, *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2004.
- BOUBLIL Elodie, *Individuation et vision du monde : Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie*, Zetabooks, 2014.
- BOUVERESSE Renée, *Spinoza et Leibniz : l'idée d'animisme universel*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1992.
- DASTUR Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne : Encre Marine, 2001.
- DEPRAZ Nathalie, *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris : Vrin, 1995.
- DUPORTAIL Guy-Félix, *Les institutions du monde, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble : Jérôme Millon, 2008.

- FRANCK Didier, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Éditions de Minuit, 1981 réed. en 1993.
- SACKS Oliver, *L'odeur du Si bémol. L'univers des hallucinations*, Paris : Seuil, 2014.
- DE SAINT-AUBERT Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004.
Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair, Paris : Vrin, 2013.
Le scénario cartésien, Paris : Vrin, 2005.
Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty, Paris : Vrin, 2006.

b) Articles :

- ALLARD Olivier, « Introduction. Marilyn Strathern et l'anthropologie française. », *Tracés* 3/2014 (n° HS-14) , pp. 167-173.
- BACCIAGALUPPI Guido, « Measurement and Classical Regime in Quantum Mechanics » in Robert Batterman. *Oxford Handbook of Philosophy of Physics*, Oxford University Press, 2013, pp. 416-459.
- BERRIOS G.E. et DENING T.R., « Pseudohallucinations: a conceptual History », *Psychological Medicine*, 1996, n° 26, pp.753-63.
- CAMPION Pierre, « « Merleau-Ponty vivant » : en relisant Sartre. » , *Les Temps modernes* 2/2010 (n° 658/659), pp. 120-142.
- HAAR Michel, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty » in *Merleau-Ponty : Notes de cours sur la géométrie de Husserl* suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, coll. « Epiméthée », 1998.
« Critique et subversion de la subjectivité » in *Nietzsche et la métaphysique*, Paris : Gallimard, coll. TEL, 1993
- KELKEL Arion L., « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle – Un débat non résolu avc Husserl » in A-T Tymieniecka (dir.),

Merleau-Ponty, le Psychique et le Corporel, Paris : Aubier, 1988, pp. 15-37.

- LIESTER Mitchell B., « Inner Voices : distinguishing transcendent and pathological characteristics », *Journal of Transpersonal Psychology*, 1996, 28(1), pp. 1-30.
- MARGAIRAZ Sarah et RABACHOU Julien, « De la génération à l'ontogenèse : le préindividuel et la puissance chez Simondon et Aristote » dans *Cahiers Simondon*, n°4, sous la direction de Jean-Hugues Barthélémy, L'Harmattan, juin 2012, pp. 69-96.
- MIQUEL Pierre-Antoine, « Comment la cellule détecte-t-elle le photon ? », *Noesis*, 14, 2008, pp. 27-40.
- RICHIR Marc, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », in *Esprit* n°6 : *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, juin 1982, pp. 124-145.
- RICOEUR Paul, « Imagination et métaphore », *Revue Psychologie médicale*, n° 14, 1982.
- DE SAINT-AUBERT Emmanuel, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale* [En ligne], 13, 2011.
- PERREAU Laurent, « La question de l'individu et de l'individuation chez Husserl », in *L'individu*, Olivier Tinland (dir.), Paris : Vrin, 2008, p. 77-98.

4. Textes littéraires :

- DEVI Ananda, *La vie de Joséphin le fou*, Paris : Gallimard, 2003.
- HESSE Hermann, *Le loup des steppes*, Paris : Editions Le livre de poche, 2008.
- LAUTREAMONT, *Les Chants de Maldoror. Poésies I et II. Correspondance* ; éd. établie par Jean-Luc Steinmetz ; Paris : Flammarion, 1990.
- MICHAUX Henri, *Plume* précédé de *Lointain intérieur*, Paris : Gallimard, 1963
- OVIDE, *Métamorphoses*, traduction par Georges Lafaye, édition de Jean-Pierre Néraudau, Paris : Gallimard, 1992.