



HAL
open science

L'itinéraire de la question de l'espace dans la philosophie de Merleau-Ponty : de l'ontologie de l'objet à l'ontologie verticale

Corentin Heusghem

► To cite this version:

Corentin Heusghem. L'itinéraire de la question de l'espace dans la philosophie de Merleau-Ponty : de l'ontologie de l'objet à l'ontologie verticale. Philosophie. 2020. dumas-03151122

HAL Id: dumas-03151122

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03151122>

Submitted on 24 Feb 2021

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.

Mémoire:

L'itinéraire de la question de l'espace dans la
philosophie de Merleau-Ponty

De l'ontologie de l'objet à l'ontologie verticale

Corentin HEUSGHEM

N° étudiant: 11813848

Année universitaire 2019-2020

Paris 1 Panthéon-Sorbonne UFR 10 – Philosophie

Mémoire de fin d'études de Master 2

Domaine: Sciences humaines et sociales

Mention: Philosophie

Parcours: Philosophie contemporaine

Responsable du parcours: M. Jocelyn BENOIST

Directeur du Mémoire: M. Renaud BARBARAS

Remerciements :

Je tiens tout d'abord à remercier Monsieur Régis Ponsard pour m'avoir instillé la passion de la philosophie et pour avoir déclaré qu'il n'est jamais trop tard pour commencer à lire les grands auteurs.

Je souhaite également remercier mon amie Dailelle pour m'avoir proposé de l'accompagner en cours, et Monsieur Saverio Ansaldi pour m'avoir admis en auditeur libre, ce qui a permis de confirmer définitivement mon intérêt naissant pour la philosophie.

En ce qui concerne plus précisément la rédaction de ce mémoire, je veux remercier chaleureusement Madame Annabelle Dufourcq pour m'avoir initié à la philosophie de Merleau-Ponty et avoir su attiser ma curiosité pour cet auteur. En outre, je désire exprimer toute ma gratitude à Monsieur Renaud Barbaras pour m'avoir permis de poursuivre et d'approfondir mes recherches sur cet auteur, ainsi que pour avoir durablement changé mon rapport au monde grâce à ses cours d'une intensité, d'une radicalité et d'une précision prodigieuses.

Je tiens également à remercier Monsieur André Charrak pour son cours sur le principe de relativité comme prisme de lecture des positions contemporaines sur le problème de la connaissance, et Monsieur Jocelyn Benoist pour son cours sur l'articulation du visible et de l'invisible, car le croisement des enjeux de ces deux cours a inspiré notre chapitre sur la vue verticale du monde visible. Je souhaite aussi remercier Messieurs David Lapoujade et Camille Riquier pour leurs précieux cours sur Bergson.

Enfin, je voudrais remercier tous ceux que je n'ai pas mentionnés et qui ont pourtant joué un rôle crucial dans ma vie, ma formation philosophique et dans l'élaboration de ce projet, comme par exemple Monsieur Patrick Wotling, Madame Céline Denat, Monsieur Frédéric Fruteau de Laclos, et surtout ma famille et mes amis pour leur soutien indéfectible et leur amour.

Merci à chacun d'entre vous.

INTRODUCTION

Il se peut qu'en un temps voué à la mesure technique, et comme dévoré de quantité, le peintre cubiste célèbre à sa manière, dans un espace accordé moins à notre intelligence qu'à notre cœur, quelque sourde noce et réconciliation du monde avec l'homme.

Jean Paulhan

*La Table ronde*¹, p.280

Aujourd'hui aussi, et peut-être plus encore qu'au temps où Merleau-Ponty écrivait – à une époque où le néo-libéralisme managérial s'est immiscé jusque dans les disciplines et les pratiques universitaires, leur imposant le nombre comme étalon et leur demandant de rendre des comptes, ce qui favorise les approches quantitatives puisqu'elles sont les seules pour lesquelles il y ait un quelconque sens à vouloir les chiffrer –, nous vivons certainement dans un temps « dévoré de quantité ». Mais en dehors de cette influence sociale et politique

¹ Jean Paulhan, « La Peinture moderne ou l'espace sensible au cœur », in *La Table ronde*, n°2, fév. 1948, p.280. Phrase citée par Merleau-Ponty dans ses causeries, au cinquième paragraphe de la deuxième causerie, qui est consacrée à la question de l'espace.

récente, c'est depuis plusieurs siècles au sein de la science elle-même, dans sa méthode de travail et l'ontologie qu'elle favorise implicitement, qu'il est possible de trouver un primat de l'objectivité et un privilège de la quantité sur la qualité. D'aucuns pourraient penser qu'une telle préférence de certains scientifiques ou philosophes des sciences n'aurait pas ou peu d'impact sur la vision du monde du reste de la société, or cela serait une grande méprise, car le propre de notre culture moderne est, selon Merleau-Ponty, d'être façonnée par l'intelligence et les sciences ; nous vivons dans une « culture qui est science »¹. Cette influence, qui pourrait se comprendre comme l'héritage d'un cartésianisme tronqué, est si grande que la plupart des adultes occidentaux conçoivent spontanément une distinction entre leur corps, qui est rabattu du côté des choses ou des objets, et leur âme ou leur conscience qui ne saurait être adossée à ce corps, qui est une réalité éternelle, séparée, qui n'appartient pas à ce monde et ne vient qu'animer ce corps pendant le bref temps d'une vie avant de retourner à son royaume céleste hors du monde. En outre, cette influence immense de la science dans notre culture se décèle aussi dans le fait que c'est elle qui est chargée de répondre à l'intégralité des questions que l'homme occidental se pose, faisant office d'interlocuteur privilégié, de garant de l'être des choses ou d'instance détentrice de la vérité. En effet, « si je veux savoir ce que c'est que la lumière, n'est-ce pas au physicien que je dois m'adresser ? N'est-ce pas lui qui me dira si la lumière est, comme on l'a pensé un temps, un bombardement de projectiles incandescents, ou, comme on l'a cru aussi, une vibration de l'éther, ou enfin, comme l'admet une théorie plus récente, un phénomène assimilable aux oscillations électromagnétiques »²? De cette manière, c'est par l'explication scientifique que l'on se sent plus éclairé, on pense enfin savoir ce que c'est que la lumière, elle ne pose plus question et n'est plus mystérieuse comme peut l'être l'expérience de la perception lumineuse. Parce qu'il ne raisonne « pas tant sur la lumière que nous voyons que sur celle qui du dehors entre dans nos yeux et commande la vision »³, le savant retrouve derrière la confusion du monde perçu la vérité idéale des choses, conçues selon l'intelligence. Le monde perçu, celui que nous voyons, est dévalorisé et ne se suffit pas car les sens sont réputés trompeurs dans notre culture – comme tout ce qui est lié au corps –, et même un phénomène aussi banal que la pluie par exemple requiert de faire appel au savoir scientifique extérieur pour le comprendre adéquatement. Ainsi, si l'on demande au physicien ce que c'est que la pluie, il nous révèle qu'elle n'est plus ce contact humide et froid qui pénètre ma chair avec un certain rythme, une épaisseur et une intensité visibles qui suscitent des

1 V.I., p.235. Voir la bibliographie pour la table des abréviations. Nous reprenons les abréviations classiques des ouvrages de Merleau-Ponty ; il faut simplement prendre garde à distinguer P.P. (*Primat de la perception*) de Ph.P. (*Phénoménologie de la perception*).

2 C., p.11-12

3 O.E., p.37

émotions parfois joyeuses, parfois tristes ou mélancoliques selon les cultures et les expériences d'une vie, mais elle n'est proprement que la rencontre d'une vapeur d'eau avec une masse d'air qui s'élèvent vers l'atmosphère jusqu'à atteindre une certaine température causant le grossissement de gouttelettes qui chutent alors. Il n'est plus question qu'il « pleure dans mon cœur comme il pleut dans la ville »¹, la pluie ne saurait être pourvue d'une tonalité affective, seule la dimension quantitative de la pluie est pleinement réelle et peut faire l'objet d'une véritable connaissance, c'est-à-dire d'une connaissance objective, qui demeure la même pour tous, indépendante de toute contingence, variation culturelle ou individuelle et changement d'état. Et précisément, ce qui demeure toujours le même, en soi et pour tous, ce n'est rien de visible, mais c'est juste un composé de parties dans cet espace tout idéal qu'est l'espace objectif. Toutefois, l'exemple le plus frappant pour comprendre le traitement qu'effectue la pensée objective reste celui de la perception. Expliquée par la science, la perception n'est plus notre ouverture au monde mais elle devient le résultat de processus causaux du type stimuli-récepteurs qui ont déjà lieu au sein du monde objectif, avant toute vision, en amont de notre conscience et de notre vie perceptive. Ainsi, ce que « la physiologie de la perception commence par admettre [c'est] un trajet anatomique qui conduit d'un *récepteur* déterminé par un *transmetteur* défini à un poste enregistreur spécialisé lui aussi »². Se référant à la physiologie, le psychologue lui aussi « voit toujours la conscience comme placée dans un corps au milieu du monde, pour lui la série stimulus-impression-perception est une suite d'événements à l'issue desquels la perception commence »³. Dans de telles perspectives, la perception n'est plus notre premier rapport à l'être, mais devient la résultante de processus objectifs qui la préparent et la conditionnent. Ce que la perception nous apprend dépend de ces conditions et elle peut nous tromper tant que nous n'expliquons pas la somme des processus qui causent telle ou telle perception et parfois telle ou telle erreur. Par exemple, l'hallucination ne fait aucun sens dans le monde de la perception, elle n'y trouve pas sa place et ne peut être expliquée et comprise que si on la replace comme « événement dans la chaîne des événements qui va du stimulus à l'état de conscience »⁴. La perception sensible est si ambiguë, si fragile dans ses jugements et dans la connaissance qu'elle pose, si susceptible de nous induire en erreur ou de nous tromper qu'elle ne peut pas être la connaissance de la réalité même. Elle n'est qu'un produit dérivé de cette réalité, elle subit de nombreux traitements et transformations avant de devenir un état de conscience et aboutir finalement à ce fantasme

1 Paul Verlaine, « Il pleure dans mon cœur ... », *Romances sans paroles*, 1874

2 Ph.P., p.29-30 (souligné par Merleau-Ponty)

3 Ph.P., 1ère note p.29

4 Ph.P., p.393

sensible et subjectif de second ordre qu'on appelle perception. C'est comme si cette dernière venait s'ajouter fortuitement à la réalité, à la manière d'un effet collatéral non voulu et non nécessaire des processus objectifs, qui sont indépendants d'elle, et qui n'ont à la limite rien à voir avec elle si ce n'est qu'ils la causent. Par conséquent, pour connaître le monde, ce n'est pas la perception qu'il faut interroger mais les processus objectifs. « À quoi servirait-il ici de consulter nos sens, de nous attarder à ce que notre perception nous apprend des couleurs, des reflets et des choses qui les portent, puisque, de toute évidence, ce ne sont là que des apparences, et que seul le savoir méthodique du savant, ses mesures, ses expériences peuvent nous faire sortir des illusions où vivent nos sens et nous faire accéder à la vraie nature des choses »¹? Le scientifique fait office d'expert véritable et universel, c'est lui qui détient la vérité ultime dans tous les domaines, les sens et les perceptions ne font que nous tromper. Ainsi, la science jouit d'un privilège épistémique dans notre culture, car c'est elle qui donne accès à la vérité des choses, par-delà les apparences. « Le vrai c'est *l'objectif*, ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure ou plus généralement par les *opérations* qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre de fait »², et pour mériter le précieux qualificatif de "science"³ il faut avoir affaire à du mesurable, à de l'objectif, indépendant de la subjectivité du chercheur et des contingences qui se rattachent à son existence effective, car tout cela n'est qu'un obstacle à la véritable connaissance. C'est selon cet axiome que le monde se retrouve dépouillé de toutes ses dimensions qualitatives pour ne devenir qu'un "Grand Objet"⁴: « le monde vrai, ce ne sont pas ces lumières, ces couleurs, ce spectacle de chair que me donnent mes yeux, ce sont les ondes et les corpuscules dont la science me parle et qu'elle retrouve derrière ces fantômes sensibles »⁵. Réciproquement, c'est cette même exigence de la pensée objective qui impose au savant de retrancher de son expérience toutes les composantes existentielles, situées et subjectives afin de n'être plus qu'un esprit de survol, qui n'appartient pas au monde et qui ne réside nulle part, dont les connaissances épuisent le monde objectif, étalé, mis à plat devant lui et désormais sans épaisseur, profondeur, mystère ni cachettes. Ainsi, le préjugé de la pensée objective est de faire, de manière hégémonique et réductionniste, de l'entièreté de la réalité un espace euclidien, objectif, *partes extra partes*,

1 C., p.12

2 V.I., p.30-31 (souligné par Merleau-Ponty)

3 Pouvoir prétendre à cette dénomination est parfois devenu une fin en soi, même pour des sciences humaines, car c'est pour pouvoir se targuer de cet épithète – si précieux dans notre culture – que la statistique est devenue l'instrument principal de la sociologie, ainsi que dans une part non négligeable de la psychologie. Il semble en effet que, au moins dans la seconde moitié du XXème siècle, l'un des principaux enjeux de ces disciplines était de pouvoir affirmer leur objectivité, ce qui serait le signe d'une connaissance de valeur supérieure et d'un statut plus élevé.

4 V.I., p.31

5 C., p.12

transparent pour la pensée, duquel l'esprit, la perception et les qualités sont d'abord exclus, avant d'être réintégrés eux aussi en tant que processus causaux et objectifs. Par conséquent, la connaissance et la méthode du physicien, d'abord cantonnées à la sphère de la mécanique où elles connaissent un certain succès, se retrouvent illégitimement étendues au fil du temps à l'entièreté de la réalité, et c'est ainsi que tout phénomène se retrouve indifféremment décomposé en relations causales et en juxtaposition d'atomes avec certaines propriétés déterminées, devenant de simples parties du Grand Objet. C'est de cette manière que tout le monde perçu se voit relégué à une illusion subjective, une phosphorescence, une apparence, et c'est bientôt l'entièreté de la réalité qui se retrouvera réduite à un espace objectif, isotrope, *partes extra partes*.

C'est une telle ontologie de l'objet, adaptée à l'intelligence, que notre culture et une science non interrogée sur la portée de son réductionnisme – c'est-à-dire un scientisme – tendent à véhiculer, accordant « aux connaissances scientifiques une valeur telle que toute notre expérience vécue du monde se trouve d'un seul coup dévalorisée »¹. Néanmoins, et sans vouloir contester l'intérêt de cette ontologie pour l'effort technique et la pratique concrète de la science, il paraît légitime de se poser la question de savoir « si elle a le droit de nier ou d'exclure comme illusoire toutes les recherches qui ne procèdent pas comme elle par mesures, comparaisons et ne se concluent pas par des lois telles que celles de la physique classique, enchaînant telles conséquences à telles conditions »². Est-ce que l'ontologie de l'objet délivre la seule vérité du monde « de telle sorte que nous n'ayons plus aucune question valable à nous poser au-delà »³, ou bien est-ce qu'elle occulte plutôt le monde perçu et tout ce qui n'est pas elle ? – Une telle question ne vise pas tant à critiquer la science qu'à lui « redonner un fondement véritable contre la perversion scientiste »⁴ et fournir des limites au champ d'application de sa méthode pour éviter qu'elle ne se soumette indûment des parts ou des dimensions du réel qui lui sont irréductibles, ce qui nierait la richesse du monde, de l'être et de l'expérience humaine. – Le problème qui se pose ici est celui du statut de l'espace objectif. Est-il originaire ? Est-ce de lui que nous tirons nos vérités et notre existence ?

De fait, l'espace objectif semble plutôt soumis aux besoins et aux cadres de l'intelligence qu'à une volonté de décrire fidèlement notre expérience perceptive et vivante de l'espace, qu'il recouvre et fait oublier. Cette occultation du monde perçu est si puissante et

1 C., p.11

2 C., p.14-15

3 C., p.14

4 Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, 1991, p.106

sédimentée qu'il ne nous paraît plus évident, immédiat, spontané, ni même naturel si on ne réapprend pas à le voir. Il y a un travail à faire, un effort artistique ou philosophique à mener pour libérer le monde et l'espace de l'interprétation objectiviste que notre culture lui applique si spontanément. Partant de ce constat, Merleau-Ponty va se fixer pour tâche de retrouver et nous réapprendre à voir l'espace vécu et préobjectif de notre expérience, en dessous ou en deçà de la spatialité objective qui n'en est qu'une cristallisation. En effet, une fois ressaisi par l'attitude objective et isolante, l'espace auquel on a affaire n'est plus celui de notre expérience naturelle sur fond de monde, mais une idée de l'espace ou un espace pensé. Or, il ne faut pas rejeter purement et simplement cet espace pensé, car, en un certain sens, il est fondé : il « prolonge le mouvement vital »¹ et répond aux besoins humains et aux nécessités de l'action dirait Bergson. Cependant, cet espace n'est pas premier ou originaire, il faut donc « que la pensée de science – pensée de survol, pensée de l'objet en général – se replace dans un "il y a" préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvré tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps »². Ainsi, Merleau-Ponty veut passer de l'ontologie de l'objet (qui est seconde ou dérivée) à une véritable description de l'espace et du monde tels qu'ils sont vécus, de manière originaire, appelant par là-même une nouvelle ontologie, plus fidèle aux exigences d'une telle description. De cette manière, nous venons de voir que l'itinéraire qui mène de l'oubli du monde perçu à l'univers objectif de la science, puis de la libération de l'ontologie de l'objet au monde vertical et à l'être brut et sauvage, peut tout à fait s'exprimer en termes spatiaux, et l'on s'aperçoit ainsi que non seulement la question de l'espace traverse toute l'œuvre du philosophe, mais qu'en plus elle en fournit une ligne directrice majeure et un prisme de lecture pertinent. L'espace est ce qui motive et anime, dans un premier temps négativement, la philosophie de Merleau-Ponty, car c'est à une certaine conception de l'espace qu'il s'oppose, celle de l'ontologie de l'objet, qui d'une part limite la spatialité à l'espace objectif, étalé, euclidien et *partes extra partes*, et d'autre part étend universellement cet espace et réduit la réalité à ce dernier, faisant du monde un grand objet, une somme de parties juxtaposées, divisibles et recomposables à souhait. De surcroît, la question de l'espace ne permet pas seulement de contester l'hégémonie et le réductionnisme d'un matérialisme scientifique qui se situerait du côté du réalisme ou de l'empirisme, mais elle est aussi apte à souligner les limites de l'intellectualisme ou de l'idéalisme, car « la perception de l'espace est un lieu privilégié des complications intellectualistes »³, capable de mettre en lumière leur abstraction et l'illégitime prépondérance accordée au jugement, à l'intelligence et aux actes

1 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF (Quadrige), 2012, p.222

2 O.E., p.12-13

3 P.P., p.22

subjectifs. Par conséquent, la question de l'espace se prête à merveille à la méthode de Merleau-Ponty, qui consiste à mettre dos-à-dos l'empirisme et l'intellectualisme afin de les critiquer conjointement et faire ressortir, à partir de leurs préjugés complémentaires ou communs, ce qui leur résiste dans l'expérience. Et justement, en plus de souligner les écueils d'une conception objective du monde (qui le conçoit comme un objet, que ce soit du côté réaliste ou intellectualiste), l'espace est également « l'idée qui paraît d'abord la plus claire de toutes »¹, et qui, pour cette raison, est celle qui est la plus susceptible d'être négligée ou préjugée, de ne pas être soumise à examen et de réserver à celui qui l'interroge sérieusement des mystères qui résistent à l'objectivation et des alternatives à la pensée de survol. De cette manière, l'espace apparaît comme la notion privilégiée pour sortir de l'ontologie de l'objet, pour montrer la nécessité de son dépassement, et ce n'est sûrement pas un hasard si les premières parties qui suivent les introductions de la *Phénoménologie de la perception* et des *Causeries* portent sur l'espace : cette notion semble être la porte d'entrée favorite de Merleau-Ponty pour passer du monde objectif de la science au monde perçu, sans doute car c'est l'une de celles qui est la plus lourdement chargée en préjugés. – C'est d'ailleurs pour cette raison que nous ne nous risquons pas à définir d'emblée, avant même de commencer notre étude, ce qu'est l'espace, mais nous allons plutôt faire de cette question la problématique de notre travail, en partant de la critique merleau-pontienne de la définition classique de l'espace pour justement pouvoir progressivement renouer contact avec l'espace perçu et le décrire de plus en plus profondément au fil de l'itinéraire de cette notion dans l'œuvre de Merleau-Ponty –. Concentrant à la fois le cœur du problème de l'ontologie de l'objet et le moyen ou la voie d'accès privilégiée pour y remédier, l'espace perçu, considéré cette fois-ci positivement et pour lui-même (et non plus par rapport aux cadres intellectualistes et empiristes), constituera aussi une description adéquate du sens d'être de l'« il y a », sens d'être que Merleau-Ponty se donne pour tâche d'éclairer quand il élabore son ontologie de la chair et du monde vertical (notions elles-mêmes éminemment spatiales). Par conséquent, l'espace semble vraiment être une clef de lecture et de compréhension de l'œuvre de ce philosophe. Pour donner un aperçu du type de lecture que ce prisme permet, nous allons retracer l'itinéraire de la question de l'espace dans l'œuvre de Merleau-Ponty, depuis la critique de la conception homogène, isotrope et *partes extra partes* de l'espace, jusqu'à sa pointe ontologique la plus avancée dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, en passant par les descriptions existentielles de la *Phénoménologie de la perception*. Il aurait été intéressant de confronter Merleau-Ponty à d'autres philosophes sur la question de l'espace et apporter ainsi une dimension historique à

1 C., p.17

notre étude, cependant, pour déjà bien comprendre tous les enjeux de cette question chez Merleau-Ponty lui-même, il a paru plus raisonnable dans le cadre du mémoire¹ de nous limiter à une étude interne à l'œuvre de Merleau-Ponty, qui s'attache à en montrer la continuité. Nous n'allons pas non plus utiliser les cours de Merleau-Ponty au Collège de France (à part celui sur *Le Monde de l'expression et le monde sensible* de 1953) et les recueils d'articles ou d'essais, car, par manque de temps (et non par manque d'intérêt), nous avons préféré nous concentrer sur les œuvres principales de Merleau-Ponty, qui permettent déjà de dessiner une trajectoire de la question de l'espace, même si elle demanderait très certainement à être précisée et complétée par ces ouvrages (et notamment par le cours sur *La Nature* dont nous espérons la réédition).

Pour suivre au plus près et de manière rigoureuse cette trajectoire, qui va de l'expérience existentielle de l'espace à la description de l'Être vertical et du monde sauvage, nous allons tenter dans un premier temps d'écarter l'obstacle préalable et principal en répondant à l'exigence formulée par Merleau-Ponty lui-même de « décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne » par le biais de la conception objective de l'espace, car « le dévoilement de ce monde, de cet Être reste lettre morte tant que nous ne déracinons pas la "philosophie objective" »². Il faut donc faire la genèse de l'espace objectif pour bien comprendre comment l'ontologie de l'objet des conceptions classiques se coupe du monde perçu et le recouvre, il faut voir jusqu'où les préjugés de cette conception s'immiscent afin d'être en mesure de les dépasser. Ensuite, dans un deuxième temps, nous allons à nouveau adopter une attitude mise en avant par Merleau-Ponty et suivre le cheminement de la *Phénoménologie de la perception* qui consiste à adopter le paradigme de l'ontologie de l'objet pour voir, de l'intérieur, ce qui peut faire craquer ce point de vue et révéler une spatialité préobjective, notamment à partir de l'examen de cas pathologiques ou d'expériences psychologiques. Enfin, dans un troisième et dernier temps, nous montrerons la « nécessité d'un retour à l'ontologie »³ avant de décrire la perception de l'espace pour elle-même, une fois libérée et débarrassée du cadre objectiviste grâce aux acquis précédents, ce qui va permettre de retrouver un contact avec l'Être brut ou sauvage (compris comme un espace topologique) et fournir un sol ontologique aux descriptions existentielles de la *Phénoménologie de la perception*, tout en dépassant les préjugés dont Merleau-Ponty restait encore tributaire dans cette dernière.

1 Néanmoins, pour convaincre nos lecteurs de l'intérêt et de la pertinence de confronter Merleau-Ponty à d'autres philosophes sur la question de l'espace et fournir un aperçu de ce que cette approche pourrait offrir, nous proposons, à titre d'exemple, une étude comparative entre Merleau-Ponty et Bergson en annexe.

2 V.I., p.262 pour la première citation et p.217 pour la seconde.

3 V.I., p.218

I- La constitution de l'espace objectif

Le type d'espace que Merleau-Ponty va critiquer portera bien des noms et adjectifs : objectif, euclidien, homogène, *partes extra partes*, isotrope, divisible, plat, quantitatif, ...

Néanmoins, tout en soulignant la complémentarité de la diversité de ses aspects, c'est l'idée générale de cet espace que nous allons tenter de restituer ici sous la dénomination « d'espace objectif », en soulignant à la fois les valeurs qui président à sa constitution et les conséquences de ces dernières, ainsi que les procédés par lesquels il se constitue.

1- L'unité à travers la pluralité des espaces objectifs

Qu'est-ce que c'est que l'espace objectif ? De quel espace Merleau-Ponty parle-t-il quand il mentionne un espace objectif ? Tout d'abord, il faut noter que pour Merleau-Ponty le terme "objectif" n'est pas un statut de valeur supérieure, et par exemple s'il est appliqué à un savoir cela ne signifie pas que ce dernier serait une meilleure connaissance qui expliquerait adéquatement l'objet, indépendamment des contingences de notre expérience personnelle et individuelle ; Merleau-Ponty préfère le terme d'intersubjectif pour qualifier ce qui relève de

l'objectivité chez certains autres philosophes – ce qui lui permet de ne pas dévaluer le perspectivisme de notre expérience –. Chez lui, la qualification d'objectif renvoie plutôt, de manière péjorative, à une attitude de pensée très répandue au sein de la philosophie – que ce soit dans le physicalisme (qui se veut être une philosophie de la science) et l'empirisme, l'intellectualisme ou même la philosophie transcendantale –, qui « consiste à conférer à l'Être le sens de l'objet, c'est-à-dire d'une entité individuelle, de part en part qualifiée et par conséquent susceptible d'une connaissance absolument adéquate qui en épuise toutes les déterminations »¹. Dans un cadre objectif, l'espace est donc entièrement positif, déterminé et actuel, il est homogène, isotrope, *partes extra partes*, divisible à l'infini, transparent et étalé, de manière à ce qu'un observateur surplombant cet espace puisse le dominer d'un seul regard et en avoir une connaissance exhaustive, à la manière du géomètre ou de l'architecte surplombant son dessin en perspective isométrique. Cette comparaison rapproche l'espace objectif d'un espace géométrique euclidien, et justement Merleau-Ponty fait lui-même la comparaison car les adjectifs de géométrique, d'euclidien et d'objectif deviendront chez lui des synonymes pour qualifier un espace qui répond aux exigences de la pensée objective. Cependant, l'espace objectif n'est pas seulement celui de la science ou du géomètre, mais aussi celui du réalisme et de l'intellectualisme, qui en proposent deux variantes antithétiques. En effet, malgré le fait qu'il soit homogène, l'espace objectif ou géométrique peut être envisagé différemment selon le statut qu'on lui accorde, avec par exemple un espace réel dans le matérialisme et un espace pensé ou conçu, donc idéalement construit dans l'intellectualisme. Faut-il faire droit à la diversité de ces conceptions de l'espace objectif ? L'enjeu ici ne sera pas de réduire cette diversité, mais de montrer que, même si elles sont concurrentes, ces conceptions de l'espace demeurent tributaires de préjugés communs qui les rendent solidaires et permettent de les considérer comme des variantes d'un même traitement objectiviste et isolant appliqué à l'espace, et donc d'un même type d'espace (ce qui deviendra encore plus clair une fois que l'on aura mis en lumière un autre type de spatialité, à savoir une spatialité préobjective). Loin de s'opposer radicalement, toutes ces conceptions partagent les mêmes présupposés fondamentaux, ceux de la pensée objective, qui sont bien plus déterminants et significatifs que ce qui les oppose. L'attitude objective pourrait alors se comprendre comme un certain rapport à l'espace qui réunit tous ces présupposés et qui en est la matrice par les valeurs et les exigences qu'elle promet, ainsi que par les procédés qu'elle utilise pour obtenir cet espace. Pour convaincre nos lecteurs qu'il est possible de traiter unitairement de l'espace objectif comme un certain modèle ontologique, nous allons tenter de mettre en évidence la

1 Renaud Barbaras, *Merleau-Ponty*, Ellipses, 1997, p. 60

proximité radicale de l'empirisme et de l'intellectualisme, qui fait signe vers ce noyau de valeurs, d'exigences et de procédés communs.

Certes, l'empirisme et l'intellectualisme sont souvent présentés comme des adversaires, pris dans un rapport agonistique l'un avec l'autre. En effet, pour le premier la conscience est définie par l'impression et a affaire à un être réel, tandis que le second reconnaît un être intentionnel de représentation. Le passage de l'un à l'autre implique un changement tel que « désormais le rouge ne m'est plus seulement présent, mais il me représente quelque chose, et ce qu'il me représente n'est pas possédé comme une "partie réelle" de ma perception mais seulement visé comme une "partie intentionnelle" »¹. Toutefois, il n'y a là qu'un « passage de la thèse à l'antithèse »², sans remettre en question ce qui a été postulé dès le départ et qui donne lieu à l'alternative. Ainsi, si l'empirisme définissait la vision par l'impression sensorielle, le sentir comme une relation causale, objective et extérieure, et qu'il « restait dans la croyance absolue au monde comme totalité des événements spatio-temporels et traitait la conscience comme un canton de ce monde »³, l'intellectualisme est en fait en accord avec lui sur ce premier point et « délimite [lui aussi] le sentir par l'action sur mon corps d'un stimulus réel. [Cependant], comme ici il [(l'intellectualisme) considère qu'il] n'y en a pas, il faudra donc dire que la boîte n'est pas sentie mais jugée plus lourde »⁴. De cette manière, l'intellectualisme accepte comme point de départ la définition objective de la sensation comme un pur produit extérieur et causal de la rencontre entre deux corps, et c'est dans un second temps seulement, par réaction à cette première définition, qu'il postule que « le jugement est partout où n'est pas la pure sensation, c'est-à-dire partout »⁵, et qu'il attribue ce jugement à une conscience hors du monde objectif (car sinon elle serait régie par les relations causales) qui pense de manière claire et distincte et conçoit de purs objets. Cette seconde voie, qui pourrait sembler être une opposition farouche à la première, n'en a que l'apparence, car au lieu de contester la pleine positivité du monde-objet elle ne fait que la redoubler en affirmant la positivité de la subjectivité. Même s'il y a un sujet dans l'intellectualisme, il est le spectateur d'un monde objectif, ce qui implique alors le même espace que dans la science et l'empirisme, un espace en soi composé d'objets pleins, actuels et déterminés. L'idéaliste et l'empiriste observent tous deux un monde objectif, l'un a conscience de l'observer et ne peut donc en faire partie, l'autre conserve un sentiment de facticité du monde mais le réduit à des relations de

1 Ph.P., p.36

2 Ph.P., p.64

3 Ph.P., p.65

4 Ph.P., p.59

5 Ph.P., p.59

cause à effet entre des parties extérieures. Ainsi, que l'espace objectif soit réel (et l'entière réalité) ou bien idéal (car posé et conçu par une subjectivité), il n'y a pas tant de différence car il demeure toujours un espace pleinement positif et actuel, sans fissure, qui est tout entier ce qu'il est et rien que ce qu'il est, observé ou pensé par un esprit de survol qui ne lui appartient pas et qu'aucun relief n'accroche ou retient. De ce fait, l'accord entre le réalisme et l'intellectualisme est bien plus profond que leurs divergences, et c'est leur présupposé commun qui dessine l'arène de leur confrontation : « l'un et l'autre prennent pour objet d'analyse le monde objectif »¹. Les adversaires sont complices, aucun des deux n'a interrogé le sens d'être du monde et chacun présuppose le sens d'être de l'objet, de l'étant plein et déterminé, positif, qui ne peut pas ne pas être ou être autrement qu'il est actuellement. Par conséquent, une fois reconduite au préjugé principal du monde objectif, du monde compris selon l'être de l'objet, la différence entre l'espace de l'empirisme et l'espace de l'intellectualisme existe encore mais s'atténue au point d'admettre une analyse commune de tous ces espaces, qui peut s'appuyer sur leur diversité afin d'exhiber sous différents angles les décisions et les actes qui motivent et permettent la constitution d'un espace objectif. Ainsi, les deux courants que nous décrivons jusqu'ici, notre science (qui est d'inspiration empiriste et réaliste) et notre philosophie (à comprendre par philosophie intellectualiste, subjectiviste et transcendantale) partagent des valeurs ou des exigences communes. La raison de cette communauté fondamentale est que ces courants n'ont pas créé *ex nihilo* le problème de l'espace objectif mais le reçoivent sans l'interroger et prennent position par rapport à lui. De ce fait, pour enquêter radicalement sur l'espace objectif et en faire la genèse, c'est cette source commune qu'il va falloir interroger. Merleau-Ponty attribue à Descartes, dans la *Dioptrique*, la première tentative de construire « un monde sans équivoque », et affirme que « notre science et notre philosophie sont deux suite fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement »². Il faudra donc examiner en détail comment Descartes s'y prend pour « exorciser les spectres »³ du monde perçu et construire un espace sans faille ni fissure. Toutefois, avant même de comprendre comment se constitue l'espace objectif, il faut être encore plus radical et d'abord comprendre pourquoi Descartes et tant d'autres ont eu besoin de construire un espace objectif. Ce sont donc les présupposés fondamentaux de la pensée objective que nous allons analyser dans un premier temps pour comprendre selon quelles valeurs ou quelles exigences se constitue un espace objectif. Cette question, qui s'étend bien

1 Ph.P., p.50

2 O.E., p.36 pour la première citation (que la phrase suivante confirme en déclarant : « La *Dioptrique* de Descartes est cette tentative ») ; et p.58 pour la seconde citation.

3 O.E., p.36

au-delà de Descartes, va nous amener à nous intéresser à l'expérience naturelle du monde qui est commune à tous les hommes, ce que Merleau-Ponty appelle la "foi perceptive", et au problème du statut du perspectivisme. De cette manière, nous allons voir comment le monde perçu est déprécié ou oublié au profit de l'objet, et comment cela a une influence déterminante sur la conception de l'espace.

2- De la foi perceptive à l'objet en soi

La notion de « foi perceptive » est très importante pour Merleau-Ponty, car c'est elle qui ouvre le manuscrit du *Visible et de l'invisible*, et qui apparaît déjà à des endroits stratégiques de la *Phénoménologie de la perception*, notamment à la fin de l'avant-propos (dans la IV^{ème} partie sur le champ phénoménal, à la page 80) et implicitement en guise d'introduction à la première partie qui porte sur le corps (à partir de la page 95). La foi perceptive n'est pas seulement « commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux », mais elle est aussi à la source de « la science et la philosophie [qui] ont été portées pendant des siècles par la foi originaire de la perception »¹. Cette foi perceptive – dont le terme de foi est à comprendre « dans le sens de ce qui est avant toute position » –, est ce sentiment naturel et presque irréductible que « nous voyons les choses mêmes, [que] le monde est cela que nous voyons »², que notre perception ouvre à quelque chose qui ne dépend pas de nous. Tant qu'il en reste à l'état de foi, ce savoir implicite s'accommode sans conflit avec le fait que notre perception dépend de notre corps et connaît des variations perspectives et subjectives. Ainsi, « l'homme "naturel" tient les deux bouts de la chaîne, pense à *la fois* que sa perception entre dans les choses et qu'elle se fait en deçà de son corps »³. Cependant, quand les philosophes ou les scientifiques veulent s'emparer de cette évidence et l'explicitier en une connaissance thématifiée, ils ne peuvent tenir ensemble ces deux convictions et entrent alors « dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions »⁴ dont ils ne peuvent sortir qu'en rabattant l'un des deux bouts de la chaîne sur l'autre. C'est de cette manière que la foi perceptive est d'emblée interprétée par eux en termes de vérité en soi et d'apparences ; les apparences sont alors mises au compte de notre situation contingente et sont considérées

1 V.I., p.17 pour la première citation et Ph.P., p.80 pour la seconde.

2 V.I., p.17 pour les deux citations (première note de cette page pour la première citation).

3 V.I., p.23 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.17

comme secondes par rapport à la vérité en soi d'où elles émanent. Par conséquent, un premier déplacement s'opère par rapport à l'expérience de l'homme naturel, car si celui-ci perçoit un quelque chose auquel il va directement, qu'il voit à distance, là où il est, non pas en dépit mais à travers et grâce aux déformations subjectives ; dans la pensée objective au contraire la « perception s'ouvre sur des choses » et « s'oriente comme vers sa fin vers une *vérité en soi* où se trouve la raison de toutes les apparences »¹, qui est déterminée et demeure toujours la même, identique et indifférente ou indépendante de nos variations subjectives. Il y a donc, dans la pensée objective, un passage du quelque chose à la chose (ou à l'objet) – ce qui donnera d'ailleurs son nom au deuxième paragraphe de l'annexe du *Visible et l'invisible*² –, qui relèvent de deux modes d'être radicalement différents. En effet, le quelque chose est un être vague, un style ; il n'est certes pas indéterminé, mais il n'est pas parfaitement délimité non plus puisque c'est sur lui que nos thématizations et notre intelligence vont se retourner pour l'interroger, le préciser voire même l'objectiver. Il est d'abord une existence avant d'être une essence (ou il est une essence concrète et existante). A l'inverse, la chose est pensée sur fond de néant, elle est ce qui résiste au néant et qui doit donc être cause de soi, elle doit dès le départ être tout ce qu'elle, entièrement positive, déterminée, identique, objective et actuelle ; ce qu'elle est, elle « l'est par son arrangement interne, donc pleinement, sans hésitation, sans fissure, totalement ou pas du tout. Elle l'est de soi ou en soi, dans un déploiement extérieur que les circonstances laissent faire et n'expliquent pas »³. De cette manière, la chose est comprise comme un « objet, c'est-à-dire qu'elle s'étale devant nous par une vertu sienne, et précisément parce qu'elle est ramassée en elle-même »⁴. Les termes de chose et d'objet seront souvent (mais pas toujours) employés par Merleau-Ponty comme des synonymes pour désigner le mode d'être d'un étant plein et déterminé qui surgit sur fond de néant et revêt la même positivité et actualité que celles d'une essence ou d'une signification. Ainsi, au lieu du quelque chose qui repose sur la logique du « ceci plutôt qu'autre chose », qui commence en s'ouvrant directement à la présence du monde, Merleau-Ponty montre que la pensée objective préfère la question du « quelque chose plutôt que rien » et met en avant la logique de la chose sur fond de néant, celle qui « méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation »⁵, ce qui lui permet de cristalliser l'être en un objet pleinement positif et déterminé. Par conséquent,

1 Ph.P., p.80 (souligné par Merleau-Ponty)

2 Cf. V.I., p.210 où cette différence est développée dans un paragraphe nommé : « La chose et le quelque chose ».

3 V.I., p.212

4 V.I., p.212

5 V.I., p.256 pour les deux premières citations (qui se trouvent dans la même phrase) et p.297 pour la dernière.

c'est en présupposant toujours d'abord le néant à l'être que ce qui est aura pour mode d'être l'être-objet, qui contient déjà en lui toutes les propriétés ou déterminations que l'on pourra un jour y trouver. De ce fait, la chose définie comme un en soi ou un objet comprend voire même est la raison et le principe de toutes les apparences que je pourrais en avoir. Ainsi, c'est la croyance en la positivité et l'identité absolues de la chose qui me donne la conviction que « ce qui, maintenant, pour moi, est indéterminé deviendrait déterminé pour une connaissance plus complète qui est comme réalisée d'avance dans la chose ou plutôt qui est la chose même »¹.

En outre, cette conviction est nourrie par la perception par esquisses ou profils, qui n'est peut-être jamais accomplie exhaustivement et d'un seul coup par nous, mais dont on ne doute pas qu'elle aboutirait enfin à la chose si elle était poursuivie à l'infini. Néanmoins, dans notre perception effective et présente, le flux des esquisses ne peut jamais être épuisé et l'exploration perceptive peut toujours être continuée. J'ai beau voir ce bureau tous les jours et être familier avec lui, penser en connaître toutes les facettes, il n'en reste pas moins que lorsque j'interroge ma perception immédiate elle me révèle « que mon expérience présente de ce bureau n'est pas complète et qu'il ne me montre que quelques-uns de ses aspects : qu'il s'agisse de la couleur, de la forme ou de la grandeur, je sais bien qu'elles varieraient sous un autre éclairage, d'un autre point de vue, pour un autre point de stationnement et que "le bureau" ne se réduit pas aux déterminations dont il est présentement revêtu »². Cette description est celle du caractère perspectif de la perception, en vertu duquel elle n'est jamais complète et ne nous livre pas de connaissance exhaustive des choses, qui mettrait fin à l'invitation à les explorer davantage. En effet, dans la perception « je n'ai pas l'objet dans sa plénitude »³ mais j'en actualise tour à tour des facettes, des aspects, des esquisses ou des profils selon différents points de vue. Par la perception, je n'ai affaire qu'à un flux infini d'esquisses dont la chose serait le terme idéal, qui est visé mais jamais épuisé, jamais effectivement atteint ou possédé. Pour cette raison, la pensée objective ne considère pas la perception comme une ouverture à la chose. Ma perception ne me donne de la chose que des versions perspectives, subjectives et dégradées, et seule la pensée peut surmonter cette limite pour retrouver la chose elle-même. La philosophie ou la science qui veulent rendre raison de la foi perceptive doivent dépasser le perspectivisme qui est un obstacle à la connaissance de la chose en soi. En effet, leur conception de la vérité n'est pas celle d'une connaissance adéquate, c'est-à-dire une connaissance qui décrirait fidèlement l'expérience telle que nous la vivons,

1 Ph.P., p.80

2 S.C., p.282

3 Ph.P., p.98

mais elle est celle d'une connaissance exhaustive, toute actuelle, qui n'admet aucune lacune. La pensée objective, qui recherche une telle connaissance, ne peut pas en rester à la perception et à son perspectivisme qui la rend changeante en fonction du fond et de la situation ; elle doit donc trouver un autre type d'être que l'être perçu pour répondre à sa soif d'exhaustivité. Pour parvenir à cette fin, elle quitte le sol de l'expérience, elle écarte notre impossibilité à faire le tour de la chose et pose un être complètement actualisable, qui pourrait être étalé devant un regard suffisamment omniscient et qui ne prend pas lui-même part au spectacle du monde. Mon incapacité à épuiser perceptivement la chose devient une impossibilité de fait liée à ma finitude et mon incarnation, un obstacle contingent plutôt qu'une impossibilité de droit à connaître la chose. Par conséquent, la perception n'ouvre pas sur l'être même, qui est positif et actuel, mais elle ne nous fait voir que des apparences, des représentations qui n'ont de valeur ontologique que seconde et dérivée par rapport à la chose en soi, qui elle seule est pleinement et vraiment. De cette manière, les aspects que je perçois de la maison ne reflètent pas son être, « la maison *elle-même* n'est aucune de ces apparitions, elle est, comme disait Leibniz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toutes, elle est la maison vue de nulle part »¹, dont l'être n'est pas perceptif ou sensible puisqu'il est vu de nulle part (et n'est donc pas vu), mais idéal. Ainsi, c'est face au constat des limites de la connaissance que permet la perception – qui ne livre jamais de connaissance exhaustive et définitive, ce qu'il faudrait pourtant pour avoir pleinement affaire à la chose telle qu'elle est, pleine et positive – que la pensée objective effectue un second décrochage de l'expérience en reniant au perspectivisme et à la perception toute valeur épistémologique et ontologique. Nous parlons ici d'un second décrochage car il est une chose d'adopter l'ontologie de l'objet et postuler que ce qui est existe à la manière d'une chose, absolument, positivement et tout en entier en même temps ; mais il en est une autre de refuser à la perception tout contact avec cette chose. Ce second préjugé est toutefois en lien avec le premier, il en est la continuation sur le plan ou versant épistémologique, mais a des conséquences importantes sur l'être du sujet pensant, qui ne pourra plus appartenir au monde car c'est bien son inhérence au monde et à un point de vue ancré et situé qui l'empêche de percevoir l'objet pris en lui-même². La science³ comme la philosophie objective tentent de dépasser le perspectivisme de notre

1 Ph.P., p.95 (souligné par Merleau-Ponty)

2 On retrouve ici les fameux *topoi* du corps tombeau, du péché originel et de la différence insurmontable entre le Créateur et l'étant créé, qui sont fortement ancrés dans notre culture et qui incitent à considérer l'incarnation et la perspective comme une déchéance.

3 Il faudrait montrer que c'est par la *méthode* que la science prétend dépasser le perspectivisme et le subjectif en déshumanisant ses propres résultats pour les rendre "objectifs", réitérables, partageables et indépendants de notre

perception, qui ne nous donne selon elles que des apparences, et adoptent la pensée de survol d'un spectateur impartial pour passer à la connaissance vraie de la chose en soi. Étonnamment, ce n'est pas la position d'un en soi qui gêne ici Merleau-Ponty, car il se demande lui-même parfois « comment paradoxalement il y a *pour nous* de *l'en soi* »¹. Le problème n'est donc pas tant l'en soi que la manière dont la pensée objective n'admet que lui et nie le versant du "pour nous" ainsi que le perspectivisme. C'est l'idée d'un en soi absolu – d'un en soi isolé, qui n'est pas entaché de relations avec du "pour nous" –, qui mène la pensée objective à se détourner de la perspective et à la dénoncer comme trompeuse et falsificatrice, ne parvenant à restituer l'objet ou la chose en sa pleine positivité. Or, cette idée d'un en soi absolu est un préjugé, car il est également possible (et plus fidèle à l'expérience) d'admettre qu'il existe un rapport perspectif à l'en soi. La perspective est certes une condition nécessaire de ma vision, et elle est reçue comme une contrainte extrinsèque par la pensée objective qui souhaiterait voir de nulle part ; cependant, pour celui qui embrasse l'inhérence au monde, la perspective est une « nécessité dont je peux me servir et qui ne m'emprisonne pas »². Prise comme auxiliaire ou soutien de la vision plutôt que comme obstacle, la perspective me permet de saisir « *dans* un aspect perspectif, dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende »³. De cette manière, parce qu'il me donne à travers un aspect une chose transcendante que je n'épuise pas, Merleau-Ponty peut affirmer que « le perçu est saisi d'une manière indivisible comme "en soi", c'est-à-dire comme doué d'un intérieur que je n'aurai jamais fini d'explorer, et comme "pour moi" c'est-à-dire comme donné en personne à travers ses aspects momentanés »⁴. En outre, non seulement la perception ne dénature pas l'en soi et me le donne en personne, mais c'est même elle qui nous en fournit le seul accès. En effet, c'est précisément parce que la perception n'est jamais exhaustive et invite à explorer toujours davantage d'aspects de la chose qu'elle permet à l'en soi de nous être donné ; donné en personne certes, mais pas épuisé, ce qui est la seule manière pour un en soi d'être donné car sinon il resterait en lui-même, dans le domaine de l'en soi, et ne parviendrait jamais à la

existence ; et que cependant la méthode est elle-même un point de vue, elle astreint les scientifiques qui l'emploient à un point de vue initial commun (en partageant des axiomes par exemple), qui leur permet de discuter dans les mêmes termes, quitte ensuite à avoir des désaccords au sein de ce paradigme ou bien à changer de paradigme si ce désaccord devient trop grand ou conteste certains des axiomes initiaux.

1 Ph.P., p.100 (souligné par Merleau-Ponty). Merleau-Ponty reprend les catégories de l'en soi et du pour soi dans la *Structure du comportement* et dans *La Phénoménologie de la perception* pour proposer une articulation originale entre ces deux pôles. Toutefois, dans l'ontologie plus tardive que Merleau-Ponty commençait à développer dans *Le Visible et l'invisible* et dans *L'Œil et l'esprit*, il remet en cause le partage entre ces deux catégories pour penser la continuité radicale entre le monde et l'homme, comme nous le verrons dans notre dernière partie.

2 Ph.P., p.120

3 S.C., p.284 (souligné par Merleau-Ponty)

4 S.C., p.283

conscience ou à la pensée. Autrement dit, c'est justement parce que la perception est une donation imparfaite ou défectueuse et parce qu'elle ouvre sur quelque chose qui est donné mais pas épuisé, et qui est donné précisément parce qu'il n'est pas épuisé, que l'idée d'un en soi est envisageable. De ce fait, la non-exhaustivité de la perception perspectiviste est la condition même de la donation d'un en soi, grâce à une vision qui se fait « de quelque part sans être enfermée dans sa perspective », et il apparaît alors que « le perspectivisme est d'emblée non pas subi, mais connu comme tel. [Ainsi,] loin d'introduire dans la perception un coefficient de subjectivité, il lui donne au contraire l'assurance de communiquer avec un monde plus riche que ce que nous connaissons de lui, c'est-à-dire avec un monde réel »¹. Par conséquent, le perspectivisme, que la pensée objective prenait pour un obstacle à la connaissance et une dégradation de la vérité de la chose, est au contraire considéré par Merleau-Ponty comme le garant de l'être des choses, il est sa donation phénoménale, qui nous le communique en m'initiant à la « richesse cachée et inépuisable, [qui fait] qu'il [le perçu] est une "chose" »², notamment par les structures d'horizon et par la profondeur comme nous aurons l'occasion de le voir plus tard. Il ne saurait y avoir de vision sans perspective, une vue "de nulle part" comme l'implique le géométral de Leibniz est impossible, même Dieu ne pourrait avoir une telle vue car le monde qu'il y a à voir n'est pas plat, il est volumineux et plein de richesses, il n'est donc pas possible de l'étaler sur une surface plane qu'une seule vision pourrait dominer sans se déplacer ou prendre part elle-même au spectacle. Le préjugé de la pensée objective qui mène à une telle spiritualisation ou abstraction de la vision est l'exigence d'exhaustivité de la connaissance, qui, pour être pleinement vraie, devrait épuiser l'être de la chose. Cependant, après toutes ces remarques, il semble qu'au lieu de la perspective, c'est bien plutôt la valeur ou l'exigence d'exhaustivité pour la connaissance qui est un obstacle et qui empêche toute vision et toute donation de l'être du monde. L'assurance de pouvoir toujours continuer et pousser plus loin notre exploration de la chose est indissociable de l'évidence d'avoir affaire à une chose ou à quelque chose qui ne peut être épuisé par une unique perspective. Cette assurance, qui implique la non-exhaustivité de la chose, est précisément ce qui constitue la chose en tant que telle. Ces deux faces du même fait sont permises et garanties par le perspectivisme de la perception ; et c'est à cette solidarité entre la présence en personne de l'en soi et sa donation non exhaustive que la pensée objective est aveugle, accordant une pleine positivité à l'en soi, réclamant son exhaustivité et supprimant son autre face normalement indissociable qu'est le perspectivisme.

1 Ph.P., p.95 pour la première citation, et S.C., p.283 pour la seconde.

2 S.C., p.283

Nous avons ainsi pu mettre en lumière les préjugés épistémologiques et ontologiques de la pensée objective, qui désire connaître exhaustivement et objectivement des choses absolument en soi, toutes positives et déterminées, toujours identique à elles-mêmes. Or, il apparaît aisément que ce n'est pas l'espace vécu de notre expérience concrète qui pourra satisfaire cette exigence d'exhaustivité et contenir de tels objets, car ils requièrent une armature bien plus épurée et entièrement actuelle, sans équivoque et qui ne change pas afin de garantir leur identité et la possibilité de leur survol par une pensée absolue. L'espace objectif est donc cet en soi idéal ou absolu où l'on suppose effectué en vérité et de toute éternité ce qui a lieu pour nous en durée et de manière successive, selon des situations variables. Un tel espace en soi devient requis et il est l'Être même pour quelqu'un qui est déçu de l'expérience du monde et qui voudrait en avoir une saisie exhaustive. Ainsi, c'est « le regret de n'être pas tout »¹ qui motive le passage de l'espace vécu à l'espace en soi, objectif et euclidien. « Cette déception est celle du faux imaginaire, qui réclame une positivité qui comble exactement son vide »², le vide de la pensée qui se fait depuis nulle part, qui n'appartient pas au monde et qui présuppose le néant avant l'être, devant alors reconstruire une pleine positivité sur fond de ce néant. Ne pouvant se contenter de l'espace de notre expérience spontanée, les tenants de la pensée objective, qui désirent une chose purement positive et indifférente à la perspective, se voient dans l'obligation de concevoir un espace objectif, homogène et isotrope, un "ailleurs" ou un au-delà de notre expérience ; un autre monde qui devient pour eux la réalité même et dans lequel chaque chose est pleinement ce qu'elle est, demeure immuable et peut être prise isolément et sans équivoque. Par conséquent, l'espace objectif n'est pas pensé pour lui-même ou dans un souci de fidélité à l'expérience, mais il répond aux conditions de l'objectivité et est construit ou conçu pour répondre à ces exigences, il est conçu comme le lieu qui peut contenir des objets en soi, positifs, actuels, et a été créé ou repris pour répondre à cette seule nécessité. Maintenant que la constitution d'un espace objectif a trouvé ses raisons et semble même nécessaire pour soutenir la pensée objective, nous pouvons désormais nous intéresser à la manière dont se constitue concrètement l'espace objectif. Quelles opérations doivent être effectuées pour passer de notre espace concret qui fourmille de mystères à un espace tout épuré, clair et distinct, actuel et positif qui peut contenir des objets ? Nous allons voir que chaque préjugé de la pensée objective a son corollaire. Ainsi, au préjugé de vouloir un objet pur répond la scission entre la forme et le contenu, et au reniement du perspectivisme répond le travestissement de la profondeur en une seconde largeur.

1 O.E., p.92

2 O.E., p.92

3- La séparation de la forme et du contenu

La constitution d'un espace objectif doit être dominée par la clarté, puisqu'il doit contenir des objets pleinement positifs qui sont tout ce qu'ils sont. Pour obtenir un tel espace il faut donc déposséder la chose perçue de tout ce qui peut la rendre changeante, incertaine, non identique à elle-même..., et séparer absolument l'espace de ses contenus, afin qu'il demeure invariable. C'est en se séparant ainsi de ses contenus et de leurs qualités (réputées subjectives et trompeuses) que l'espace devient une pure forme, et donc un espace objectif, géométrique et euclidien, qui ne modifie pas les contenus et n'est pas lié à leur être, mais se borne à les contenir¹. C'est par excellence cet espace formel, ce grand contenant séparé de la diversité des contenus, qui rend possible l'objectivité requise ou plutôt supposée par les mesures de la science ou les connaissances exhaustives, qui doivent avoir affaire à du plein, du déterminé qui reste toujours le même. Il devient alors plus aisé de comprendre pourquoi dans la pensée objective « l'espace euclidien est le modèle de l'être perspectif ; c'est [parce qu'il est] un espace sans transcendance, positif, réseau de droites, parallèles entre elles ou perpendiculaires selon les trois dimensions, qui porte tous les emplacements possibles »², et qu'il y a une « profonde convenance de cette idée de l'espace (et de la vitesse, du mouvement, du temps) et de l'ontologie classique de l'*Ens realissimum*, de l'étant infini »³ que la pensée objective reprend, adopte et vise dans ses connaissances de survol. Le problème d'un espace comme pure forme, séparé de ses contenus, n'est donc pas nouveau, il est requis par l'ontologie classique, et par exemple Kant déjà avait « essayé de tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre l'espace comme forme de l'expérience externe et les choses données dans cette expérience »⁴. En effet, Kant écrit que « l'espace n'est rien autre chose que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seule nous est possible une intuition extérieure »⁵. De ce fait, vu que « l'espace ne concerne que la forme de l'intuition pure, par conséquent, [il] ne renferme en soi aucune sensation (rien d'empirique) »⁶, et les qualités n'appartiennent pas à la chose en soi ; on n'a de l'objet extérieur que des représentations subjectives dont la forme est l'espace. Il faut

1 Il faut noter que c'est en séparant la forme de la qualité que naît la notion d'espace en tant que telle, car si l'espace est pris solidairement avec ses contenus alors on ne peut plus le distinguer du monde lui-même (solution vers laquelle Merleau-Ponty se dirige avec des notions telles que la chair ou l'élément comme nous le verrons plus tard).

2 V.I., p.260

3 V.I., p.260 (souligné par Merleau-Ponty)

4 Ph.P., p.290

5 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 2012, p.58

6 *Ibid.*, p.60

cependant louer la perspicacité, la rigueur et la franchise de Kant qui, quand il est à l'embranchement ou au carrefour des choix philosophiques, mentionne les conceptions alternatives à la sienne, et dessine ainsi en creux l'horizon des voies qu'il rejette. De cette manière, Kant annonce la compréhension merleau-pontienne de l'espace quand il dit à propos des principes géométriques que « si cette représentation de l'espace était un concept acquis *a posteriori* qui serait puisé dans la commune expérience externe, les premiers principes de la détermination mathématique ne seraient rien que des perceptions »¹. C'est ce retournement des présupposés, affirmant que la science est basée sur le monde perçu et un rapport vécu à l'espace, que Merleau-Ponty revendique et qui lui fait dire que la perception n'est pas « une science commençante, mais inversement que la science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée »².

Toutefois, nous n'allons pas nous arrêter plus longuement sur Kant, qui est certes une figure majeure de la pensée de l'espace, mais qui n'est pas aussi éclairant que Descartes en ce qui concerne la question qui nous intéresse. En effet, pour Merleau-Ponty c'est Descartes qui illustre au mieux le problème de la séparation entre forme et contenu, ou quantité et qualité, car c'est chez lui que l'on trouve la genèse moderne de ce problème, avec les raisons de cette distinction, mais aussi les opérations de construction d'un espace purement géométrique et objectif que sera l'étendue. La science et la philosophie classique et moderne hériteront des problèmes cartésiens, c'est pour cette raison qu'il convient de s'appesantir sur Descartes afin de saisir les germes de ces problèmes à leur état naissant. La séparation entre quantité et qualité surgit chez Descartes quand, à la recherche de choses certaines, indubitables, claires et distinctes qui permettent de fonder la science, il décide de mettre en doute tout ce qui a pu le tromper ne serait-ce qu'une fois. Très rapidement, la qualité de la chose perçue tombe sous le coup du doute, car la qualité c'est le propre du singulier, du particulier et du contingent. Toute donation qualitative empêche la connaissance de la chose d'être exhaustive, puisqu'elle est susceptible de varier. Il faut donc révoquer en doute le monde de la perception et passer à l'intelligence qui me donnera cette fois-ci une donation exhaustive et invariable. Néanmoins, que reste-t-il de la chose une fois qu'elle est ressaisie par l'intelligence et séparée de ce qui peut changer en elle ? « Ce qui demeure en dépit du changement d'état, ce n'est qu'un fragment de matière sans qualités, et à la limite une certaine puissance d'occuper de l'espace »³. Le corps n'est ni rouge, ni bleu, ni chaud, il n'est qu'une étendue géométrique

1 *Ibid.*, p.56

2 Ph.P., p.83

3 C., p.13

affectée de certains mouvements. Ce qui nous apparaît comme qualité, et on n'a affaire qu'à cela quand on parle du visible, ne se trouve pas en tant que tel dans les corps, elle appartient à l'âme et est une réalité subjective. La qualité est donc cantonnée à la *res cogitans* et n'indique rien de l'objet tel qu'il est dans la *res extensa*, puisqu'il n'y a pas de parallélisme ou de principe de ressemblance chez Descartes¹. Ainsi, « la vraie cire ne se voit donc pas par les yeux »², et seule l'intelligence me garantit que j'ai affaire à la chose en soi. La seule relation que l'on a avec cet en soi, c'est qu'il explique le phénomène, il en est la cause. Ce n'est donc pas par la perception, mais en retrouvant par l'intelligence sa cause objective que l'on comprend la vérité du phénomène. Par conséquent, en mettant les qualités de côté, Descartes passe à l'explication causale et extérieure qui a affaire à la seule quantité ou spatialité objective des choses, qui se localisent spatialement dans le monde extérieur et objectif et qui interagissent suivant des lois causales. Pour rester dans la certitude, il faut passer de la chose perçue à l'objet pensé en lui-même et dans ses relations causales. C'est de cette manière que s'opère le passage du monde de la perception au monde objectif ou à l'univers, au dehors. Le monde n'est plus vu pour lui-même, mais il s'agit dorénavant de comprendre comment il fonctionne ; la question n'est plus celle du "quoi" mais du "comment" (ce qui restera la question privilégiée de la science). L'espace lui aussi, séparé des qualités pour devenir indubitable, sans équivoque, positif et fixe, pour garantir et permettre les opérations de la science ou d'un sujet absolu, n'est « plus objet de vision mais objet de pensée »³, la pensée d'un espace idéal et objectif qui repose en soi et dans lequel se déroulent les événements causaux. Cet espace cartésien peut être rapproché de celui de la peinture classique qui « distingue le dessin et la couleur »⁴. Descartes fait lui-même ce rapprochement en prenant les tailles-douces comme modèle de la représentation des objets, car ces dernières n'ont pas non plus de rapport de ressemblance avec ce qu'elles représentent⁵. En effet, la taille-douce « n'est qu'un peu d'encre posée çà et là sur le papier » et elle retient seulement des choses « leur figure, une figure aplatie sur un seul plan, déformée, et qui *doit* être déformée – le carré en losange, le cercle en ovale – *pour* représenter

1 Selon Descartes, le « louche rapport de ressemblance est dans les choses un clair rapport de projection », O.E., p.38.

2 C., p.13

3 P.P, p.22

4 C., p.19

5 Il est hautement significatif et révélateur que Descartes prenne comme modèle ontologique et épistémologique le dessin ou les tailles-douces plutôt que la peinture, car « s'il avait examiné cette autre et plus profonde ouverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, notamment la couleur, comme il n'y a pas de rapport réglé ou projectif entre elles et les propriétés vraies des choses, et comme pourtant leur message est compris de nous, il se serait trouvé devant le problème d'une universalité et d'une ouverture aux choses sans concept, obligé de chercher comment le murmure indécis des couleurs peut nous présenter des choses, des forêts, des tempêtes, enfin le monde, et peut-être d'intégrer la perspective comme cas particulier à un pouvoir ontologique plus ample », O.E., p.43.

l'objet »¹. En outre, elles ne s'occupent pas des qualités de la chose mais seulement de sa quantité ou de son extériorité car « elles donnent une présentation de l'objet par son dehors ou son enveloppe »², qui est la seule propriété de la chose qui peut être objective et appartenir à de l'étendue. C'est pour cette raison que Descartes les valorise, contrairement à « la couleur [qui] est ornement, coloriage, [ce qui met en évidence que pour Descartes] toute la puissance de la peinture repose sur celle du dessin, et celle du dessin sur le rapport réglé qui existe entre lui et l'espace en soi tel que l'enseigne la projection perspective »³ de l'art de la Renaissance. Par conséquent, le seul lien que ma perception peut avoir avec l'être (pris comme objet) réside dans les signes extérieurs et objectifs qui me permettent de connaître de l'étendue, en ne prenant de l'objet que ce qui est indubitable, c'est-à-dire son dehors, son enveloppe extérieure.

4- L'aplatissement de la profondeur en une largeur vue de profil

Ainsi, nous venons de voir que Descartes choisit de faire de la perspective géométrique le seul et vrai pouvoir ontologique. Il faut maintenant nous arrêter sur l'élaboration d'une projection plane du monde que ce modèle inspire (notamment par les techniques perspectives de la Renaissance), car c'est elle qui permet d'épuiser et de dominer le monde en le mettant à plat et en juxtaposant toutes ses parties. En effet, juxtaposer tous les lieux de l'espace homogène et en soi, *partes extra partes*, est bien la manière de le connaître adéquatement et exhaustivement vu qu'il n'est pas autre chose que de la quantité, des positions ou des points objectifs extérieurs les uns aux autres. Toutefois, la profondeur pourrait apparaître comme un obstacle à une telle tentative, puisque dans la profondeur les objets se cachent mutuellement, ils sont l'un derrière l'autre ou empiètent l'un sur l'autre. Par conséquent, après avoir séparé l'espace comme forme des qualités et contenus pour lui fournir « l'armature rigide [de] l'espace homogène d'Euclide »⁴, l'une des autres opérations cruciales à accomplir pour obtenir un espace objectif est d'éliminer l'originalité de la profondeur comme « dimension du caché par excellence »⁵, qui permet aux choses de rester enveloppées plutôt qu'elles ne soient étalées et toutes actuelles. Ainsi, même en n'ayant plus affaire qu'à du

1 O.E., p.39 pour les deux citations (souligné par Merleau-Ponty)

2 O.E., p.43

3 O.E., p.44

4 C., p.19

5 V.I., p.268

quantitatif et à l'enveloppe extérieure des objets, il reste encore à se débarrasser du perspectivisme de la profondeur, qui pourrait mener à des sens ou des visions impossibles d'un même objet qui résisterait donc à l'exhaustivité de la pensée de survol et nierait la pleine positivité et détermination de l'objet. Cependant, tout comme la pensée objective reniait la perspective vécue par la conscience naturelle en posant l'objet en soi tout entier positif et actuel, elle refuse aussi le témoignage de l'expérience de la profondeur et la désontologise en la déduisant à partir des deux autres dimensions spatiales, à savoir la hauteur et la largeur. La profondeur n'est ainsi qu'« une *troisième dimension* dérivée des autres », elle se retrouve rabattue sur le monde plat qu'offrent la hauteur et la largeur, permettant de juxtaposer des points extérieurs les uns aux autres « sur trois axes rectangulaires »¹ sans qu'aucun n'empiète sur un autre. Avec la profondeur, ces points sont simplement étalés sur une seconde largeur, qui va cette fois plutôt devant et derrière moi que sur les côtés, mais dont le principe clair et distinct de juxtaposition n'est pas modifié par rapport à celui des deux autres dimensions. Par conséquent, « ce que j'appelle profondeur est en réalité une juxtaposition de points comparables à la largeur. Simplement, je suis mal placé pour la voir »². Je ne vois pas actuellement cette « largeur autrement comptée »³, mais « je la verrais si j'étais à la place d'un spectateur latéral, qui peut embrasser du regard la série des objets disposés devant moi, tandis que pour moi ils se cachent l'un l'autre »⁴. C'est de cette manière que « la profondeur est tacitement assimilée à la *largeur considérée de profil*, et c'est ce qui la rend invisible »⁵, mais les objets qu'elle enveloppe ne sont invisibles que pour moi, dans l'espace en soi ils continuent d'être juxtaposés clairement. Ainsi, dans la pensée objective, si la profondeur enveloppe des parties et des aspects de la chose, ce n'est pas pour une raison de droit ou de principe mais pour une raison de fait, parce que je suis incarné et que je vois depuis quelque part, par une direction particulière et depuis le milieu du spectacle, tandis que pour un esprit de survol, qui contemple le monde du dehors et qui n'en fait pas lui-même partie, le spectacle s'étalerait comme un espace sans cachettes et ne recèlerait plus aucun mystère ou invisible. La profondeur n'est rien pour elle-même, elle n'a pas d'existence en soi et n'est qu'une illusion subjective liée à ma présence au sein du spectacle. De ce fait, même si je ne vois pas là maintenant, depuis ma position incarnée et contingente, les choses juxtaposées, « je sais qu'en

1 O.E., p.45 pour la première citation (souligné par Merleau-Ponty, pour marquer l'opposition entre la profondeur comprise comme simple dimension parmi d'autres et la profondeur comme la dimensionnalité même, primordiale, sur laquelle les dimensions sont prélevées, comme nous le verrons plus tard) et p.48 pour la seconde citation.

2 Ph.P., p.303

3 O.E., p.45

4 Ph.P., p.303

5 Ph.P., p.303 (souligné par Merleau-Ponty)

ce même moment un autre homme autrement placé – encore mieux : Dieu, qui est partout – pourrait pénétrer leur cachette et les verrait déployées »¹. La pensée objective efface la durée nécessaire pour passer de mon point de vue qui voit en profondeur à celui du supposé autre observateur placé ailleurs qui verrait les mêmes choses étalées en largeur, elle suppose les deux points de vue exister simultanément et sans conflit, de toute éternité (en Dieu par exemple), et elle supprime la profondeur de chacun de ces points de vue, elle n'en conserve que la vue de la largeur pour les reporter et les réunir actuellement dans un espace en soi et *partes extra partes*. De ce fait, tandis que pour moi l'équivalence entre profondeur et largeur et la possibilité de traduire l'une en l'autre n'est pas d'emblée évidente, mais se conquiert à travers l'exploration spatiale et les changements de points de vue qui impliquent une certaine durée, un certain écoulement temporel, et une coexistence ou simultanéité rigoureuse des choses qui ne sont jamais toutes juxtaposées à la fois, à l'inverse « pour Dieu, qui est partout, la largeur est immédiatement équivalente à la profondeur »², et toutes les choses sont déployées et juxtaposées clairement et distinctement dans un espace qui repose en soi, isotrope et homogène, sans mystère et qui est comme cristallisé et épuisé par cette connaissance de survol absolu. De cette manière, « alors que j'avais l'expérience d'un monde de choses, fourmillantes, exclusives, dont chacune appelle le regard et qui ne saurait être embrassé que moyennant un parcours temporel où chaque gain est en même temps perte, voici que ce monde se cristallise en une perspective ordonnée [...], où rien en somme n'accroche le regard et ne fait figure de présent »³ car le temps de la vie perceptive est nié. Par conséquent, en supprimant l'originalité de la profondeur et le jeu de rivalité des choses perçues qui appellent toutes la fixation de mon regard, la pensée objective opère une scission entre l'espace et le temps, elle cristallise les deux en un espace et un temps objectifs qui n'ont rien à voir entre eux, qui reposent chacun en soi, dans leur sphère propre, et qui sont pleinement déterminés et positifs dans leur être propre. L'espace objectif où tout est déjà réalisé est hors du temps et cristallisé car il demeure toujours identique à lui-même, positif, fixe et déterminé ; mon exploration spatiale (qui implique aussi de la durée car elle prend place dans le temps) ne saurait le faire varier. La pensée objective nie donc que les « prises sur l'espace sont aussi des prises sur la durée »⁴ et s'autorise à survoler un espace homogène, isotrope, *partes extra partes* qu'elle pose en soi, tout positif et actuel pour une vue de nulle part, de sorte que « tout le tableau [du monde] est au passé, dans le mode du révolu ou de l'éternité [...] ; les choses ne

1 O.E., p.46

2 Ph.P., p.304

3 P.M., p.75

4 O.E., p.80

m'interpellent pas et je ne suis pas compromises par elles »¹. C'est par tous ces postulats que la pensée objective en vient à déclarer que l'espace objectif « repose absolument en soi, [qu'il] est partout égal à soi, homogène, et [que] ses dimensions par exemple sont par définition substituables »².

5- La fermeture du monde objectif sur lui-même

En cristallisant ainsi un espace qui se retrouve absolument en soi, ce dernier doit soumettre et résorber la totalité des phénomènes, car aucun ne devrait être en mesure de le faire vaciller, trembler, ou même simplement bouger (car sinon son originalité serait remise en question). Ainsi, le phénomène du mouvement par exemple, dont l'unité fuse dans l'espace avant même qu'on n'y distingue des étapes ou des parties, ne peut être compris dans son indivisibilité par la pensée objective, mais se voit d'emblée constitué par une succession de positions afin de ne pas entamer l'espace objectif. De cette manière, dans le déplacement d'un objet en soi il y a « une série de moments et corrélativement une série de positions aussi proches qu'on voudra les unes des autres »³, qui forment le trajet qu'est censé "parcourir" l'objet qui demeure identique dans chacun de ces instants. Cependant, « on ne conçoit pas dans un mobile identique l'acte même de transition qui est toujours entre deux instants et deux positions, si voisins qu'on les choisisse »⁴; et on ne peut donc jamais prendre le mobile en flagrant délit de mouvement dans la pensée objective, il n'est jamais "en train de se mouvoir", mais toujours déjà en repos ici ou là-bas. Par conséquent, « l'idée d'un mobile identique à travers les phases du mouvement exclut comme simple apparence le phénomène du "bougé", et emporte l'idée d'une position spatiale et temporelle toujours identifiable en soi, même si elle ne l'est pas pour nous, donc celle d'une pierre qui est toujours et qui ne passe jamais »⁵. Merleau-Ponty rend hommage à Bergson sur cette question de l'impossibilité du mouvement objectif ou en soi, car dans les récurrentes réflexions de ce dernier sur les fameux paradoxes de Zénon, il sent bien que ce qui « rend impossible le mouvement dans la pensée de Zénon, c'est la division actuelle et infinie du temps comme de l'espace, leur composition sommative à

1 P.M., p.75

2 O.E., p.47

3 M.S.M.E., p.89

4 Ph.P., p.319

5 Ph.P., p.319

partir d'unités en nombre infini devant lequel s'égalisent les pas d'Achille et de la tortue et dans lequel il y a toujours une place où la flèche soit en repos »¹. En effet, quand je considère les choses objectivement, je dis que la flèche se meut d'un point A à un point B, mais je ne la vois et la pense que déjà arrivée ou pas encore partie, ou alors je peux la retrouver dans une position intermédiaire, mais celle-ci n'a pas un statut différent de la position A ou B, elle est elle-même une position dans laquelle la flèche est ou n'est pas, et si elle y est elle est figée, au repos, elle n'est pas en train de se mouvoir ni de passer par là. Par conséquent, le mouvement ou le trajet n'est rien d'autre que l'addition des étapes qui sont autant d'arrêts, il n'y a pas d'unité ou d'originalité du mouvement dans la pensée objective car elle le gèle. Diviser l'espace en une infinité de positions intermédiaires n'est pas une solution à ce problème, et le mouvement ne se « dégèlerait pas en multipliant les vues »² puisqu'elles sont toutes extérieures les unes aux autres, de sorte qu'il n'y a qu'une juxtaposition infinie mais jamais de continuité entre elles. Ce qui manque à la pensée objective, qui découpe et divise tout pour penser chaque chose bien à sa place, sans ambiguïté ou équivocité, c'est « l'ubiquité temporelle du corps qui fait que l'homme *enjambe* l'espace »³ et permet de penser la continuité du mouvement, qui seule le rend possible. Il ne peut pas y avoir de mouvement sans « mélange de l'avant et de l'après, de l'ici et du là, empiètement, et cela n'est possible que si le mouvement n'est pas en soi *i.e.*, dans des choses, ni pour moi comme sujet spectateur d'un monde objectif »⁴ dans lequel tout est clair et distinct. Par conséquent, la conception de l'espace objectif, qui accueille les objets purs, toujours identiques à eux-mêmes, parce ce qu'il est homogène, *partes extra partes* et que tout doit se passer en lui et sans conflit ou sans équivoque, conduit à « penser un pur changement de lieu qui ne modifierait en rien le mobile, et par conséquent une pure *position* distincte de la *situation* de l'objet dans son contexte concret »⁵, ce qui rompt l'indivisibilité du mouvement et le rend impossible ou impensable. Ainsi, cet exemple du mouvement nous a permis de voir que la séparation de l'objet en soi et des phénomènes qui induisent en lui du bougé permet à la pensée objective de passer de la *situation*, qui n'est jamais uniquement spatiale, qui implique toujours tacitement mon corps et le reste des objets ou le reste du monde et des empiètements entre eux, c'est-à-dire la continuité d'un tissu fait d'innombrables relations qu'il serait inenvisageable de vouloir expliciter exhaustivement, à la *position* purement spatiale, qui demeure claire et distincte, extérieure à ce qui n'est pas elle, univoque. C'est ce paradigme de la position qui permet de

1 M.S.M.E., p.90

2 O.E., p.78

3 O.E., p.79 (souligné par Merleau-Ponty)

4 M.S.M.E., p.90

5 Ph.P., p.291 (souligné par Merleau-Ponty)

penser exclusivement et exhaustivement l'objet qui est à sa place et en lui-même, coupé de tout fond et de toutes ses relations avec d'autres choses ou avec moi. De la même manière, c'est également en isolant absolument l'objet, en le pensant tout seul, clairement, sans mélange et bien à sa place, et en le mettant seulement en rapport bien déterminé (c'est-à-dire en rapport de causalité) avec d'autres objets du même type, qu'il devient possible de passer à « la notion d'un *univers*, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports sont de détermination réciproque, [qui] excède [et s'oppose à] celle d'un *monde*, c'est-à-dire d'une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque »¹ et restent la plupart du temps implicites. Un tel univers est l'aboutissement idéal de la pensée objective et du scientisme, il est le devenir de l'espace objectif une fois que la science aura réussi à faire entrer tous les étants mondains et leurs relations dans une catégorisation claire et nette, objective et causale, afin de parvenir *in fine* à rendre compte de la genèse de l'univers et le prévoir une fois l'explicitation totale accomplie.

Le dernier phénomène, celui qui inclut le plus de bougé et donc de résistance à l'objectivation, est celui de la subjectivité, c'est-à-dire la perception, l'expérience du corps propre et de « tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles »², qui doivent intégrer l'espace objectif si la pensée objective veut fermer la boucle du monde en soi. Prenons d'abord l'exemple du corps pour analyser comment la pensée objective passe de l'expérience du corps à l'idée objective du corps. En n'accordant d'existence qu'à ce qui est sur le mode de l'objet, la pensée objective n'a pas d'autre choix que de traiter du corps de manière causale et extérieure, en le prenant comme un objet lui aussi en soi au sein de l'espace *partes extra partes*. De cette manière, « l'organisme [est] considéré comme un segment de matière, comme un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace et qui existent les unes en dehors des autres, comme une somme d'actions physiques et chimiques »³. Mais comment la pensée objective s'y prend-elle pour convertir le corps en objet ? Le procédé est très similaire à celui qui fait de la profondeur une seconde largeur, car il repose lui aussi sur un subtil jeu de perspectives qui s'efface ensuite pour ne laisser que ses résultats qui sont vrais en même temps et de toute éternité dans l'espace en soi et objectif, pour une pensée universelle et de survol. Pour parvenir à une conception objective du corps, le tenant de la pensée objective doit, « à la manière des savants, regarder son propre corps par les yeux d'autrui, et voir le corps d'autrui à son tour comme une mécanique sans intérieur »⁴. En voyant son corps

1 Ph.P., p.99 (souligné par Merleau-Ponty)

2 V.I., p.31

3 S.C., p.230

4 Ph.P., p.125

seulement par l'extérieur et en lui refusant tout intérieur, « le corps d'autrui ne pouvait m'apparaître comme l'enveloppe d'un autre Ego. Ce n'était plus qu'une machine »¹. Traitant autrui de cette manière, s'il m'oppose qu'il perçoit et qu'il est lui aussi doté d'un intérieur, je dois lui répondre qu'il fait erreur, qu'il a peut-être l'illusion de faire des choix et de percevoir, mais qu'en réalité je pourrais expliquer toutes ses actions par les mouvements de ses parties extérieures, qui répondent à des causes et qui sont la réalité objective de son expérience vécue. Cependant, si je traite autrui ainsi, je cours le risque qu'il me traite de la même manière et que je sois moi aussi réduit à mon extériorité, à mes parties extérieures, séparées de leur unité, de leur intériorité, de leur vie, ce qui revient à faire de « mon corps un mode de l'espace objectif »². Toutefois, le penseur objectif ne court pas seulement ce risque, mais il le revendique ; il affirme que la vérité de l'être de son corps pris en soi est précisément celui de l'objet, qu'il n'est qu'un objet parmi d'autres, tout extérieur, *partes extra partes*³. C'est de cette manière, en ne considérant que les aspects extérieurs d'autrui et en appliquant ce même regard de lui sur moi, que je me mets à considérer « mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine »⁴. Une fois le corps objectivé, la perception trouvera elle aussi son explication de manière objective, par une relation causale d'un objet extérieur sur les parties de mon corps, dont certaines sont des récepteurs, mais qui fonctionnent mécaniquement comme des réflexes, par le biais de *stimuli*. Ainsi, la vision sera causée par l'intermédiaire de la lumière, qui ne sera plus une ouverture à l'être, dotée d'un statut ontologique particulier en vertu de son pouvoir de faire voir à distance, mais une chose du monde parmi d'autres, comprise du dehors. De ce fait, « dans le monde, il y a la chose même, et il y a hors d'elle cette autre chose qui est le rayon réfléchi, et qui se trouve avoir avec la première une correspondance réglée, deux individus donc, liés du dehors par la causalité »⁵. L'objectivation ne se limite pas à la lumière mais est

1 Ph.P., p.82

2 Ph.P., p.99

3 Le risque de se faire objectiver par autrui n'est toutefois pas le seul ou le plus éminent que court le penseur objectif, et Merleau-Ponty souligne qu'en « doutant du témoignage d'autrui sur lui-même ou du témoignage de sa propre perception sur elle-même, il s'ôte le droit d'affirmer vrai absolument ce qu'il saisit avec évidence, même si, dans cette évidence, il a conscience de comprendre éminemment le rêveur, le fou ou la perception » (Ph.P., p.342), ce qui remet en question la prétention à l'hégémonie de l'entreprise objectiviste.

4 Ph.P., p.99

5 O.E., p.38. Il est intéressant de noter qu'à la suite de Descartes, les sciences contemporaines comprennent encore la lumière comme un *stimulus* qui entre en contact avec les photorécepteurs de la rétine, créant ainsi un signal électrochimique qui est ensuite transmis par le nerf optique, qui contient deux images monoculaires qui vont ensuite subir une succession de traitements avant d'aboutir à la vision.

généralisée et devient hégémonique, la réalité ou le monde est réduit à son dehors et à une juxtaposition de parties. Par conséquent, dans tout rapport de perception ou de connaissance, il n'y a jamais que des contacts objectifs entre des corps extérieurs et des relations causales dont la physique, la physiologie, la psychologie ou les neurosciences peuvent rendre compte ; toute phénoménalité n'est qu'une phosphorescence ou un résidu subjectif qui résulte de ces causes (objectives et étendues) et qui ne trouve son être et sa vérité qu'en elles. Ainsi, dès lors qu'elle est installée dans sa position de survol et qu'elle contemple uniquement des objets, il ne reste plus à la pensée objective qu'à décrire tout le psychisme de façon extérieure, « comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle le monde »¹. De cette manière, l'expérience du corps, de la perception ou de la conscience ne peut plus opposer de résistance à l'espace objectif mais est absorbée par ce dernier ; « tout le contenu concret des "psychismes" résultant, selon les lois de la psychophysiologie et de la psychologie, d'un déterminisme d'univers, [cette expérience perdait son originalité, sa valeur propre, et] se trouvait intégrée à *l'en soi* »². La pensée objective et causale parvient à tout conquérir, elle peut soumettre l'ensemble de la réalité (et même notre expérience) à son paradigme par le biais d'une réduction qui ne retient que l'enveloppe extérieure des choses ou des phénomènes et qui déprécie ou nie le reste. Par conséquent, « en même temps qu'il "idéalisait" le monde physique en le définissant par des propriétés tout intrinsèques, par ce qu'il est dans son pur être d'objet devant une pensée elle-même purifiée, le cartésianisme, qu'il le voulût ou non, a inspiré une science du corps humain qui le décompose, lui aussi, en un entrelacement de processus objectifs et, avec la notion de sensation, prolonge cette analyse jusqu'au "psychisme" »³. De ce fait, il apparaît désormais très clairement que « la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser tout d'un coup »⁴, toute la réalité devient une juxtaposition de parties dans un espace objectif. Plus aucun fait, plus aucune expérience ou aucun phénomène ne pourront déloger le monde objectif de sa certitude, puisqu'ils sont tous à ressaisir comme des objets ou des parties extérieures qui le composent. Ainsi, la voie cartésienne, à défaut de l'être elle-même, porte en elle les germes du réductionnisme qui tente, aujourd'hui encore, de réduire le visible phénoménal (dans son épaisseur et son opacité), le sentir, la "conscience" et le corps vivant à l'ordre objectif des causes, elles-mêmes non phénoménales, invisibles, résidant dans une idéalisation de l'espace, c'est-à-dire dans l'espace

1 V.I., p.31

2 Ph.P., p.82 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.45

4 Ph.P., p.100

objectif et en soi. Une fois que les opérations d'objectivation et de réduction seront accomplies dans tous les plans ou dans chaque domaine, « alors le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui, en nous, pense, et fait la science, par ce spectateur impartial qui nous habite, nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet »¹. De cette manière, l'entièreté de la réalité se fait conquérir par le mode d'être de l'objet, et devient une grande extériorité dénuée d'intériorité, une sphère close dont les parties divisibles à l'infini se juxtaposent sans équivoque ; sauf « pour la pensée du savant qui aperçoit ce système et qui seule cesse d'y avoir place. Ainsi, tandis que le corps vivant [et la nature ou les choses en général] devenaient un extérieur sans intérieur, la subjectivité devenait un intérieur sans extérieur, un spectateur impartial »². C'est à cette coupure radicale entre pure extériorité et pure intériorité qu'aboutit la pensée objective³, et une fois cette césure admise, toute tentative de réunion s'avérera très difficile et demeurera toujours fragile, susceptible de faillir, d'être mise en doute ou de laisser l'un des deux pôles absorber l'autre. L'alternative de l'Être est d'être sous le mode de l'objet, plein, déterminé, tout extérieur et étalé, ou sous le mode de la pensée qui n'est nulle part ; deux modes d'êtres qui sont autant positifs l'un que l'autre et adossés l'un à l'autre⁴.

Par conséquent, avec tous ces développements, nous avons pu voir comment la recherche d'une connaissance exhaustive et objective de choses pures en leur genre, claires et distinctes, finit par « former une pensée "objective" (au sens de Kierkegaard), – celle du sens commun, celle de la science, – qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle »⁵. En opposant le devoir-être (selon ses propres exigences) à l'être (tel qu'il apparaît), la pensée objective aboutit à la négation de nos phénomènes et à la position d'un espace en soi, objectif, homogène, isotrope et *partes extra partes* qui contient tout et que rien ne saurait entamer ou remettre en question, devenant ainsi la réalité même et la seule réalité.

1 V.I., p.31

2 Ph.P., p.82

3 Césure qui mènera à son tour à d'autres dichotomies – ou qui n'est du moins pas sans liens avec elles, car elles s'impliquent mutuellement –, comme la séparation absolue du corps et de l'esprit, de l'objet et du sujet, du visible et de l'invisible, de l'en soi et du pour soi, du fait et de l'essence ...

4 Comme le montrera Sartre, qui pousse ce dualisme à son paroxysme, ce que nous aurons l'occasion d'examiner dans notre troisième partie.

5 Ph.P., p.100

II- De l'espace objectif à l'espace vécu

1- La phénoménologie comme "paramythia"

La pensée objective se ferme sur elle-même et n'admet la véracité que de l'espace en soi et objectif, tout le reste se voit relégué à l'erreur ou l'illusion et ne possède pas de mode d'être propre. La prémisse non-interrogée de la pensée objective est donc la croyance en un espace en soi, objectif, dans lequel tout est univoque, pleinement ce qu'il est et déjà déterminé, de manière à pouvoir répondre aux exigences d'une connaissance exhaustive, universelle et immuable. A l'inverse, au lieu de supposer l'être-objet réalisé quelque part et poser un monde en soi qui agit causalement sur nous, Merleau-Ponty avance que « l'idée d'un espace unique et celle d'un temps unique, étant appuyées à celle d'une sommation de l'être dont Kant justement a fait la critique dans la Dialectique Transcendantale, doivent être mises entre parenthèses et produire leur généalogie à partir de notre expérience effective »¹. C'est cette exigence nouvelle qui va conduire Merleau-Ponty à adopter le point de vue phénoménologique et réaliser *l'épochè* pour retrouver un état où « nous ne savons rien encore du monde et de l'espace objectifs, nous cherchons à décrire le phénomène du monde, c'est-à-dire sa naissance pour nous dans ce champ où chaque perception nous replace [...], où le

1 Ph.P., p.265

savoir et en particulier la science n'ont pas encore réduit et nivelé la perspective individuelle. C'est à travers elle, c'est par elle que nous devons accéder à un monde »¹. Merleau-Ponty préconise donc le retour aux phénomènes pris pour eux-mêmes et spontanément, tels qu'ils sont vécus, au lieu de les dériver d'un monde objectif et préalable, posé comme un en soi éternel et universel. Par conséquent, pour Merleau-Ponty il faut aller de la perception aux objets, plutôt que des objets à la perception ; il se rapporte au monde dans une direction opposée à celle de l'attitude objectiviste, qui fait de la perception le résultat d'une relation causale. Ainsi, Merleau-Ponty va partir du principe que le sentir n'est pas une relation intramondaine ou causale entre deux objets (qui suppose déjà l'être-objet partout et dans toute sa pureté), mais une relation intentionnelle entre un sujet et un objet et qu'elle est toujours déjà au milieu des deux, un mélange des deux, un type d'être intermédiaire ou hybride et original qui ne se réduit pas à l'alternative du sujet et de l'objet. Cette approche va considérablement changer la compréhension de la spatialité, car la possibilité d'une description de l'espace vécu s'ouvre alors, et c'est cette voie que nous allons maintenant suivre avec Merleau-Ponty.

Néanmoins, avant même de nous intéresser à la mise en œuvre de ce retour aux phénomènes, il paraît important de nous arrêter d'abord sur la nature de l'opération phénoménologique, car elle semble entrer en compétition avec la pensée objective, qui affirmait être un discours total ; il faut donc éclairer le rapport entre la phénoménologie et la pensée objective, ainsi que le statut des phénomènes afin de comprendre où se situe le discours de Merleau-Ponty et quelles sont ses prétentions, ainsi que ses objectifs. Si la phénoménologie apparaît comme une alternative à la pensée objective, c'est parce qu'elle est elle aussi un discours total, et Merleau-Ponty souligne lui-même que « l'expérience n'est rien ou il faut qu'elle soit totale »². Comme nous le disions avant, le scientisme ou la pensée objective en général est un discours total, qui prend en charge l'explication complète du monde, à ce titre elle est inconciliable avec la phénoménologie, elle en est la rivale et la phénoménologie doit se comprendre comme un autre type de discours, radicalement différent (d'où notre usage du terme de « paramythia »³ compris comme "para-mythos") et concurrent qui prend lui aussi en charge la totalité du monde mais d'une autre manière. Chacun de ces

1 Ph.P., p.304

2 Ph.P., p.307

3 Ici, pour servir notre propos (qui n'est peut-être pas fidèle à l'emploi qu'en fait Merleau-Ponty dans le passage cité ci-après Ph.P., p.47), ce mot n'est pas à comprendre dans le sens grec de Platon (par exemple dans *Lois*, IV, 704 *d* ou *Criton*, 115 *b*) comme consolation-encouragement, mais plutôt étymologiquement comme "para-mythos", comme "autre discours", dénotant ainsi un changement de régime de discours ; et donc, sinon une concurrence, au moins une multiplicité de types ou de régimes de discours possibles (ce qui récuse la prétendue absoluité du régime de discours objectif, qui n'en est qu'un parmi d'autres). De ce fait, ce terme sert ici à illustrer un contraste avec la pensée objective, et le passage effectué par Merleau-Ponty d'une logique "rationnelle" ou scientifique à une logique perceptive et mythologique ou poétique, fonctionnant selon des règles très différentes.

point de vue se veut total, il ne peut laisser s'affirmer des sphères indépendantes et concurrentes et doit donc être capable d'engloutir son adversaire en son sein, en le considérant comme un phénomène dérivé ou second. Ainsi, la phénoménologie trouve sa place dans une doctrine objective, et la pensée objective ou la science trouve sa place au sein de la phénoménologie, mais toujours de manière dérivée, à la périphérie de cette vision, car les deux sont rivales à la prétention de la vérité de l'être du monde et s'excluent mutuellement, bien qu'elles laissent une place de second, de perdant à l'autre partie au sein de leur vision. De cette manière, pour l'empirisme, la science ou la pensée objective en général, la phénoménologie est une erreur ou une illusion, un effet collatéral, une phosphorescence qui n'est que l'écume à la surface de la mer des processus objectifs et causaux qu'il faut dépasser pour atteindre la réalité. Tandis que pour la phénoménologie, la science est une abstraction ou construction dérivée et seconde qui se joue à la surface de l'expérience du monde, qui est détachée de son berceau ou de sa source et la soumet à la rationalisation de l'intelligence par des postulats et des hypothèses *ad hoc*, perdant ainsi en authenticité ou fidélité dans sa description car elle modifie et transforme l'expérience ou la réinterprète pour la faire entrer dans ses cadres plutôt qu'elle ne cherche à la décrire telle qu'elle est vécue. De ce fait, la phénoménologie comme la pensée objective sont des systèmes complets qui délivrent la vérité du monde et comprennent leur autre en leur sein. Pour cette raison, ces deux régimes de discours sont hétérogènes, ils ne communiquent pas et il faut choisir entre les deux. On est dans l'alternative, dans l'exclusif. Le monde est pris soit dans tel sens soit dans tel autre. Mais lequel des deux détient la vérité ? Il n'est pas possible de trancher cette question dans l'absolu, et il est intéressant de voir que la vérité est en fait une question de valeur. Quel discours est vrai selon quelle valeur ou quel critère ? Est-ce que ce qui est vrai c'est ce qui est toujours valable, universellement, clairement et distinctement, identique à soi et qui se donne sous forme de loi ? Ou est-ce que c'est ce qui décrit fidèlement l'expérience, même quand elle comporte des zones d'ombre ou d'ambiguïté, d'équivocité ? Selon la réponse privilégiée, celui qui se prononce s'orientera vers la pensée objective ou vers la phénoménologie. Par conséquent, aucune approche, aucune théorie ne pourra jamais être définitive, en ce qu'elle implique au moins implicitement un choix de la part de celui qui pense, un choix qui se fait à l'exclusion d'autres choix revendiquant le même statut, le même degré de vérité. Ces choix ou partis pris affectent toute notre relation à l'expérience, car ils décident de la manière même dont on la regarde, la comprend ou l'interprète. La phénoménologie par exemple demande une « conversion du regard », une attitude ou activité de la part du phénoménologue, une adhésion qui passe par le fait de jouer le jeu et pratiquer *l'épochè*, mais les descriptions phénoménales

peuvent toujours être récusées ou expliquées par autre chose qu'elles mêmes, et « l'empirisme gardera toujours la ressource de traiter cet *a priori* [le phénoménal, les "structures de conscience"] comme le résultat d'une chimie mentale »¹. Ainsi, vu que les expériences elles-mêmes sont toujours déjà interprétées ou plutôt approchées d'une certaine manière, comprise dans et depuis un certain cadre, il s'en suit que « nulle part il n'y a d'expérience cruciale »². De ce fait, « sur ce plan l'empirisme n'est pas réfutable. Puisqu'il refuse le témoignage de la réflexion et qu'il engendre, en associant des impressions extérieures, les structures que nous avons conscience de comprendre en allant du tout aux parties, il n'y a aucun phénomène que l'on puisse citer comme une preuve cruciale contre lui. D'une manière générale on ne peut réfuter en décrivant des phénomènes une pensée qui s'ignore elle-même et qui s'installe dans les choses »³. Merleau-Ponty est tout à fait conscient de ce problème, dont on peut dire qu'il motive l'approche particulière de la *Phénoménologie de la perception*, car c'est en vue de cette difficulté qu'on « ne trouvera ici [dans la *Phénoménologie de la perception*] aucune *réfutation*, mais un effort pour comprendre les difficultés propres de la pensée causale »⁴ ; effort qui implique de commencer par s'ancrer dans cette pensée et ses catégories au lieu d'adopter d'emblée un point de vue phénoménologique.

Ce détour est donc utile pour comprendre la différence d'approche entre la *Phénoménologie de la perception* et le *Visible et l'invisible* qui va justifier la séparation entre nos deuxième et troisième parties, tout en soulignant la continuité de l'œuvre merleau-pontienne. En effet, dans le *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty assume d'emblée qu'il adopte le point de vue phénoménologique, et que l'être n'est pas autre chose que son apparaître ; le lecteur doit se conformer à ce choix et adopter le même point de vue pour comprendre les descriptions que donne Merleau-Ponty et leur portée ontologique. Néanmoins, dans la *Phénoménologie de la perception*, l'approche n'est pas encore celle-ci et se veut plus didactique, car dans ce livre Merleau-Ponty souhaite mener ses lecteurs à adopter le point de vue phénoménologique sans pour autant leur imposer arbitrairement – sans doute pour respecter le fait que chaque type de pensée ou de discours hétérogène dispose d'une égale prétention à la vérité –. Ainsi, la *Phénoménologie de la perception* ne pose pas d'emblée le primat du monde vécu sur le monde objectif, car cela reviendrait à se couper de la communication avec la pensée objective et affirmer chacun dans son coin sa propre vérité sans permettre aucun dialogue entre les différents points de vue. Plutôt que d'être dogmatique,

1 Ph.P., p.47 pour la première citation et p.46 pour la seconde.

2 Ph.P., p.31, 1ère note

3 Ph.P., p.46-47

4 Ph.P., p.29, 1ère note (souligné par Merleau-Ponty)

il semble préférable pour Merleau-Ponty, au moins dans un premier temps « pour réveiller l'expérience perceptive, [que nous partions] du compte rendu superficiel que nous en donne la pensée obsédée par le monde et par l'objet »¹ afin d'en cerner les limites internes. Par conséquent, les arguments de la *Phénoménologie de la perception* ne visent pas tant à démontrer la fausseté de la pensée objective qu'à soulever ses faiblesses ou les inconvénients qu'elle comporte. Pour préciser sa démarche, Merleau-Ponty déclare : « ne voulant rien préjuger, nous prendrons à la lettre la pensée objective et nous ne lui poserons pas de question qu'elle ne se pose pas elle-même. Si nous sommes amenés à retrouver l'expérience derrière elle, ce passage ne sera motivé que par ses propres embarras »². De cette manière, avant de décrire le monde perçu pour lui-même et passer à l'ontologie, Merleau-Ponty va d'abord le décrire en se plaçant dans le point de vue de la pensée objective pour voir ce qu'elle manque ou ce qu'elle empêche de voir, donnant ainsi des raisons ou plutôt des motivations à réaliser *l'épochè* et passer au point de vue phénoménologique. Cette limite intrinsèque à la pensée objective est « qu'elle ignore et ne permet pas de comprendre les phénomènes »³. De ce fait, pour obtenir une connaissance ou une description non pas plus vraie mais plus soucieuse de restituer la richesse des phénomènes⁴, « à titre de "paramythia", il est donc utile d'indiquer tout ce que les constructions empiristes rendent incompréhensibles et tous les phénomènes originaux qu'elles masquent »⁵. Ainsi, la phénoménologie comme paramythia (que ce soit comme alternative ou comme encouragement) est à considérer comme un type ou régime de discours concurrent à l'explication scientifique, empiriste et objectiviste ; mais qui a pour avantage de rendre compte d'un plus grand nombre de phénomènes originaux et sans recourir à des hypothèses *ad hoc* (ce qui la rend moins coûteuse en préjugés). C'est ce caractère économique de la phénoménologie qui la rend préférable à la pensée objective : elle rend mieux compte de notre expérience, sans en nier un seul aspect, et ne suppose aucun postulat qui est au-delà de cette expérience, comme un monde en soi et objectif par exemple.

Une fois que Merleau-Ponty aura pointé les limites propres à la pensée objective dans la *Phénoménologie de la perception*, il sera fondé à développer une approche purement phénoménologique de la spatialité dans le *Visible et l'invisible*, ce qui marque une

1 Ph.P., p.305

2 Ph.P., p.100

3 Ph.P., p.31, 1ère note

4 Il est possible de remarquer ici que l'éventuelle motivation du passage à la phénoménologie selon Merleau-Ponty ne se fait pas selon une valeur de vérité mais selon une valeur de fidélité à l'expérience et de richesse accrue que cette fidélité permet. La phénoménologie ne peut certes pas prouver la vérité des phénomènes, mais elle peut décrire plus fidèlement notre expérience et nous permettre de l'habiter plus vivement, ce qui n'est pas rien. Ainsi, un point de vue ou une attitude n'a pas à délivrer une vérité objective ou incontestable pour avoir un intérêt.

5 Ph.P., p.47

complémentarité et une continuité entre ces deux ouvrages plutôt qu'une rupture. Ainsi, pour respecter le chemin progressif que trace Merleau-Ponty, avant d'étudier l'espace pour lui-même, nous allons devoir dans un premier temps libérer le corps, la chose et l'espace des catégories de la pensée objective, et plus précisément de la spatialité objective, adoptant ainsi l'approche de la *Phénoménologie de la perception*, afin de préparer le terrain à la description de l'espace vécu dans un second temps selon l'approche du *Visible et de l'invisible*. De cette manière, en suivant l'itinéraire de la *Phénoménologie de la perception*, nous allons d'abord voir que « le corps propre se dérobe, dans la science même, au traitement qu'on veut lui imposer. Et comme la genèse du corps objectif n'est qu'un moment dans la constitution de l'objet, le corps, en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relie à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant et le monde perçu »¹. Ainsi, en suivant ces fils intentionnels, nous verrons ensuite la chose se libérer de la spatialité objective, puis l'espace lui-même, qui n'est pas qu'une juxtaposition isotrope et homogène de parties extérieures mais le sol orienté de notre vie.

2- Le corps comme véhicule de l'être au monde et comme fond

Comprendre le corps comme un objet, comme le fait la pensée objective, implique de lui attribuer exclusivement une spatialité objective, c'est-à-dire de le concevoir uniquement sous la lumière du *partes extra partes*. Toutefois, Merleau-Ponty avait déjà montré dans la *Structure du comportement* que le corps ne peut pas être seulement compris comme une somme de parties extérieures agrégées ensemble formant un tout de manière seconde ; le corps doit être considéré comme un organisme, c'est-à-dire une totalité vivante qui dispose d'une unité fonctionnelle et structurale préalable à ses parties. Ce ne sont pas les parties qui décident du tout, mais la réalisation d'une fonction qui décide du rôle que doit jouer chaque partie. Ainsi, dans le cas de certaines pathologies qui entravent la vision normale, comme l'hémianopsie par exemple², la nécessité de voir et le primat de la fonction sur les parties se manifestent par la réorganisation des parties de la rétine selon un « processus de distribution souple » pour rendre voyantes celles qui ne le sont normalement pas, afin de s'adapter et permettre la vision malgré les obstacles physiologiques. Il y a donc une priorité fonctionnelle et structurale du tout qui décide de l'organisation du corps et de ses parties ; ces dernières sont

1 Ph.P., p.100

2 Cf. S.C., p.55 et suivantes pour le développement de Merleau-Ponty sur l'hémianopsie et pour la citation.

le moyen d'effectuer des fonctions plutôt que les déterminants locaux et préétablis du corps. Merleau-Ponty mentionne aussi le phénomène du membre fantôme pour montrer que le corps ne réagit pas seulement aux *stimuli* comme un pur objet de laboratoire, de façon mécanique, mais qu'il est profondément lié à la vie du sujet, et notamment à ses dimensions psychologique, affective et habituelle. En effet, ce phénomène ne peut pas être compris dans sa richesse et tout ses aspects – par exemple la réduction progressive de la taille du membre jusqu'à sa disparition lorsque le sujet accepte la perte du membre – seulement par des explications physiques ; ce phénomène dépend aussi, au moins en partie, de « déterminants psychiques »¹, ce qui soustrait le corps au mode d'être du pur objet. Mais les démonstrations les plus développées et peut-être les plus décisives pour libérer positivement le corps de l'ontologie de l'objet apparaissent quand Merleau-Ponty s'intéresse à la spatialité du corps propre et à sa motricité, ce qui constitue le chapitre le plus long de la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, dédiée au corps. Car en effet, le phénomène du membre fantôme montre que le corps ne peut être considéré seulement du point de vue de l'objet, et que l'on doit admettre un mélange du sujet et de l'objet au sein du corps. Cependant, tant que l'on en reste là, « on ne voit pas quel pourrait être le terrain commun à des "faits physiologiques" qui sont dans l'espace et à des "faits psychiques" qui ne sont nulle part »², et l'on ne sait donc pas ce qu'est la texture ontologique du corps. De ce fait, c'est le chapitre portant sur la spatialité du corps propre et sur sa motricité qui va permettre de mettre en lumière l'être au monde comme ce terrain ou ce mode d'être dont relève originairement le corps, en-deçà de la dichotomie du sujet et de l'objet, réunissant les deux ou brouillant leur distinction dans une spatialité préobjective. Ce caractère préobjectif est crucial car c'est lui qui permet d'apporter une réponse à l'aporie de la jonction entre une série de faits psychiques et une autre de faits physiques (ou plus simplement le problème de l'union de l'âme et du corps). En effet, c'est précisément « parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne [...], et qu'il pourra réaliser la jonction du "psychique" et du "physiologique" »³. L'être au monde est donc le mode d'être qui parvient à dépasser le clivage de l'objet et du sujet, et qui conviendrait à un corps qui n'est pas seulement objet. Par conséquent, c'est en démontrant que « le corps est le véhicule de l'être au monde, et [qu']avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement »⁴ – ou, en d'autres termes, c'est en découvrant

1 Ph.P., p.105

2 Ph.P., p.105

3 Ph.P., p.109

4 Ph.P., p.111

une spatialité préobjective du corps –, que Merleau-Ponty pourra libérer ce dernier de l'ontologie de l'objet. Si je dois parvenir à une telle conception du corps, ce ne peut pas être par une connaissance extérieure, distante et en troisième personne comme s'il ne m'était pas familier, mais ce doit être « en laissant là le corps objet, *partes extra partes*, et en me reportant au corps dont j'ai l'expérience actuelle »¹. Quand je me rapporte à l'expérience de l'espace, assez rapidement je dois reconnaître une différence entre l'espace extérieur qui juxtapose ses objets selon leurs parties, et l'espace corporel qui enveloppe ses parties et les connaît implicitement. L'espace corporel est donc un espace d'implication et d'enveloppement plutôt qu'un espace de juxtaposition. Contrairement à la juxtaposition qui se fait tout entier au dehors, l'implication ou l'enveloppement requiert un espace qui dispose d'un intérieur, et donc d'une unité, d'une indivision qui ne se laisse pas dissiper par les relations extérieures. De cette manière, « le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires [c'est-à-dire extérieures et de juxtaposition] ne franchissent pas »². En outre, le corps qui forme ainsi une unité indivisible n'est pas qu'une existence spatiale à la manière d'une chose mais dispose également d'un savoir implicite de ses parties qui n'est ni objective ni représentationnelle, mais qui relève d'un savoir absolu détenu par le corps lui-même pour lui permettre d'agir dans le monde. Ce savoir du corps de lui-même et de ses parties est appelé schéma corporel par Merleau-Ponty, et il implique que le corps n'est plus un objet parmi d'autres mais un « objet-sujet »³ capable de se situer, de percevoir et d'agir. Ainsi, mon corps n'est pas qu'un pur objet car il comporte une dimension de subjectivité, il n'est pas seulement la somme de ses parties mais aussi une « prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une "forme" au sens de la *Gestaltpsychologie* »⁴, un tout qui descend aux parties, une unité indivisible qui connaît implicitement ses parties qui ne sont plus vécues comme telles mais plutôt comme des prises possibles sur le milieu, les réservoirs d'un "je peux". Ce lien entre espace et tâche à accomplir ou motricité fait que le schéma corporel est d'emblée dynamique et que « mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible »⁵. Cette dimension praxique et concrète du corps, liée à mon existence en situation, fait que « sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des "sensations spatiales" une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation* »⁶. A l'inverse des objets, la spatialité de mon corps n'est pas neutre et objective,

1 Ph.P., p.104 (souligné par Merleau-Ponty)

2 Ph.P., p.126

3 Ph.P., p.124

4 Ph.P., p.129

5 Ph.P., p.129

6 Ph.P., p.129 (souligné par Merleau-Ponty)

toujours identique, complètement détachée de ma vie ; au contraire, le savoir spatial de mon corps est toujours lié aux actions que je peux faire, aux mouvements possibles, à mon entourage et à ma situation en général. Le corps ne dispose pas de ses parties de manière claire et distincte mais comme des puissances dont il connaît d'emblée la portée et ce sur quoi elles peuvent avoir prise, ce qui constitue pour lui un « champ pratique »¹. Ce savoir corporel très particulier "connaît" la position des parties de mon corps non pas de manière objective ou par représentation mais par un « savoir préconscient » qui me donne les parties de mon corps dans une « présence ambivalente »² ; c'est donc un savoir non thétique, qui n'a pas besoin d'être net et articulé pour que je l'ai malgré tout à ma disposition, de manière préobjective. Le mouvement est un exemple éminent du savoir implicite et enveloppé du corps, en ce qu'il connaît d'emblée le but du mouvement et les positions initiales sans calculer le trajet objectif qui relie les deux ; ce trajet ne peut être reconstitué qu'après-coup et une fois le mouvement achevé. Ainsi, par opposition au mouvement des objets, mon corps « je le meus, lui, directement, je ne le trouve pas en un point de l'espace objectif pour le mener en un autre, je n'ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, – je n'ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c'est lui qui s'y jette »³. La spatialité du corps (comprise comme schéma corporel) étant une connaissance implicite, elle ne se sait pas dans un rapport passif, distant et extérieur, par une pensée objective, mais elle se livre à travers l'action. Par conséquent, vu que c'est « dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit »⁴, cela signifie que le mouvement va être le phénomène qui permettra de comprendre au mieux la relation du corps à l'espace, puisque c'est à travers lui que le corps vit l'espace. Et en effet, Merleau-Ponty déclarera que l'on « voit mieux en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises »⁵. De surcroît, et pour encore mieux mettre à nu la spatialité fondamentale du corps qui s'oublie dans notre expérience car elle y est toujours déjà à l'œuvre et ne peut être saisie à l'état naissant, Merleau-Ponty va confronter le mouvement normal à une motricité morbide afin de retrouver la fonction qui manque au mouvement pathologique et qui définit notre mouvement normal ainsi que notre spatialité corporelle.

1 Ph.P., p.111

2 Ph.P., p.110 pour les deux citations

3 Ph.P., p.123

4 Ph.P., p.132

5 Ph.P., p.132

Le cas du patient Schneider de Gelb et Goldstein fournit à Merleau-Ponty l'occasion de distinguer entre le mouvement habituel ou concret, et le mouvement abstrait ou l'opération de montrer du doigt, qui ne semblent pas différents dans notre vie quotidienne mais qui relèvent de deux fonctions différentes pour le malade. En effet, le malade ne peut effectuer spontanément que des mouvements habituels ou concrets, il dispose donc bien d'un schéma praxique qui fait de ces types de mouvements de véritables mouvements car, en cas de piqûre de moustique par exemple, le malade « n'a pas à chercher le point piqué et le trouve d'emblée parce qu'il ne s'agit pas pour lui de le situer par rapport à des axes de coordonnées dans l'espace objectif, mais de rejoindre avec sa main phénoménale une certaine place douloureuse de son corps phénoménal, et qu'entre la main comme puissance de gratter et le point piqué comme point à gratter un rapport vécu est donné dans le système naturel du corps propre »¹. En revanche, le malade échoue à effectuer des mouvements abstraits de manière spontanée, il doit thématiser explicitement tous les mouvements qui ne sont pas concrets ou habituels pour parvenir à les accomplir. Dans ce cas, loin de connaître d'emblée et phénoménalement la position des parties de son corps et du but à atteindre, « le malade doit d'abord "trouver" son bras, "trouver" le geste demandé par des mouvements préparatoires, le geste lui-même perd le caractère mélodique qu'il offre dans la vie usuelle et devient visiblement une somme de mouvements partiels mis laborieusement bout à bout »²; il constitue son mouvement de manière objective plutôt qu'il ne le vit. Merleau-Ponty tire plusieurs enseignements de ce cas pathologique. Tout d'abord, concernant la méthode employée, Merleau-Ponty considère qu'il ne faut pas attribuer au normal un fonctionnement analogue à celui du malade avec « les mêmes opérations, abrégées seulement par l'habitude. Le malade ne recherche ces perceptions explicites que pour suppléer une certaine présence du corps et de l'objet qui est donnée chez le normal »³. Il faut donc plutôt rechercher la fonction et la présence du corps et de l'objet qui manquent au malade. Cette "présence", c'est le rapport préobjectif du corps au monde qui se trouve même chez le malade, dans ses mouvements habituels. En effet, « dans le mouvement concret le malade n'a ni conscience thétique du stimulus, ni conscience thétique de la réaction : simplement il est son corps et son corps est la puissance d'un certain monde »⁴. Il faut donc faire droit à ce que Merleau-Ponty appelle parfois une connaissance magique ou un animisme ; c'est-à-dire une signification ou intentionnalité qui n'est pas intellectuelle mais motrice, existentielle et détenue par le corps lui-même. Ainsi, même chez le malade il est

1 Ph.P., p.135

2 Ph.P., p.135

3 Ph.P., p.138

4 Ph.P., p.137

possible de remarquer que le corps n'est pas seulement un objet, il a un corps habituel qui connaît ses actions, ses prises, le terme de son mouvement avant toute conscience thétique. Le corps habituel du malade n'a pas besoin de poser explicitement des objets pour agir (que ce soit ses propres parties ou bien son but), mais il vit de sa complicité avec le monde, dans un rapport préobjectif : celui de l'être au monde. En revanche, l'ampleur de cette complicité subit un nivellement chez le malade, elle ne se réduit plus qu'à l'actuel et à l'habituel tandis qu'elle embrasse tout un monde dans le cas du normal. Cette déficience du malade se remarque dans les mouvements abstraits qui ne disposent pas chez lui de cette connaissance implicite, de cette familiarité avec le monde ou avec son propre corps et qui requièrent une thématization explicite afin de pouvoir être accomplis ou même simplement initiés. Dans le cas du malade, il semble donc qu'un rapport objectif remplace l'être au monde qui se réduit chez lui à l'habituel. La pensée objective, parce qu'elle est aveugle à l'être au monde et traite même le rapport normal à l'espace comme un rapport objectif, et « parce que la conscience du lieu est toujours pour elle conscience positionnelle, re-présentation, *Vor-stellung*, qu'à ce titre elle nous donne le lieu comme détermination du monde objectif et qu'une telle représentation est ou n'est pas, mais, si elle est, nous livre son objet sans aucune ambiguïté »¹, se rend incapable de rendre compte de la différence entre mouvement concret et mouvement abstrait chez le malade. Au contraire, si l'on admet avec Merleau-Ponty qu'en « deçà des stimuli et des contenus sensibles, il faut reconnaître une sorte de diaphragme intérieur qui, beaucoup plus qu'eux, détermine ce que nos réflexes et nos perceptions pourront viser dans le monde, la *zone* de nos opérations possibles, l'ampleur de notre vie »², alors il devient possible de faire droit aux distinctions du comportement pathologique. Cette "zone" c'est l'espace préobjectif dont dispose implicitement le corps pour agir. Dans ce cadre, et d'une manière qui prend en compte toute la complexité du cas pathologique, c'est « comme un nivellement du "monde" que nous allons pouvoir comprendre à la fois les troubles intellectuels, les troubles perceptifs et les troubles moteurs de Schneider, sans réduire les uns aux autres »³. Ainsi, cette zone préobjective, cette ampleur de l'être au monde ou de la connaissance magique étant réduite à l'habituel chez le malade, il doit compenser cette absence de familiarité implicite dans le mouvement abstrait par des thématizations et des reconstructions laborieuses, tandis que pour nous qui disposons d'une ampleur de vie plus grande, qui comprend les mouvements abstraits et l'espace en général, nous pouvons réaliser ces mouvements aussi simplement et magiquement que les mouvements habituels, sans y penser et sans y être en entier. L'être au

1 Ph.P., p.134

2 Ph.P., p.108 (nous soulignons)

3 Ph.P., p.163

monde du patient (et la connaissance magique qui ne pose pas ses objets que celui-ci permet) se trouve donc réduit à la sphère de l'habituel, et son trouble consiste à devoir se référer à la pensée objective pour tout le reste.

Néanmoins, pour rendre pleinement compte de la situation du patient Schneider, il faut ajouter que le monde du malade n'est pas seulement limité à l'habituel, mais qu'il est aussi enfermé dans l'actuel. En effet, même quand il réussit à se mouvoir lors d'un mouvement concret, le malade est actuellement son corps, il ne décrète pas son mouvement pour lui-même mais il se laisse vivre et porter par les événements. Ainsi, le malade est cantonné à sa situation et à son milieu, qui lui apparaissent comme un monde plein dont il n'est pas le sujet mais une partie insérée mécaniquement, comme dans un tout fermé, et à ce propos le malade déclare lui-même : « j'éprouve les mouvements comme un résultat de la situation, de la suite des événements eux-mêmes ; moi et mes mouvements, nous ne sommes, pour ainsi dire, qu'un chaînon dans le déroulement de l'ensemble et c'est à peine si j'ai conscience de l'initiative volontaire (...) Tout marche tout seul »¹. Dans le cas normal, le sujet ne fait qu'un avec son corps, et la connaissance du corps est partagée avec le sujet qui connaît également implicitement ses parties ; tandis que pour Schneider il semble que c'est son corps en soi qui connaît le mouvement et que Schneider lui-même (comme conscience distincte du corps à cause de la pathologie) ne connaît ni les positions des parties de son corps ni celles des choses : chez lui « la conscience de l'espace corporel et le mouvement abstrait, qui vise l'espace virtuel, font presque complètement défaut »², bien qu'il comprenne intellectuellement les consignes. Par conséquent, vu que ce qui manque au malade n'est « ni la motricité, ni la pensée, nous sommes invités à reconnaître entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement une anticipation ou une saisie du résultat assurée par le corps lui-même comme puissance motrice, un "projet moteur", une "intentionnalité motrice" »³. Par comparaison avec notre expérience normale, il devient clair que le malade manque d'une fonction ou d'une certaine possession de l'espace voire même d'une certaine interface préobjective qui lui permette de saisir des significations motrices et qui fait que « tout mouvement est indissolublement mouvement et conscience de mouvement »⁴ (ce qui implique l'alliage du mouvement, de la possession de l'espace et de la pensée en un même phénomène non thétique). Cette déficience s'atteste dans le fait que le malade « ne peut jamais déployer la pensée d'un mouvement en mouvement effectif »⁵. Le

1 Ph.P., p.134-135

2 Ph.P., p.147

3 Ph.P., p.141

4 Ph.P., p.141

5 Ph.P., p.141

malade ne dispose donc pas de ce troisième genre d'être entre la motricité et la pensée, qui est une intentionnalité motrice et qui permet la traduction spontanée d'une consigne intellectuelle en mouvement, ou bien la continuation d'une perception en mouvement de saisie ou inversement la conversion d'un mouvement en connaissance pour faire l'objet d'un geste de désignation. Le schéma corporel étant rapproché de l'être au monde et comprenant des fils intentionnels, il n'est pas qu'une connaissance implicite des parties du corps et pas qu'une coexistence avec le corps seul comme dans le cas du malade¹, mais également une connaissance virtuelle des choses dans l'espace auxquelles il peut se rapporter et qu'il fait être comme des objets qui continuent à compter pour lui même quand il ne les prend pas actuellement pour thèmes. En fait, le facteur décisif ici est que le malade ne dispose plus de son corps comme fond. D'une part, cela entraîne que le rapport du malade à son propre corps est actuel, il ne peut connaître son corps que s'il en fait une figure et le thématise actuellement. Merleau-Ponty indique à ce propos que « c'est justement la maladie de Schneider d'avoir besoin, pour savoir où on le touche, de faire passer la partie touchée de son corps à l'état de figure »². Mais d'autre part, c'est le corps comme fond qui maintient la coexistence avec les objets non thématés et les fait être presque comme s'ils étaient indépendants de nous. Ne pas disposer de son corps comme fond revient donc à perdre la « fonction de "projection" » qui fait être pour moi les objets sans thématation explicite et actuelle ; le malade n'a plus le pouvoir qui fait qu'en « me portant vers un monde, j'écrase mes intentions perceptives et mes intentions pratiques en des objets qui m'apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n'existent pour moi qu'en tant qu'ils suscitent en moi des pensées ou des volontés »³. Les objets perdent leur coexistence avec le malade et disparaissent de son espace corporel dès qu'ils ne sont plus thématés actuellement. A l'inverse, chez le normal c'est le corps comme fond qui fait être les objets et les maintient dans une sorte de permanence, car « ses opérations, à mesure qu'elles se déroulent et cessent d'occuper le centre de sa conscience, ne cessent pas d'être là pour lui et constituent pour les opérations ultérieures un *sol* sur lequel elles s'établissent »⁴. C'est cette fonction du normal qui lui permet de ne pas être enfermé dans l'actuel et d'avoir un espace virtuel au sein duquel les prises possibles de mon "je peux" demeurent et peuvent être reprises sans avoir besoin d'être constamment thématés ; elles peuvent rester en suspens sans pour autant cesser d'être là et

1 Le schéma corporel du malade, contrairement à celui du normal, se limite à un « savoir du lieu qui se réduit à une sorte de coexistence avec lui et qui n'est pas néant bien qu'il ne puisse se traduire ni par une description ni même par la désignation muette d'un geste ». Ph.P., p.135

2 Ph.P., p.139

3 Ph.P., p.142 pour la première citation et p.111 pour la seconde.

4 Ph.P., p.167 (souligné par Merleau-Ponty)

de compter pour moi. Par conséquent, « la déficience se rapporterait, en fin de compte, à une fonction plus profonde que la vision, plus profonde aussi que le toucher comme somme de qualités données, elle concernerait l'aire vitale du sujet, cette ouverture au monde qui fait que des objets actuellement hors de prise comptent néanmoins pour le normal, existent tactilement pour lui et font partie de son univers moteur »¹. Le schéma corporel n'est donc pas seulement la connaissance implicite des positions des parties de mon corps, mais également la connaissance virtuelle des choses dans l'espace, ce qui indique que mon corps habite l'espace et est à l'espace, il s'étend à tout l'espace de ma vie et même à un monde². Mon corps n'est pas seulement là où il se situe objectivement, mais il « est là où il a quelque chose à faire »³. Le corps normal a, dans un rapport préobjectif et praxique, de connaissance magique ou implicite, tout un monde, et pas seulement un milieu habituel et actuel. Par ailleurs, le fait que le corps est lui-même un fond (pour le mouvement et pour les objets) implique qu'il relève d'un mode d'être différent de l'actuel et de l'objectif, car il doit être capable d'investir la plénitude de l'espace extérieur, physique ou objectif d'un certain creux ou d'une zone de non-être qui permette à l'imaginaire de trouver sa place dans l'expérience et au corps de se détourner des *stimuli*, du milieu et de l'actuel, ce qui « ménage devant lui un espace libre où ce qui n'existe pas naturellement puisse prendre un semblant d'existence »⁴. Ainsi, l'espace corporel est « le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut *apparaître* l'objet comme but de notre action »⁵, et c'est sa spatialité particulière qui permet au corps voyant de porter la charge de faire être les objets. En tant que fond, le corps voyant ne peut être vu, thématiqué ou pris comme figure, ce qui explique que dans l'expérience préférée de Merleau-Ponty d'une main qui touche l'autre main, je ne peux que sentir cette main touchante à la limite, de manière imminente, mais qu'elle échappe *in fine* toujours à ma saisie, car elle « n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté, en deçà de toute vision »⁶. Je peux certes objectiver le corps quand je le thématise, quand je le regarde, quand je l'ai sous les yeux, et ainsi « mon corps visuel est bien objet dans les parties éloignées de ma tête, mais à mesure qu'on approche des yeux, il se sépare des objets, il ménage au milieu d'eux un *quasi-espace* où ils n'ont pas accès »⁷, car le corps voyant et vivant, percevant et agissant, n'est pas visible. Il faut être invisible pour voir ou pour être voyant. Par conséquent, la localité du corps

1 Ph.P., p.148-149

2 En effet, Merleau-Ponty indique dans une note p.179 de la *Phénoménologie de la perception* que le schéma corporel est « un système ouvert sur le monde, corrélatif du monde ».

3 Ph.P., p.297

4 Ph.P., p.142

5 Ph.P., p.132 (souligné par Merleau-Ponty)

6 Ph.P., p.121

7 Ph.P., p.121 souligné par nous-même

n'est pas assimilable à celle des objets, et si je peux voir des objets c'est justement « parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je les vois et que je ne peux voir »¹. Ce corps que je ne vois pas et qui est voyant dispose donc bien d'une spatialité particulière, et celle-ci dévoile d'une manière radicale sa dimension de fond en tant « qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, (le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, *la zone du non-être* devant laquelle peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points »². L'impossibilité du malade à réaliser des mouvements abstraits prend alors tout son sens, car il est enfermé dans l'actuel au sein d'un monde plein qui manque de ce fond et de cette réserve, tandis que les mouvements abstraits du normal « sont capables de rompre leur insertion dans le monde donné et de donner autour de moi une situation fictive »³. Il faut en conclure qu'un sujet ou un corps capable d'un « mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain »⁴ qui l'extrait de son seul milieu et lui permet une certaine liberté, du jeu ou du bougé dans les réponses qu'il apportera aux sollicitations de son environnement. Le malade manque donc de la distance ou de l'écart par rapport au milieu et à l'actuel qui permettent d'acquérir « l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et lui fera *voir* » comme tel ; et Merleau-ponty précise explicitement que dans le trouble de Schneider ce sont « l'espace mental et l'espace pratique qui sont détruits ou endommagés »⁵. Le corps propre, comme véhicule de l'être au monde et comme l'une des dimensions du fond de l'apparaître des choses, est donc l'espace de liberté ou la « zone de corporéité » et de dégagement qui permet à l'homme d'avoir « non seulement un milieu (Umwelt), mais encore un monde (Welt) »⁶. C'est donc grâce au corps, qui est son propre sujet et qui connaît son monde de manière préobjective, que l'homme peut prendre la distance nécessaire pour se libérer du milieu, le voir comme tel et être au monde.

Par toutes ces remarques, en nous intéressant à la spatialité préobjective du corps, nous avons pu attester que ce dernier est bien le véhicule de l'être au monde, et qu'il est une dimension du fond de l'apparition des objets comme tels. De cette manière, « l'expérience révèle sous l'espace objectif, dans lequel le corps finalement prend place, une spatialité

1 Ph.P., p.121

2 Ph.P., p.130 (Nous soulignons)

3 Ph.P., p.142

4 Ph.P., p.142

5 Ph.P., p.117 pour la première citation (souligné par nous pour "espace" et par Merleau-Ponty pour "voir") et p.159 pour la seconde.

6 Ph.P., p.132 pour la première citation et p.116 pour la seconde.

primordiale dont la première n'est que l'enveloppe et qui se confond avec l'être même du corps »¹. Ainsi, le corps, loin de seulement prendre place *dans* l'espace de manière objective ou comme un objet en soi, est bien plutôt un être *à*² l'espace et un être au monde, qui le situe et le met en rapport existentiel avec tout un milieu dont il n'est pas prisonnier, qui lui fournit un système d'équivalences virtuelles en plus de maintenir les objets dans une certaine stabilité et coexistence avec nous, au sein de notre schéma corporel, et qui leur permet de ne pas disparaître quand ils ne sont plus thématés. De ce fait, les objets eux aussi (et pas seulement les parties de mon corps) sont posés ou connus de manière tacite, implicite et préobjective. C'est cette connaissance existentielle du corps qui ne pose pas ses objets, découverte à travers le mouvement, que Merleau-Ponty va étendre à l'ensemble du champ phénoménal, ce qui va permettre de libérer les choses et l'espace lui-même de la spatialité objective et de l'être-objet en général.

3- La spatialité rayonnante de la chose

Dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, consacrée au corps, Merleau-Ponty est donc parvenu à libérer ce dernier de l'ontologie de l'objet, en découvrant une spatialité préobjective du corps en tant qu'il est le véhicule de l'être au monde. Néanmoins, certains pourraient objecter que le corps est le seul objet qui peut être délivré du *partes extra partes*, en tant que celui-ci est l'objet le plus proche du sujet et que cette proximité ne laisse pas son être intact. Ainsi, le corps ne serait pas un pur objet car il est contaminé par la subjectivité qui l'habite, mais toutes les autres choses, qui n'ont aucun lien avec un sujet et reposent en elles-mêmes, relèveraient de part en part de l'ontologie de l'objet, avec des propriétés stables et une juxtaposition de leurs parties dans l'espace objectif. En effet, la tradition « fait des déterminations spatiales l'essence de l'objet » et elle n'accepte de reconnaître que « dans l'existence *partes extra partes*, dans la dispersion spatiale le seul sens possible de l'existence en soi »³. L'analyse de l'être et de la spatialité de la chose semble donc offrir une plus grande résistance au point de vue existentiel de Merleau-Ponty que l'analyse du corps, et c'est bel et bien adopter un cheminement progressif que d'examiner la spatialité de la chose après celle du corps, ce qui justifie que la deuxième partie de la *Phénoménologie de*

1 Ph.P., p.184

2 Merleau-Ponty distingue entre être *dans* l'espace et être *à* l'espace ou *habiter* l'espace aux pages 174 et 175 (Ph.P.) : « Je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse », et à la page 184 : « Notre corps n'est pas d'abord dans l'espace : il est à l'espace ».

3 Ph.P., p.184 pour les deux citations.

perception portant sur le monde perçu suivie celle sur le corps plutôt qu'elle ne la précède. Il faut remarquer que Merleau-Ponty s'accorde avec la tradition pour admettre que « la spatialité de la chose et son être de chose ne font pas deux problèmes distincts »¹. Toutefois, il rompt avec cette dernière quand il refuse de réduire la spatialité de la chose à celle de l'objet *partes extra partes*. Par conséquent, en suivant l'itinéraire phénoménologique et existentiel de Merleau-Ponty, nous allons montrer que les choses elles-mêmes doivent être comprises selon une spatialité préobjective, qui définit en effet leur être, mais bien différemment que selon la spatialité *partes extra partes* classique.

Merleau-Ponty refuse de réduire la chose à un noyau intelligible ou réel de propriétés déterminées et stables qui se transmet à nous par l'intermédiaire de *stimuli* ou de qualités isolées dont on retrouve la forme immuable au-delà d'eux. Les qualités ou les sensations ne sont pas des apparences ou des moments contingents d'une unité idéale, mais elles sont une « introduction à la chose » et elles « nous en apprennent sur elle beaucoup plus que ses propriétés géométriques »². C'est donc vers elles, et notamment vers les couleurs, que Merleau-Ponty va se tourner pour réveiller l'expérience perceptive de la chose. La couleur est en effet une qualité de choix pour l'analyse de Merleau-Ponty, non pas parce qu'elle introduirait mieux à la chose que d'autres qualités, mais parce qu'elle permet de souligner et combattre à la fois les faiblesses de l'empirisme et de l'intellectualisme (selon la méthode chère à Merleau-Ponty, qu'il reprend de Bergson, de renvoyer dos à dos ces deux traditions). La couleur fait partie de ces qualités qui semblent s'offrir exclusivement à un seul sens, en l'occurrence la vue, et qui pourrait donc se voir appliquer le point de vue empiriste qui la considère comme une donnée sensorielle isolée, traitée par un récepteur ou un organe spécialisé. En généralisant cette approche, le monde deviendrait une somme de qualités, toute qualité prendrait place dans un secteur sensoriel coupé de tous les autres, qui ne communiquent pas entre eux, et la chose se réduirait à une simple liste de qualités ou de propriétés. Un tel point de vue suppose qu'il y ait du visuel pur, du tactile pur, de l'auditif pur, ... et que chaque sensation ou impression soit donnée clairement et distinctement dans un champ sensoriel rigoureusement délimité, grâce à un récepteur spécialisé de mon corps qui ne saisit que ce qui appartient au champ sensoriel auquel il est destiné. Dans cet univers objectif, où tout est net, sans équivocité, et où les différents sens ne communiquent pas, le phénomène de synesthésie semble paradoxal et difficile à penser. Toutefois, selon Merleau-Ponty, c'est « la perception synesthésique [qui] est la règle »³, et même la couleur, qui pourrait sembler

1 Ph.P., p.184

2 Ph.P., p.359 pour la première citation et p.358 pour la seconde.

3 Ph.P., p.275

n'appartenir qu'au seul registre visuel, mobilise déjà en elle tous les autres aspects de la chose, elle est une concrétion de son style particulier qui fait son être même. Ainsi, au lieu d'être une qualité exclusivement visuelle et de surface, « en réalité, chaque couleur, dans ce qu'elle a de plus intime, n'est que la structure intérieure de la chose manifestée au-dehors »¹. Il y a donc une richesse de la qualité sensible, qui n'est jamais un contenu isolé et délimitable ou désignable objectivement, mais toujours un style, la concrétion d'une multiplicité ou plutôt de quelque chose de diffus, qui rayonne et réunit de multiples aspects d'une expérience totale. Merleau-Ponty atteste de la généralité de la synesthésie en la repérant très ostensiblement dans certains cas pathologiques où la perception de la couleur s'associe à certains mouvements et à une attitude du sujet, qui va s'approcher de la couleur ou bien se replier sur lui-même selon la couleur perçue, qui est d'emblée associée à une conduite. Ce lien se remarque encore plus aisément lorsque l'on présente au malade un faible *stimulus* lumineux que l'on fait croître progressivement ; alors « il y a d'abord expérience d'une certaine disposition du corps et soudain la sensation se continue et "se propage dans le domaine visuel" »². Dans le cas du normal, l'évidence de la synesthésie est encore plus forte, et d'emblée « le brillant de l'or nous présente sensiblement sa composition homogène, la couleur terne du bois sa composition hétérogène [...] ; on voit la rigidité et la fragilité du verre et, quand il se brise avec un son cristallin, ce son est porté par le verre visible »³. Il faut alors reconnaître que la chose n'est pas seulement la somme de ces propriétés, mais que « la fragilité, la rigidité, la transparence et le son cristallin d'un verre traduisent une seule manière d'être »⁴ qui s'incarne dans chacun de ces aspects, assure leur communication par une unité de style ou d'atmosphère, une unité structurale qui n'est autre que l'être de la chose. La chose n'est plus posable objectivement et exhaustivement, comme une somme de propriétés déterminées qui demeure toujours la même en elle-même ; elle rayonne hors d'elle-même, elle n'est pas limitée ou fixée par une définition mais son mode d'être est une certaine puissance vague, un style, une atmosphère, une certaine manière d'être, qui est certes caractérisée, mais comme quelque chose de diffus, qui n'est donc pas une pure positivité et qui se laisse plutôt traduire ou transposer dans de multiples champs ou dimensions. Par conséquent, la chose est une structure, une forme, un style ou une atmosphère ; une figure sur un fond, un tout qui descend aux parties plutôt qu'une pure figure objective délimitée indépendamment du fond ou du contexte. De cette manière, la chose sensorielle, que l'on reconnaît à travers une série

1 Ph.P., p.275

2 Ph.P., p.255

3 Ph.P., p.275

4 Ph.P., p.375

d'expériences concordantes dans laquelle elle change pourtant d'aspects objectifs, « n'est ni un *quale* qui subsiste effectivement, ni la notion ou la conscience d'une telle propriété objective, mais ce qui est retrouvé ou repris par notre regard ou notre mouvement, une question à laquelle ils répondent exactement »¹. Ainsi, le noir de mon stylo sous le soleil, qui paraîtrait "objectivement" presque blanc, « est beaucoup moins la qualité sensible du noir qu'une puissance ténébreuse qui rayonne de l'objet, même quand il est recouvert par des reflets, et ce noir-là n'est visible qu'au sens où l'est la noirceur morale »². Ce style d'être qui rayonne, il est transposable, suit des équivalences entre les différents sens par exemple, c'est pour cela qu'il est une forme ou une structure, et pas un simple étant ou un matériau objectif qui ne serait pas transposable mais à la lettre le même. L'objet n'est plus devant nous et dominé mais il est rayon de monde. Il y a toujours une transcendance de la chose, qui possède une épaisseur ou une opacité qui ne me laisse pas la découper en des parties bien définies, toujours les mêmes et strictement délimitées. De ce fait, il faut conclure que ce ne sont pas les *stimuli* qui font les choses (intersensorielles ou simplement sensorielles), car non seulement les *stimuli* de sens différents ou donnés sur des fonds différents sont objectivement incomparables et ne se recoupent pas par une identification de leurs parties, mais même au sein du seul sens visuel et selon le même éclairage, entre les deux images monoculaires, c'est-à-dire « sur les rétines mêmes, considérées comme des objets, il n'y a que deux ensembles de *stimuli* incomparables »³ avec lesquels on ne saurait fabriquer ou reconnaître un même objet unique. En outre, la communication des différents sens ou aspects en une même chose repose précisément sur le fait que la perception ouvre non pas sur des qualités muettes et isolées mais sur le monde et sur des choses, elle nous présente d'emblée des structures, et « les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose »⁴. La sensation, comme ouverture à la chose, n'est pas « la simple possession d'un *quale* opaque, mais l'épreuve d'une modalité de l'existence, la synchronisation de mon corps avec elle »⁵, et je parviens à la rejoindre dans son unité stylistique bien que je sente qu'elle puisse s'exprimer dans d'autres champs et d'une infinité d'autres manières. La connaissance d'un être qui rayonne ainsi hors de lui-même est possible car le corps ne thématise pas le sensible dans une connaissance explicite mais le reprend, propose une réponse à sa question et l'assume « par un savoir qui reste latent et qui lui laisse son opacité et son éccité »⁶. Les choses sont donc comme une

1 Ph.P., p.373

2 Ph.P., p.359

3 Ph.P., p.278 (souligné par Merleau-Ponty)

4 Ph.P., p.275

5 Ph.P., p.281

6 Ph.P., p.258

question que je n'épuise pas, qui peut se poser à différents sens ou secteurs de l'être que mon corps connaît par différents « Moi naturels »¹, ou bien elles sont comme autant de styles, de typiques, de modes d'existence ou de formes charnelles, des essences concrètes que mon corps reprend et assume dans chacune de ses divers puissances (ou chacun de ses champs). Ainsi, « tout objet donné à un sens appelle sur lui l'opération concordante de tous les autres », ce qui signifie que « chaque contact d'un objet avec une partie de notre corps objectif est donc en réalité contact avec la totalité du corps phénoménal actuel ou possible »². C'est parce que la chose est présentée non seulement avec ses aspects actuels mais également avec ses aspects possibles qu'elle se donne comme transcendance et donc comme chose. « L'ipséité n'est, bien entendu, jamais *atteinte* : chaque aspect de la chose qui tombe sous notre perception n'est encore qu'une invitation à percevoir au-delà et qu'un arrêt momentané dans le processus perceptif »³, mais la chose est justement ce qui résiste à notre prise et à notre possession. L'être de la chose n'est donc pas objectif, elle n'est pas sur le mode de l'objet qui exigerait d'elle qu'elle soit tout ce qu'elle est, épuisable et étalable ; et il faut plutôt reconnaître que « l'aséité de la chose, sa présence irrécusable et l'absence perpétuelle dans laquelle elle se retranche sont deux aspects inséparables de la transcendance »⁴. La chose comporte toujours une part d'absence ou de mystère qui exprime sa transcendance et se traduit pour nous par le possible. En effet, si le normal a affaire à des choses, c'est précisément car il « *compte avec* le possible qui acquiert ainsi, sans quitter sa place de possible, une sorte d'actualité »⁵. A l'inverse, c'est parce que chez le malade (à nouveau le patient Schneider) « le champ de l'actuel se limite à ce qui est rencontré dans un contact effectif ou relié à ces données par une déduction explicite » que les sens ne communiquent plus pour lui et que les choses n'ont plus de physionomie, de style ou de structure, ce qui « réduit l'objet à une somme de "caractères successifs", la perception à un signalement abstrait, la reconnaissance à une synthèse rationnelle, à une conjecture probable, et *ôte à l'objet sa présence charnelle et sa facticité* »⁶. La couleur et les qualités, en général et pour le normal, sont donc bien une introduction à la

1 Ph.P., p.261

2 Ph.P., p.373 pour la première citation et p.372 pour la seconde.

3 Ph.P., p.280 (souligné par Merleau-Ponty)

4 Ph.P., p.280

5 Ph.P., p.139-140 (souligné par Merleau-Ponty)

6 Ph.P., p.140 pour les deux citations, nous soulignons. Il faut remarquer que le sens de « présence charnelle » ici, en référant à la physionomie ou la structure de la chose, préfigure déjà dans la *Phénoménologie de la perception* l'usage ontologique de ce terme qui sera repris et assumé et dans le *Visible et l'invisible*. Cet usage n'est néanmoins pas fixé ou systématique dans la *Phénoménologie de la perception*, car Merleau-Ponty parle parfois « d'un entrelacement d'os, de muscles et de chair » pour qualifier la main vue, en opposition à la main voyante qui ne se trouve pas en un point de l'espace, par exemple à la page 121. L'usage que Merleau-Ponty fait de ce terme à la page 140 est donc d'autant plus remarquable et permet peut-être d'observer son intuition philosophique de la chair à l'état naissant.

chose, car un seul aspect appelle à lui tous les autres et mobilise à chaque fois tout l'être de la chose par le biais du possible, qui nous permet de saisir une structure et pas seulement un aspect ou une qualité isolée et actuelle. Par conséquent, contrairement à ce que suppose l'hypothèse empiriste, il y a bien une unité de l'objet ou de la chose qui s'ouvre directement et en même temps à tous mes sens, qui reçoivent tous la structure de la chose comme une même physionomie. De cette manière, « nous ne sommes pas "un assemblage d'yeux, d'oreilles, d'organes tactiles avec leurs projections cérébrales" »¹ mais nous avons – ou plutôt nous sommes – un corps qui épouse le monde et la chose, qui en embrasse la structure et perçoit son style commun à travers ses divers aspects. Merleau-Ponty permet donc la réconciliation du sujet et de l'objet « en définissant la sensation comme coexistence ou comme communion »². Il n'y a plus entre les deux termes une relation extérieure et causale, mais bien plutôt un dialogue, une télépathie, une communication intérieure, un accouplement qui est si équitable que « dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre »³. Par conséquent, au lieu de présupposer une séparation entre le sujet et l'objet comme le fait la pensée objective, Merleau-Ponty s'évertue à penser l'union des deux dans une couche préobjective de l'expérience.

Il faut accorder à l'empirisme qu'il a raison quand il affirme que « toute sensation appartient à un certain *champ* »⁴ et à un secteur de l'être ; mais là où il a tort c'est que tous ces champs communiquent et sont représentatifs les uns des autres, ouvrent sur une même chose intersensorielle. Ainsi, « si donc, prises comme des qualités incomparables, les "données des différents sens" relèvent d'autant de mondes séparés, chacune, dans son essence particulière, étant une manière de moduler la chose, elles communiquent toutes par leur noyau significatif »⁵. Mais comment comprendre exactement le statut de ce "noyau significatif", de cette "forme d'existence" ou de cette "structure" ? Sont-elles des essences idéales ? La pensée objective est tenace, elle demeure toujours une tentation ou une tendance possible de la pensée, et quand on croit s'en débarrasser, en rejetant l'empirisme par exemple, elle peut revenir masquée sous une autre forme, ici sous celle de l'intellectualisme. Pour cette raison, il faut « préciser la nature de la signification sensible, sans quoi nous reviendrions à l'analyse intellectualiste »⁶ et donc à un régime de pensée objective, que nous cherchons pourtant à

1 Ph.P., p.376

2 Ph.P., p.258

3 Ph.P., p.259

4 Ph.P., p.261 (souligné par Merleau-Ponty)

5 Ph.P., p.276

6 Ph.P., p.276

éviter et à dépasser. Contre l'empirisme il fallait affirmer qu'il y a du possible dans l'actuel, mais contre l'intellectualisme il faut soutenir qu'il y a de l'actuel dans le possible ou dans l'essence. Par conséquent, cette dernière ne peut pas être qu'idéale ou en dehors et au-delà de l'expérience sensible, et c'est pour cette raison que Merleau-Ponty parle de "signification sensible". Déjà par la lacune ou la dimension d'absence qui fait de l'objet perçu un transcendant que nous avons mentionnée plus haut, la signification sensible semble fissurer la pleine positivité de l'essence et de l'univers des idées et prendre plutôt place avec nous dans la facticité et le monde de la perception. Ainsi, « la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle »¹. L'exemple du doigt près du visage qui se dédouble quand on fixe l'horizon alors que l'on sait pertinemment qu'il n'y a là qu'un seul doigt permet d'attester que le passage de la diplopie à la vision binoculaire et à l'objet unique n'est pas le fait d'un savoir intellectuel, mais le fait de l'usage ou du maniement du corps selon une logique perceptive ou une « logique du monde »². Loin de se construire intellectuellement, il faut reconnaître que « le sens même de la chose *se construit sous nos yeux*, un sens qu'aucune analyse verbale ne peut épuiser et qui se confond avec l'exhibition de la chose dans son évidence »³. La chose est donc intersensorielle au sens propre ; sa synthèse⁴ n'est pas réalisée intellectuellement ou empiriquement (à partir de qualités isolées), mais phénoménalement, « sur le terrain sensoriel lui-même », à travers les différents sens de mon expérience coordonnés par l'unité de mon corps et celle du monde en une chose unique. Ce n'est pas vers une idée que je chemine quand je perçois l'unité et le sens de la chose perçue, ni quand je pense le terme transcendant d'une série d'expériences concordantes, mais « j'ai conscience de progresser vers l'objet *lui-même* et d'avoir enfin sa *présence charnelle* »⁵. Par conséquent, la chose « n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps »⁶, elle existe dans le monde de la perception et c'est dans celui-ci que je la rencontre en personne ou en chair et en os. De cette manière, il faut dire que « le sens d'une chose habite cette chose : il n'est pas derrière les apparences ; le

1 Ph.P., p.279

2 Ph.P., p.383

3 Ph.P., p.379 (nous soulignons)

4 La notion de synthèse cristallise les problèmes de l'époque de la *Phénoménologie de la perception* et sera plus tard abandonnée ou perdra au moins de son importance pour recueillir la structure des choses au lieu de la constituer, ce que nous examinerons plus tard. Ph.P., p.270 pour la citation qui suit.

5 Ph.P., p.279. Merleau-Ponty souligne « lui-même », nous soulignons « présence charnelle » afin de mettre en lumière le second usage ontologique de ce terme dans la *Phénoménologie de la perception*, pour une ontologie nouvelle qui refuse à la fois l'empirisme et l'intellectualisme et qui veut penser de l'unité, de l'intériorité et du sens à même le monde.

6 Ph.P., p.376

sens du cendrier (du moins son sens total et individuel, tel qu'il se donne dans la perception) n'est pas une certaine idée du cendrier qui en coordonne les aspects sensoriels et qui serait accessible à l'entendement seul, il anime le cendrier, il s'incarne en lui avec évidence »¹. Si la chose est une essence, c'est une essence concrète et existante, qui vit dans le monde avec nous, qui naît et qui meurt, une structure charnelle et vivante, incarnée, qui partage notre monde ou plutôt qui est elle-même dans le monde et du monde. La signification de la chose n'est pas une idée ou la somme d'un certain nombre de propriétés, mais la « trace d'une existence, lisible et compréhensible pour une autre existence »². De cette manière, le sens ne se distingue plus de l'existence ou de la facticité dans la chose, et cette dernière n'est autre que « la matière même qui prend sens et forme »³. Ainsi, la chose dispose d'une unité propre qui n'est pas idéale mais existentielle ou charnelle, elle est un « intérieur qui se révèle au-dehors, une signification qui descend dans le monde et se met à y exister et qu'on ne peut comprendre pleinement qu'en la cherchant du regard *en son lieu* »⁴. Les différentes sensations ouvrent sur une même chose charnelle dans un monde commun, et pas sur une essence idéale. Toute qualité apparaît sur un fond, dans un champ, dans une dimension, dans un secteur de l'être qu'elle dépasse pourtant pour nous donner la chose intersensorielle en personne. Néanmoins, si c'est « en son lieu » qu'il faut chercher la chose même, il reste à se demander dans quel type de lieu peut résider une essence concrète et charnelle qui transcende toute donation dans une dimension particulière. Ainsi, la chose intersensorielle, qui réunit les qualités de différents champs sensoriels, pose éminemment le problème d'un lieu unique, capable de réunir – ou au moins de faire communiquer – les différents champs ou secteurs de l'être. Cette question va nous mener à celle de l'espace, qui va nous permettre de mettre en lumière un fond des fonds, un champ des champs ou une dimensionnalité sur laquelle les autres dimensions sont prélevées.

Nous avons vu que la couleur est bien une introduction à la chose, car un seul aspect appelle à lui tous les autres et mobilise à chaque fois tout l'être de la chose. La chose est donc présente en personne ou en chair et en os dans chacun de ses aspects, dans chacune de ses présentations, car elle est un mode d'être, une modulation de l'existence, un style ou une forme concrète qui s'incarne dans chacune de ses manifestations sensibles et ne vit pas ailleurs qu'en elles. Les apparitions sensibles de la chose ne sont donc pas des apparences mais elles prennent place dans le lieu de la chose même, on les voit là où se trouve la chose et elles font

1 Ph.P., p.375

2 Ph.P., p.378

3 Ph.P., p.380 ; voir aussi à la même page pour un « sens qui investit et pénètre profondément la matière ».

4 Ph.P., p.375-376, nous soulignons.

partie intégrante de la vérité ou de la réalité de celle-ci. Cette description permet déjà de contester l'empirisme et l'intellectualisme en affirmant qu'il y a une unité de la chose perçue (contre l'empirisme) qui n'est pas une unité idéale (contre l'intellectualisme) mais une unité existentielle ou charnelle, à même le monde. Toutefois, si nous en restions là, nous manquerions la plus grande originalité de Merleau-Ponty sur la question de la couleur, qui lui permet de dépasser encore plus magistralement les deux pans rivaux de la philosophie classique. En effet, selon Merleau-Ponty « la faiblesse de l'empirisme comme de l'intellectualisme est de ne reconnaître d'autres couleurs que les qualités figées qui apparaissent dans une attitude réfléchie »¹ et objectivante, ce qui ne donne à voir et à penser que des couleurs de chose et des couleurs comme choses. Or, si la couleur peut être celle d'une chose, il faut admettre qu'il y a d'autres manières pour la couleur d'être perçue ou d'entrer dans le monde de la perception. De ce fait, « il faut perdre cette illusion, entretenue par la physique, que le monde perçu soit fait de couleurs-qualités », et reconnaître que notre expérience perceptive comporte également une « couleur-fonction »² qui ne peut rentrer dans aucune catégorie objective. Percevoir la couleur comme une qualité ou comme un objet est propre à une attitude particulière, ce n'est pas l'être même et exclusif de la couleur qui est ainsi retrouvé. En effet, « la qualité sensible, loin d'être coextensive à la perception, est le produit particulier d'une attitude de curiosité ou d'observation », cette dernière donnant de la couleur une « définition arbitraire qui ne convient en réalité qu'à l'un de ses modes d'apparition et qui nous a longtemps masqué tous les autres »³. A côté ou plutôt en deçà de la couleur comme qualité, il faut retrouver la couleur comme fonction ou comme éclairage, la couleur comme fond et donc comme niveau. A l'inverse de la couleur chosique (comme qualité ou comme objet) qui prend place dans une dimension et qui appartient à un champ sensoriel déterminé, la couleur comme fonction ou éclairage devient elle-même un champ ou une dimension sur fond de laquelle des choses prennent des valeurs différenciées et apparaissent. Comprise ainsi, la couleur n'est plus une chose à voir mais elle fait elle-même voir et être des étants, elle devient une dimension. De cette manière, Merleau-Ponty dit à propos de l'éclairage ou du reflet – les modèles merleau-pontiens de la couleur qui devient champ – qu'il « n'est pas vu pour lui-même, il fait voir le reste »⁴. La couleur-fonction n'est pas compatible avec la pensée objective, car elle ne peut véritablement devenir une dimension « que lorsqu'elle cesse d'être devant nous comme quelque chose à voir, et qu'elle nous enveloppe, qu'elle devient notre

1 Ph.P., p.359

2 Ph.P., p.359 pour les deux citations.

3 Ph.P., p.272 pour la première citation et p.359 pour la seconde.

4 Ph.P., p.364

milieu, que nous nous y établissons »¹. Par conséquent, l'éclairage étant le milieu qui nous entoure et dans lequel nous nous installons, qui rend des choses visibles mais qui est lui-même neutre ou invisible, il faut en conclure que « l'éclairage n'est pas du côté de l'objet, il est ce que nous assumons, ce que nous prenons pour norme tandis que la chose éclairée se détache devant nous et nous fait face »². L'éclairage ne peut être objet car il est à la fois partout et nulle part, il traverse le spectacle visible de part en part et rend possible notre vision. C'est de cette manière que « la lumière jaune, en assumant la fonction d'éclairage, tend à se situer en deçà de toute couleur, tend vers le zéro de couleur, et que corrélativement les objets se distribuent les couleurs du spectre selon le degré et le mode de leur résistance à cette nouvelle atmosphère »³. Contrairement à l'hypothèse objectiviste d'un univers composé de qualités en soi, toujours identiques à elles-mêmes et indépendantes de leur fond ou de leur contexte, nous nous apercevons avec Merleau-Ponty que « toute couleur-*quale* est donc médiatisée par une couleur-fonction, se détermine par rapport à un niveau qui est variable »⁴ et qui dépend aussi de ma situation corporelle et de mon ancrage dans un monde auquel j'appartiens. En effet, pour que je puisse m'installer dans un niveau il faut que le monde compte pour moi, que j'y sois situé, que j'y prenne part et que je sois capable de l'habiter. Par conséquent, il n'est possible de comprendre les phénomènes de couleur-fonction, d'éclairage, de reflet, de lumière – qui reconduisent tous *in fine* aux notions de champ, de dimension et de niveau – « que si le spectacle, loin d'être une somme d'objets, une mosaïque de qualités étalées devant un sujet acosmique, *circonvient* le sujet et lui propose un pacte »⁵. La notion de la couleur nous mène donc une seconde fois à la question de l'espace, en posant cette fois-ci la question de la spatialité d'un monde qui n'est plus en face du sujet, mais qui l'entoure et le circonvient. De ce fait, qu'elle apparaisse dans un champ particulier et renvoie à une chose transcendante comme unité intersensorielle, ou qu'elle soit elle-même une dimension ou un niveau, la couleur nous invite dans tous ces cas à passer de la question de la chose à celle de l'espace. En outre, c'est dans le chapitre dédié à l'espace que Merleau-Ponty développera le plus abondamment ses réflexions sur la notion de niveau, qui est cruciale pour comprendre la structure éclairage-chose éclairée (que Merleau-Ponty généralisera au reste du perçu) ainsi que l'apparaître d'une chose, qui n'est jamais un pur objet mais toujours une figure sur un fond. A présent, il devient clair que « la perception de l'espace et la perception de la chose

1 Ph.P., p.365

2 Ph.P., p.365

3 Ph.P., p.366

4 Ph.P., p.366

5 Ph.P., p.365 (nous soulignons).

[...] ne font pas deux problèmes distincts »¹. Par conséquent, après avoir examiné la description que Merleau-Ponty fait de la chose perçue et pour suivre ce fil, nous allons maintenant examiner sa description de l'espace vécu.

4- Les espaces anthropologiques et l'espace naturel

Le retour à l'expérience a conduit Merleau-Ponty à retrouver sous la spatialité objective de la chose une spatialité préobjective qui permet de la comprendre comme un être qui rayonne hors de lui-même, une physionomie qui se diffuse à travers les positions objectives sans être tout à fait assignable à aucune d'elles. Un être qui rayonne ainsi ne peut pas prendre place dans un espace objectif *partes extra partes* où ce rayonnement (et la transcendance qu'il implique) serait annihilé par la nécessité d'être clair et distinct, identique à lui-même et figé dans des positions délimitables qui restent toujours les mêmes. Pour accompagner ce retour à l'expérience qui fait de la chose une physionomie plutôt qu'un objet, il faut donc retrouver un espace qui est lui aussi préobjectif et qui n'est pas qu'une pure positivité mais qui peut justement accueillir le mélange de présence et d'absence qui constitue l'être d'une structure. C'est pour retrouver un tel espace que Merleau-Ponty va s'intéresser à l'espace phénoménal et vécu, l'espace orienté de notre vie qui n'est donc pas dénué de prédicats anthropologiques et situés, mais qui est le seul capable de comprendre ces choses rayonnantes. Au fil de sa description, Merleau-Ponty va montrer que l'espace vécu permet non seulement de rendre compte des choses comme rayons de monde, mais qu'il sous-tend également l'espace objectif, le traverse de part en part et que ce dernier est fondé ou construit sur notre expérience de l'espace. Ainsi, nous allons devoir retrouver et décrire avec Merleau-Ponty « la spatialité générale où l'espace clair et les objets observables sont incrustés »². Cette spatialité peut être qualifiée de générale et elle doit le rester, car la précision et la clarté de l'espace objectif, avec ses découpages bien nets, empêchent tout phénomène de rayonnement. Ce dernier, pour ne pas être occulté, nécessite d'avoir lieu dans un « *emplacement vague* [...], un espace préobjectif où il y a bien de l'extension [...], mais pas encore de position univoque, parce que aucun cadre spatial fixe ne subsiste d'une perception à l'autre »³. La chose rayonnante reste la même grâce à son unité stylistique, même si je la vois dans différentes positions ou différents champs sensoriels qui impliquent différents "cadres spatiaux". La

1 Ph.P., p.184

2 Ph.P., p.336

3 Ph.P., p.53 (souligné par Merleau-Ponty)

spatialité d'un style, d'une physionomie, d'une atmosphère ou d'une structure n'est donc pas de l'ordre de quelque chose que je puisse mesurer avec une règle, elle n'est pas observable toujours de la même manière comme si elle demeurait sur un fond homogène. Et pourtant, je ne confonds pas cette chose avec une autre, sa particularité se détache, elle contraste et se distingue singulièrement de toutes les autres. Par conséquent, les choses, ces êtres rayonnants ou épais, se distinguent les unes des autres par leur style et je ne les confonds pas comme si elles étaient dénuées de spatialité et qu'elles me laissaient sans repères ou sans situation ; toutefois, leur spatialité n'est pas la spatialité objective, leur spatialité est plus générale, plus diffuse, moins nette ou articulée et permet de pressentir à chacune de leur apparition la présence de leur être total. C'est sur fond de cette première spatialité, générale, qui me donne des physionomies, des touts de valeurs différentes ou différenciées, que je peux ensuite prendre une attitude réfléchie ou analytique et me fixer sur ces premières perceptions pour les délimiter ou les décomposer et en faire des objets aux contours bien définis. Néanmoins, certains (et c'est d'ailleurs probablement l'interprétation de la psychologie gestaltiste dans la mesure où elle demeure objectiviste dans ses conclusions) pourraient admettre que l'on perçoit des *Gestalts* (c'est-à-dire des physionomies ou des figures sur un fond), mais que ces dernières prennent place dans un espace objectif. Or, selon Merleau-Ponty, je n'ai pas affaire à des *Gestalts* qui peuplent un espace objectif, mais mon expérience du lieu lui-même est aussi celle d'une physionomie. C'est ainsi qu'il déclare : « Paris n'est pas pour moi un objet à mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions [...]. Chaque perception exprime dans mon voyage à travers Paris – les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, – est découpée dans *l'être total* de Paris, ne fait que confirmer un certain *style* ou un certain *sens* de Paris »¹. Par conséquent, de la même manière qu'il ne faut pas détacher la qualité ou l'apparence et le sens de la chose, il ne faut pas non plus détacher ce que l'on voit dans l'espace et l'espace lui-même. Il n'y a plus lieu de séparer ou de distinguer entre l'espace et ses contenus, comme si l'espace était en soi et indépendant de toute orientation ou caractère perçu et subjectif. L'espace n'est pas une forme au sens où il n'est pas ce qui s'ajoute dans un second temps au divers sensible, il n'est pas une catégorie ou un agent de liaison qui met en forme le sensible et qui est indépendant de lui, il n'est pas non plus un substrat qui demeure identique sous les changements comme la matière inerte et non qualitative qui composerait le sensible ; mais l'espace est la texture du sensible, il est le sensible lui-même, c'est un espace d'emblée sensible que nous percevons – ou, si l'on préfère, un sensible d'emblée spatial –. L'espace et la sensation ou le sensible sont deux

1 Ph.P., p.332-333 (nous soulignons pour appuyer le caractère physionomique du lieu)

moments d'un tout, que Merleau-Ponty qualifie de « champ de présence » ou de « milieu de coexistence »¹, et que l'analyse sépare, d'un côté, en une forme homogène et universelle (ou idéale et abstraite), qui devient le substrat pour accueillir, d'un autre côté, des qualités ponctuelles. Contre ce démembrement de l'expérience de l'espace, il faut affirmer en même temps que « toute sensation est spatiale » et que tout espace est sensible, qu'ils ne forment qu'un même tout et que c'est par conséquent « ensemble qu'il faut chercher l'espace et le contenu »². Si l'on saisit à nouveau l'espace et le contenu conjointement, il devient aisé de comprendre que tout espace, puisqu'il est toujours déjà sensible, est porteur de sens (non pas d'idées et de propriétés mais d'un sens charnel et affectif comme celui d'une chose, elle-même comprise comme structure ou comme physionomie). Ainsi, un lieu ne fait pas sens uniquement pour nous et seulement dans la mesure où nous le connaissons déjà, parce qu'il porterait le souvenir d'expériences passées, mais même « quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vues à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence encore ambiguë mais déjà incomparable »³. Tout espace est déjà porteur d'une "signification sensible", ou plutôt il n'en est pas le porteur mais l'incarnation, la manifestation au dehors qui se confond avec son intérieur, et c'est pour cette raison qu'en n'importe quel lieu il nous est possible d'affirmer : « il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de la définir »⁴. L'espace que je perçois n'est donc pas seulement peuplé par des physionomies, par des êtres épais ou volumineux, mais il est lui-même une expression physionomique et sensible, un espace topologique, volumineux et englobant.

En s'intéressant à la dimension pratique de cet espace physionomique, il devient encore plus aisé de voir qu'il ne peut être seulement objectif, car il est alors parcouru par des tensions, des lignes de forces, des orientations et des valeurs qui n'ont pas de sens dans un espace en soi et ne peuvent se comprendre que dans un espace orienté, pour un sujet ou un corps qui y est, qui y vit et qui y agit. L'exemple que prend Merleau-Ponty pour mettre en avant cette dimension de l'espace est celui du terrain de football, qui « n'est pas, pour le joueur en action, un "objet", c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes »⁵, mais le milieu de son action, d'emblée polarisé et chargé de valeurs ou tonalités actantielles.

1 Ph.P., p.315 pour la première notion, que Merleau-Ponty reprend de Husserl, et p.266 pour la seconde.

2 Ph.P., p.266 pour la première citation et O.E., p.66 pour la seconde.

3 Ph.P., p.333

4 Ph.P., p.333

5 S.C., p.255

Le terrain de football, non pas pour un spectateur désintéressé mais pour un joueur, ne peut pas être un espace objectif sans direction et où aucune partie n'a de valeur particulière qui la différencie des autres, car le terrain est orienté et « parcouru par des lignes de force (les "lignes de touche", celles qui limitent la "surface de réparation"), – articulé en secteurs (par exemple les "trous" entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur »¹. En effet, ce dernier adoptera une attitude défensive et cherchera à récupérer le ballon, à tacler et gêner les mouvements adverses quand il sera dans son côté du terrain, tandis qu'il essaiera de s'approcher du "but" pour marquer, il cherchera implicitement des trous dans la défense adverse pour se dégager et recevoir de bonnes passes de ses coéquipiers quand il se trouvera dans la partie adverse. Rien ne différencie objectivement les deux côtés, et pourtant ils n'appellent pas les mêmes comportements et n'ont pas les mêmes valeurs : l'un est un foyer à défendre tandis que l'autre est la cible à viser. L'absolue impartialité et neutralité de l'espace objectif, qui est un espace en soi, force à chercher une autre spatialité dans l'expérience du joueur, et à reconnaître que « le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du "but" aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps »². Si les orientations dans cet exemple sont celles d'un jeu et ne semblent pas revêtir une importance philosophique cruciale, l'analogie finale avec la verticale et l'horizontale est extrêmement importante et significative, en ce que ces orientations du haut et du bas ou de la gauche et de la droite sont les plus fondamentales de notre vie, elles sont à la base de notre expérience de l'espace et en constituent même le cœur, tout en révélant la portée existentielle de la question de l'orientation. En effet, l'orientation n'est pas seulement un problème spatial, compris comme espace physique ou géographique, mais elle est une véritable « direction de notre existence », une « direction de signification qui, pour ainsi dire, traverse les différentes sphères régionales et reçoit dans chacune une signification particulière (spatiale, auditive, spirituelle, psychique, etc.) »³. L'orientation, comprise de manière existentielle, détermine ou polarise non seulement l'espace physique mais aussi tout l'espace de notre vie. Ainsi, « le mouvement vers le haut comme direction dans l'espace physique et celui du désir vers son but sont symboliques l'un de l'autre, parce qu'ils expriment tous deux la même structure essentielle de notre être comme être situé en rapport avec un milieu », et « nous apprenons *où* se trouve le phénomène en

1 S.C., p.255

2 S.C., p.256

3 Ph.P., p.337 pour la première citation, et p.366-367 pour la seconde, qui est en fait une phrase que Merleau-Ponty cite de L.Binswanger, *Traum und Existenz*, p.674

éprouvant à quoi va notre désir, ce que redoute notre cœur, de quoi dépend notre vie »¹. Cette orientation, qui est d'abord vitale ou existentielle, se retrouve dans chaque dimension de notre vie, car dans chacune d'elles c'est toujours du rapport de notre vie à un milieu ou au monde dont il est question. De cette manière, s'il est possible de reconnaître une diversité presque infinie de spatialités (celle du rêve, d'un tableau, du mythe, de l'enfant, de la danse, un espace mental, un espace de jeu, un espace amoureux, etc.) c'est parce que l'orientation existentielle de notre vie se transpose dans n'importe quel champ ou dimension et constitue ainsi un espace. Et si la spatialité préobjective peut traverser les dimensions, si ses directions fondamentales peuvent structurer, polariser et orienter mon champ phénoménal dans son ensemble et faire sens à travers les différentes sphères régionales de mon expérience, c'est justement car la spatialité préobjective implique et exprime toujours mon être total, mon investissement dans le monde qui m'entoure et ma puissance existentielle. La spatialité préobjective n'est donc pas liée principalement à une question de positions d'étants mondains, elle « n'est pas une classe particulière "d'états de conscience" ou d'actes et ses modalités expriment toujours la *vie totale du sujet*, l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde »². Par conséquent, mon expérience de l'espace et de l'orientation a un fondement existentiel, il y a une « détermination du haut et du bas et en général du lieu, qui précède la "perception" » et qui traduit ou exprime mes visées existentielles, mon intérêt pour le monde ou mon implication et ma complicité avec celui-ci, en bref « "l'ampleur" de ma vie »³. L'espace n'a alors plus rien à voir avec la conception classique d'un rapport entre objets, mais il définit ou exprime l'envergure et l'ampleur de notre prise sur notre milieu ou sur le monde, il est une véritable « *distance vécue* [qui] me relie aux choses qui compte et existent pour moi et les relie entre elles »⁴. Mon intérêt pour le monde ou l'ampleur de ma vie pouvant être plus ou moins puissant et large ou englobant, il y aura des variations entre les individus et même au sein de ma propre vie. Il faut donc reconnaître qu'une fois l'expérience de la spatialité « rapportée à notre fixation dans le monde, il y aura une spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation »⁵, ce qui lie indissociablement la structure de l'espace avec la structure de l'existence. Ainsi, cette distance vécue, qui est liée à l'existence, exprime cette dernière et connaît les mêmes variations qu'elle. Il faut donc admettre que « tantôt il y a

1 Ph.P., p.336 pour la première citation, p.337 et souligné par Merleau-Ponty pour la seconde.

2 Ph.P., p.335 (nous soulignons)

3 Ph.P., p.337 pour la première citation, p.338 pour la seconde, dans laquelle Merleau-Ponty fait référence à Eugène Minkowski pour le terme d'ampleur, notamment au *Temps vécu*.

4 Ph.P., p.338, nous soulignons ce terme qui pointe vers une nouvelle compréhension de la spatialité et qui semble être à nouveau emprunté à Minkowski, dans son article *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie*.

5 Ph.P., p.335

entre moi et les événements un certain jeu (*Spielraum*) qui ménage ma liberté sans qu'ils cessent de me toucher »¹, ce qui est la distance vécue optimale, celle qui permet de sortir du milieu et d'être au monde tout entier. Celui qui fait preuve d'une telle ampleur de vie n'est pas prisonnier de son milieu car « les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme Malebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect »². Mais il faut aussi concéder que l'ampleur de vie ne demeure pas toujours au maximum, qu'elle varie selon les circonstances ou les événements, et que « tantôt, au contraire, la distance vécue est à la fois trop courte et trop grande : la plupart des événements cessent de compter pour moi, tandis que les plus proches m'obsèdent. Ils m'enveloppent comme la nuit et me dérobent l'individualité et la liberté. A la lettre je ne peux plus respirer. Je suis possédé »³. Le cas de la schizophrénie qui prive complètement le sujet de sa liberté est certes un cas extrême, mais le cas de parfaite ampleur de ma vie également, et je me situe souvent entre ces deux extrêmes, de manière variable en suivant le cours de ma « marée existentielle » ou la « pulsation de mon existence, sa systole et sa diastole »⁴. Le cas pathologique permet donc de mettre en lumière un « rétrécissement de l'espace vécu, [qui a lieu lorsque] l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet »⁵ exerce une véritable fascination et nous fait succomber au pouvoir d'attraction des choses, qui devient irrésistible et fait basculer ou emporter avec lui le centre de gravité de notre vie. Toutes ces remarques conduisent à reconnaître que « l'espace clair, cet honnête espace où tous les objets ont la même importance et le même droit à exister, est non seulement entouré, mais encore pénétré de part en part d'une autre spatialité que les variations morbides révèlent »⁶ et qui n'est autre que la distance vécue, elle-même expression de l'ampleur de ma vie.

Ce retour à l'espace vécu permet d'exprimer une richesse d'expériences qui fait droit à la spécificité de chaque existence, et ainsi « la description de l'espace anthropologique pourrait être indéfiniment poursuivie »⁷. Toutefois, pour protéger cette richesse et affirmer l'avantage de l'approche phénoménologique et existentielle sur la pensée objective, il faut prémunir la description de l'espace anthropologique contre la critique du psychologisme et du solipsisme qui voudrait que chaque milieu spatial ne soit qu'un rapport subjectif et particulier à l'espace unique, qui se substitue à lui comme l'apparence se substitue à la réalité et qui

1 Ph.P., p.338

2 Ph.P., p.344

3 Ph.P., p.338

4 Ph.P., p.337

5 Ph.P., p.344

6 Ph.P., p.339

7 Ph.P., p.340

enfermerait donc chaque conscience en elle-même. En effet, « puisqu'il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes, et puisque nous ne nous donnons pas le droit de réaliser d'avance, dans l'expérience enfantine, morbide ou primitive, les configurations de l'expérience adulte, normale et civilisée, n'enfermons-nous pas chaque type de subjectivité et à la limite chaque conscience dans sa vie privée »¹ ? Selon Merleau-Ponty il n'en est rien, « ces mondes acquis, qui donnent à mon expérience son sens second, sont eux-mêmes découpés dans un *monde primordial*, qui en fonde le sens premier », et « les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur *l'espace naturel* »². Or, comme le souligne la seconde référence, ce monde primordial n'est pas l'espace objectif, il est un monde naturel dont il faut retrouver le sens ou l'expérience autrement que par la pensée objective et « avant toute élaboration notionnelle »³. Il y a donc un décentrement progressif dans le cheminement de Merleau-Ponty, qui va de l'espace objectif à l'espace naturel en passant par les espaces anthropologiques pour relativiser la portée de l'espace objectif, qui n'est pas l'espace naturel mais en est déjà une cristallisation. Ainsi, pour garantir toutes les descriptions qui précèdent, il faut trouver un moyen de passer de l'espace anthropologique à l'espace naturel sans qu'il y ait rupture entre les deux ou référence à un pur en soi. Nous allons découvrir ce moyen à travers l'expérience de l'établissement du haut et du bas, c'est-à-dire de la verticale, et si nous disions plus tôt que l'orientation constitue le cœur de l'expérience de l'espace, c'est justement car elle permet, à travers la notion de niveau, de rejoindre le monde lui-même et de sortir du solipsisme. Sans tenter de montrer l'omniprésence implicite de la notion de niveau chez Merleau-Ponty, qui fournit la clef de lecture sous-jacente à de nombreuses analyses merleau-pontiennes comme le montre très bien Fabrice Colonna, nous allons plutôt chercher ici à restituer « l'intuition du phénomène recherché, à savoir la verticalité comme appartenant à la spatialité primordiale »⁴ et la manière dont la notion de niveau permet de retrouver le monde naturel comme fond préalable à la donation de tout espace anthropologique. Pour réveiller ou retrouver l'expérience de la verticale, qui dans « l'ordinaire de la vie [...] est dissimulée sous ses propres acquisitions »⁵, Merleau-Ponty mobilise des expériences de la psychologie qui permettent de déstabiliser l'orientation pour la voir se refaire. Ces expériences sont celle de Stratton (d'une vision sans inversion des images rétiniennes par le port de lunettes) et celle de Wertheimer (de la perception par un sujet de la chambre où il se trouve par l'intermédiaire

1 Ph.P., p.344

2 Ph.P., p.163 pour la première citation et p.346 pour la seconde (nous soulignons dans les deux cas).

3 Ph.P., p.291

4 Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, p.184. Pour son éclairante analyse de la notion de niveau, cf. le chapitre IV : « La clé des ontologies : le niveau ».

5 Ph.P., p.291

d'un miroir incliné qui la rend "oblique"). L'expérience de Stratton soulève les faiblesses de l'empirisme et de l'intellectualisme, en mettant au jour une série de redressements de l'orientation et des directions malgré l'absence de changement dans les *stimuli*. En effet, après le port des lunettes qui empêchent l'inversion des images rétiniennes le spectacle paraît à l'envers et le corps à l'endroit, puis au second jour de l'expérience le spectacle est renversé et paraît droit, mais c'est alors le corps qui paraît à l'envers. Enfin, après plusieurs jours, l'image du corps est elle aussi redressée et paraît à l'endroit comme le spectacle. Il est compliqué pour la pensée objective de rendre compte de cette expérience, car avec des modèles uniformes et des lois universelles il est difficile d'obtenir une telle « transposition [qui] est systématique, et cependant partielle et progressive »¹. De fait, l'aspect systématique met à mal l'empirisme qui ne peut penser que des associations locales, tandis que l'aspect partiel et progressif donne des difficultés à l'intellectualisme, car pour avoir ce résultat « il faudrait que le sujet constituant fût par impossible diviser d'avec lui-même et capable d'ignorer ici ce qu'il fait ailleurs »². L'empirisme ne peut pas comprendre comment l'image objective du monde peut se redresser d'un coup dans l'ensemble d'un de mes champs sensoriels, visuel ou tactile ; il faudrait qu'il sorte de l'analyse par *stimuli* et de l'hypothèse de constance qui se limite aux contenus pour reconnaître une saisie globale et un acte capable de redresser le perçu. A l'inverse, l'intellectualisme qui présuppose partout un acte du sujet est incapable de s'ancrer où que ce soit, il « considère le spectacle de *nulle part* »³, il le pense en soi et ne peut y trouver de nouvelle direction, tous les termes sont déjà dans des relations objectives et le sens de la totalité objective demeure intact puisque son sens perçu ou son orientation ne change rien à son être pensé qui demeure strictement le même. En outre, l'intellectualisme faisant du sujet une conscience constituante, il ne peut connaître que des directions dont la conscience a décidé absolument, donc on conçoit mal pourquoi elle aurait soudainement besoin d'effectuer des redressements. Toutes ces difficultés s'évanouissent quand on admet la notion de niveau et d'ancrage du corps, qui ne reçoit pas extérieurement le monde comme une cause objective, et qui ne le constitue pas unilatéralement, mais qui reprend et assume ce qui lui est proposé dans un rapport de motivation, ce qui lui permet d'habiter ce qu'il perçoit. Par conséquent, il faut reconnaître contre l'empirisme qu'il y a bien un acte du sujet percevant qui redresse les apparences, mais contre l'intellectualisme il faut affirmer que cet acte « n'est pas la pensée des relations géométriques d'égalité et de l'être géométrique auquel elles appartiennent, – c'est l'investissement de l'objet [ou du spectacle] par mon regard [ou mon corps] qui le pénètre,

1 Ph.P., p.299

2 Ph.P., p.299

3 Ph.P., p.295

l'anime, et fait valoir »¹ la nouvelle orientation comme « maximum de netteté » ou comme meilleure habitation, elle est la prise qui le met le plus à son aise dans cette configuration qu'il reçoit du monde. L'expérience de Wertheimer est souvent davantage mise en valeur que celle de Stratton, sans doute parce que Wertheimer utilise lui-même la notion de niveau et parce que son expérience résiste encore mieux que celle de Stratton aux interprétations empiristes et intellectualistes, puisqu'elle qu'elle met en évidence un unique redressement total dans une « redistribution instantanée du haut et du bas, sans aucune exploration motrice »². Cependant, comme nous venons de le voir, si l'on accepte l'analyse par la notion de niveau et que l'on ne cherche pas à la réfuter par une interprétation concurrente comprenant des hypothèses *ad hoc*, l'expérience de Stratton est tout aussi intéressante et donne à voir une adaptation progressive au nouveau spectacle qui ne figure pas dans la constellation des *stimuli* et requiert un ancrage du corps au spectacle, qui n'est d'ailleurs pas qu'un simple spectacle mais un champ que le corps habite et qu'il prend comme norme. De cette manière, reformulant sa compréhension de l'expérience de Stratton après avoir étudiée celle de Wertheimer et à la lumière de la notion de niveau, Merleau-Ponty déclare qu'au « début de l'expérience, le champ visuel paraît à la fois renversé et irréel parce que le sujet ne *vit* pas en lui et n'est pas *en prise* avec lui », et à l'inverse « le champ perceptif se redresse et à la fin de l'expérience je l'identifie sans concept parce que je *vis en lui*, parce que je me porte tout entier dans le nouveau spectacle et que *j'y place* pour ainsi dire *mon centre de gravité* »³. Un changement de niveau semble donc s'opérer par le corps qui s'installe ou qui s'ancre, une opération vitale ou existentielle qui dépend du corps, mais dont le corps n'est pas libre ; les niveaux connaissent une variation mais ce n'est pas une libre variation purement subjective, c'est un jeu qui s'opère entre le corps et le monde. Et c'est justement un « "vis-à-vis" du sujet et du monde »⁴ que l'expérience de Wertheimer va mettre en lumière. En effet, d'un côté l'observation de Wertheimer montre bien comment « certains objets » ou « le champ visuel [lui-même] peuvent imposer une orientation qui n'est pas celle du corps », et qu'ainsi par rapport à un niveau spatial donné qui fait d'abord apparaître le spectacle comme oblique, c'est « au cours de l'expérience *ce spectacle* [qui] induit un autre niveau par rapport auquel l'ensemble du champ visuel peut de nouveau apparaître droit »⁵. Mais d'un autre côté, cette expérience soulève également l'importance du « corps comme agent [qui] joue un rôle essentiel dans l'établissement d'un niveau », car ce

1 Ph.P., p.314 pour cette citation, et p.298 pour le « maximum de netteté ».

2 Ph.P., p.296

3 Ph.P., p.299 pour les deux citations, nous soulignons pour montrer l'apport de la notion de niveau et d'ancrage du sujet dans le compte rendu que fait Merleau-Ponty de l'expérience de Stratton.

4 Ph.P., p.317

5 Ph.P., p.296 pour la première et la dernière citation (nous soulignons) et p.297 pour la seconde.

dernier ne devient actuel que lorsque le corps parvient à l'habiter, ce qui implique « une certain *prise* de mon corps sur le monde »¹. Le nouvelle orientation est certes proposée par le monde, mais c'est quand le corps l'accepte, la reprend, l'assume et l'épouse qu'elle devient réellement effective ; c'est seulement à cette condition « que le niveau spatial bascule et s'établit dans sa nouvelle position »². Cette opération corporelle d'habitation ou d'ancrage dans un niveau n'est pas une pure décision du sujet constituant ou absolu, elle montre qu'il y a une certaine relativité de l'espace, liée au fait de pouvoir toujours changer de niveau et s'adapter au spectacle perceptif, mais « cette relativité ne veut pas dire qu'il [l'espace] ne soit que relations : car le choix des repères est [justement une] *opération d'installation dans l'espace*, et, une fois fait le choix, ne rend possible qu'une perception »³. Cet acte corporel n'est donc pas une « opération judiciaire et relatante pure »⁴ mais un véritable ancrage ou enracinement qui nécessite un sol, une facticité préalable dans laquelle s'installer. Par conséquent, il faut reconnaître que « l'orientation n'est liée exclusivement ni à l'aspect du monde ni à celui du corps, [mais qu']elle siège à leur point de jonction », et qu'ainsi chaque niveau consiste en l'élaboration d'un « pacte qui me donne jouissance de l'espace comme aux choses puissances directe sur mon corps »⁵. L'analyse demande néanmoins à être poursuivie. En effet, l'expérience de Wertheimer montre que l'habitation d'un niveau repose sur les acquis du précédent qu'il s'agit simplement de redresser ou redistribuer, mais ce niveau lui-même n'était « pour nous orienté (obliquement) que par rapport à un certain niveau » qui le précédait, et il semble ainsi que « la constitution d'un niveau suppose toujours un autre niveau donné, que l'espace se précède toujours lui-même »⁶. Il reste donc à éclairer « ce qu'est au juste ce niveau qui se précède toujours lui-même »⁷ et qui donne son sens à tous les futurs niveaux que j'habiterai. L'installation dans un nouveau niveau étant comprise comme la reprise et le fait d'assumer un héritage, il faut maintenant comprendre ce dont on hérite au juste. Quel est ce sens originaire qui se transmet de niveau en niveau jusqu'au niveau présent, quelle est cette spatialité ancestrale ou immémoriale au sein de laquelle on a toujours déjà commencé ? Il faut rejeter l'hypothèse qui voudrait que ce sens soit un simple perçu comme les autres, donné dans notre première perception puis recouvert par leur succession, car c'est l'entière « série de nos

1 Ph.P., p.297 pour la première citation et p.298 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

2 Ph.P., p.298

3 M.S.M.E., p.79, nous soulignons pour différencier cette opération de tout acte idéaliste détaché du monde ou de la facticité, flottant au-dessus de tout sol et ne pouvant donc pas s'ancrer quelque part.

4 M.S.M.E., p.79

5 M.S.M.E., p.78 pour la première citation et Ph.P., p.298 pour la seconde.

6 Ph.P., p.296 pour la première citation et p.300 pour la seconde

7 Ph.P., p.296

expériences, jusqu'à la première, [qui] se transmettent une spatialité déjà acquise »¹. De ce fait, il est « essentiel à l'espace d'être toujours "déjà constitué" et nous ne le comprendrons jamais en nous retirant dans une perception sans monde »². En effet, ce n'est qu'à partir du monde lui-même qu'il est possible de comprendre la spatialité originare. Le monde naturel, que Merleau-Ponty comprend comme « l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par-dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique »³, est aussi le niveau des niveaux qui assure l'unité de ces derniers et la cohésion du sens spatial qui se transmet entre eux. Toutefois, le monde qui peut faire figure de niveau primordial n'est pas un Grand Objet, plus précisément « ce n'est ni un objet, ni un acte de liaison du sujet, on ne peut ni l'observer, puisqu'il est supposé dans toute observation, ni le voir sortir d'une opération constituante, puisqu'il lui est essentiel d'être déjà constitué »⁴. Le monde n'est pas en face de nous, il n'est pas un étant objectif, il est plutôt « à l'horizon de toutes nos perceptions, mais un horizon qui par principe ne peut jamais être atteint et thématiqué dans une perception expresse »; il faut donc lui reconnaître un « sens non thématique ou implicite, et ce n'est pas là un *moindre sens* »⁵. Ainsi, le monde n'est pas "perçu" pour lui-même, mais il dispose du sens le plus haut en tant que texture ouverte et continue de ma vie et de mon expérience, prégnant de tout sens second, il est la zone préobjective originare dans laquelle je nais et « où naissent [aussi] les idées comme les choses »⁶. Le monde est le matelas d'être qui entoure ma vie, au sein duquel je suis toujours déjà, dans lequel je baigne et dont je ne peux pas sortir même quand j'essaie de le nier ou de le mettre en doute. Mes expériences, l'établissement de pactes entre mon corps et les spectacles perceptifs – ce qui projette autour de lui un milieu –, ont lieu sur fond de monde naturel en tant que champ des champs, « qui transparait toujours sous l'autre [le milieu ou l'espace anthropologique], comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité »⁷. Par conséquent, le monde est à la fois le berceau de ma vie et le sol des espaces anthropologiques, et il faut reconnaître que « je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons »⁸. Par ailleurs, le monde naturel est également le lieu de la chose intersensorielle que

1 Ph.P., p.302

2 Ph.P., p.300

3 Ph.P., p.386-387

4 Ph.P., p.303

5 Ph.P., p.302 pour la première citation, et p.341 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

6 Ph.P., p.265

7 Ph.P., p.346

8 Ph.P., p.384

nous cherchions plus tôt, l'unité des sens et des champs ou des dimensions en général ne se fait pas en idée ou en pensée mais à travers le monde lui-même, qui apparaît alors comme un espace unique préobjectif ou « une "couche originaire" du sentir qui est antérieure à la division des sens »¹. Bien sûr, nous pourrions tenter de continuer indéfiniment la description du monde, cependant « toute définition du monde ne serait qu'un signalement abstrait qui ne nous dirait rien si nous n'avions déjà accès au défini, si nous ne le savions du seul fait que nous sommes »², il ne faut donc pas rechercher l'exhaustivité mais plutôt utiliser ces descriptions pour reconduire le lecteur à sa propre expérience, et plus précisément à la couche primordiale de l'expérience qui est toujours déjà là. Si le monde n'est pas définissable, il n'est pas non plus absolument inaccessible, et on le pressent à la limite quand on fait l'épreuve de « la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé »³. Ce rapport pré-définitionnel au monde signifie que je ne le regarde pas du dehors ou de nulle part, je ne fais plus face au monde mais j'y suis, il m'englobe car il « est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité, et dont l'évidence polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur »⁴. De cette manière, le sujet ne perçoit plus un espace en face de lui, depuis une retraite subjective et une distance absolue qui le laisse immaculé, mais il participe à cet espace, y est impliqué et commence en lui, cet espace est autour de lui et l'enveloppe. En effet, « le système de l'expérience n'est pas déployé devant moi comme si j'étais Dieu, il est vécu par moi d'un certain point de vue, je n'en suis pas le spectateur, j'y suis partie, et c'est mon inhérence à un point de vue qui rend possible à la fois la finitude de ma perception et son ouverture au monde total comme horizon de toute perception »⁵. Ainsi, cet espace omni-englobant du monde – ou cet espace qui n'est autre que le monde –, auquel le sujet participe et appartient, est premier et originaire ; toute spatialité, qu'elle soit anthropologique ou objective, est dérivée de cette naissance ou de cette habitation primordiale du monde. Par conséquent, avec toutes ces remarques, nous avons vu que la question de l'orientation au sein de l'espace phénoménal et anthropologique, et donc le problème d'une spatialité toujours déjà constituée et héritée, « renvoie à un niveau de tous les niveaux, à un partout, à un monde sans nous »⁶, c'est-à-dire à un monde naturel qui n'est pas seulement mien ou privé mais qui est universel et qui fournit un fond de transcendance aux espaces

1 Ph.P., p.273

2 Ph.P., p.385

3 Ph.P., p.264

4 Ph.P., p.384

5 Ph.P., p.357

6 M.S.M.E., p.83

anthropologiques. Toutefois, cette universalité n'est pas frontale ou intellectuelle, « c'est [une] universalité latérale, [obtenue par des] perspectives en intersection, avec l'être qui transparait à leur croisement »¹, ce qui signifie que cette universalité se fait ou se connaît depuis l'être même pour un existant qui y est, et qu'elle se prolonge jusqu'à l'espace vécu, orienté et anthropologique puisque nos perspectives nous donnent d'abord cet espace phénoménal. Ainsi, l'expérience de l'orientation nous remet en contact avec le monde sans pour autant quitter la sphère phénoménologique, puisqu'elle met en lumière une spatialité originaire non thétiqque qui se transmet de niveau en niveau depuis notre naissance et qui fonde ou sert de sol aux espaces anthropologiques sans être en rupture avec eux, ce qui permet de défendre les descriptions existentielles de la *Phénoménologie de la perception* contre les objections du psychologisme ou du solipsisme.

Par toutes ces descriptions, Merleau-Ponty nous a réappris à voir. Regarder ou voir, ce n'est pas prendre explicitement et actuellement pour thème des figures ou des points qui seraient des objets en soi et qui demeureraient toujours identiques ; le retour à l'expérience mène plutôt à la constatation que « l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et [qu'ainsi] la vision est un acte à deux faces »². Il faut « donc récuser comme abstraite toute analyse de l'espace corporel [, de l'espace de la chose et de l'espace extérieur] qui ne fait entrer en compte que des figures et des points puisque les figures et les points ne peuvent ni être conçus ni être sans horizons »³. De ce fait, loin d'être seulement composé par des points, des figures ou des objets, il faut reconnaître que c'est « la structure point-horizon [qui] est le fondement de l'espace », et cette dernière « ne peut m'enseigner ce que c'est qu'un point qu'en ménageant en avant de lui la zone de corporéité d'où il sera vu et autour de lui les horizons indéterminés qui sont la contrepartie de cette vision »⁴. Autrement dit, un point n'existe jamais seul ou isolément, il n'est jamais séparé de mon corps et du reste du monde, « toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel »⁵. De surcroît, l'appel aux notions d'horizon et de structure figure-fond permet de montrer que l'espace objectif trouve son fondement dans le cours de l'expérience elle-même, dans le fait perceptif qui veut que « l'horizon ou le fond ne s'étendraient pas au-delà de la figure ou à l'entour s'ils

1 M.S.M.E., p.83

2 Ph.P., p.96

3 Ph.P., p.130

4 Ph.P., p.132 pour les deux citations.

5 Ph.P., p.130

n'appartenaient au même genre d'être qu'elle et s'ils ne pouvaient pas être convertis en points par un mouvement du regard »¹. En effet, la pensée objective s'appuie sur ce fait perceptif de la réversibilité et de la possibilité de conversion du fond en figure, elle ne fait qu'imaginer un déroulement temporel infini où l'explicitation et la thématization tour à tour de tout le champ perceptif en figure seraient accomplies, ou bien elle suppose cette explicitation totale réalisée quelque part par avance, dans un ailleurs en soi et objectif, un lieu de la vérité absolu qui échappe à la perception concrète mais pas à la pensée. Toutefois, il faut souligner que « cet espace intelligible n'est pas dégagé de l'espace orienté, il n'en est justement que l'explicitation, et, détaché de cette racine, il n'a absolument aucun sens, si bien que l'espace homogène ne peut exprimer le sens de l'espace orienté que parce qu'il l'a reçu de lui »². Il est impossible d'ouvrir ou de fermer en même temps tous les horizons, et d'autant plus de manière définitive. Tout peut devenir figure, c'est cette règle de la logique du monde perçu qui « contient le ferment dialectique qui le transformera en espace universel »³, mais tout ne peut pas devenir figure en même temps, chaque thématization de quelque chose implique qu'autre chose devienne le fond de cette thématization ; on doit nécessairement « perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher un autre »⁴. C'est précisément ce jeu ambigu de la vision que la pensée objective neutralise, et l'oubli du monde de la perception ainsi que la perte de contact de la pensée objective avec ses propres racines consiste en cet arrachement de l'objet à son contexte perceptif et ses horizons, qui l'empêche de pouvoir devenir fond à son tour et le cantonne à être pour toujours et absolument sur le mode d'être de l'objet. L'obsession de la pensée objective pour la figure et pour la positivité la rend aveugle à la spatialité préobjective qui comprend des horizons, des présences ou des coexistences non thématisées, qui ne sont pas explicites mais implicites, qui sont enveloppées et qui ne cessent pourtant pas d'être et de compter au monde ou à mon expérience.

Ainsi, contre la pensée objective qui fait tout appartenir uniformément à un espace objectif, homogène, *partes extra partes*, étalé en face d'un sujet acosmique qui le pense ; la description par Merleau-Ponty d'une modalité préobjective et implicite de la spatialité a permis de retrouver l'expérience d'un système espace intérieur (du corps propre) – chose – espace extérieur, le tout reposant sur fond de monde. Ce système n'est pas pensé par nous mais vécu de l'intérieur et il nous englobe, ses termes ne sont jamais épuisés et ils connaissent

1 Ph.P., p.132

2 Ph.P., p.131

3 Ph.P., p.131

4 Ph.P., p.96

des jeux de réversibilité grâce à la notion d'horizon ou de figure sur un fond. De cette manière, il est possible de trouver dès la *Phénoménologie de la perception* des descriptions précieuses d'un système ou d'un « champ perceptif sur fond de monde »¹ qui assure la communication entre les milieux, entre les sujets (donc entre moi et autrui), entre les différents aspects d'une chose ou entre les différents champs sensoriels et même entre les différentes philosophies. Néanmoins, malgré des analyses lumineuses, la *Phénoménologie de la perception* reste par certains endroits – souvent les plus cruciaux, dans ses conclusions – subjectiviste, en ce qu'elle place le corps au centre de ce système et qu'elle le charge d'assurer toutes les communications que nous venons de mentionner. En effet, Merleau-Ponty conserve encore le préjugé idéaliste qui veut qu'il n'y ait « pas d'objet lié sans liaison et sans sujet, pas d'unité sans unification »². La chose ne pouvant pas être unie par elle-même, en son être propre, il faut trouver un sujet qui l'unifie. Cependant, comme ce n'est pas la conscience théorique qui constitue l'objet perçu, Merleau-Ponty est forcé de reconnaître « qu'il y a donc un autre sujet au-dessous de moi »³ qui réalise toutes les synthèses que je découvre déjà faites. Ce sujet sous le sujet, ou ce cogito pré-réflexif, ce sera le corps ; c'est le corps qui fait la synthèse du monde ou des choses, qui les constitue et les projette. Par conséquent, le corps devient la condition de l'apparition des choses, même si elles se donnent comme "déjà là", et il faut même dire que « mon corps est la texture commune de tous les objets »⁴. Ainsi, Merleau-Ponty ne modifie en rien le cœur de l'approche idéaliste d'une constitution subjectiviste du monde par des actes ou des synthèses, il ne fait que la déplacer en ajoutant à l'expérience une sphère pré-consciente (qui ne figurerait dans l'expérience que par ses résultats) : « nous ne retirons la synthèse au corps objectif que pour la donner au corps phénoménal, c'est-à-dire au corps en tant qu'il projette autour de lui un certain "milieu" »⁵. Certes, le sujet n'est plus le même, il n'est plus un sujet pensant en retrait du monde et le sujet de Merleau-Ponty a le mérite d'être un corps phénoménal, engagé, incarné et situé ; la synthèse n'est pas non plus la même, elle n'est plus intellectuelle et frontale mais existentielle et latérale. Toutefois, il n'en reste pas moins que l'unité de la chose, du geste et de la parole, du monde ou de toute expression en général demeure une possibilité subjective, qui doit toujours être dérivée du corps. En outre, la *Phénoménologie de la perception* accorde encore un primat au temps sur l'espace, et ce qui fait la transcendance, l'opacité ou l'épaisseur des choses et du monde, ce n'est pas leur être, mais la latence temporelle qui sépare ma conscience du cogito pré-réflexif.

1 Ph.P., p.288-289

2 Ph.P., p.288

3 Ph.P., p.302

4 Ph.P., p.282

5 Ph.P., p.279

En effet, puisque la perception est une synthèse et qu'elle est faite par le corps "avant la conscience", cela signifie que l'épaisseur du monde ou des choses (qui fait leur transcendance) n'est qu'une « épaisseur historique »¹, une latence liée à la temporalité de la synthèse corporelle qui précède la conscience mais qui, si elle était réalisée au présent, ne laisserait pas subsister d'épaisseur ou de transcendance. Ainsi, Merleau-Ponty présuppose que « si ma conscience constituait actuellement le monde qu'elle perçoit, il n'y aurait d'elle à lui aucune distance et entre eux aucun décalage possible, elle le pénétrerait jusque dans ses articulations les plus secrètes, l'intentionnalité nous transporterait au cœur de l'objet, et du même coup le perçu n'aurait pas l'épaisseur d'un présent, la conscience ne se perdrait pas, ne s'engluerait pas en lui »². De ce fait, si ma conscience n'épuise pas l'objet, c'est uniquement « parce que, entre lui et nous, il y a ce savoir latent que notre regard utilise »³ ; l'objet n'est pas par lui-même un transcendant. Par conséquent, l'épaisseur de l'expérience n'est pas encore reconnue comme une épaisseur ontologique des choses (ou de la chair), cette résistance n'appartient pas aux choses ou au monde en propre, exprimant la voluminosité qui fait leur être même, mais elle n'est due qu'à la temporalité de la synthèse perceptive, qui n'est pas faite actuellement mais qui a déjà été réalisée avant ma conscience, par mon corps.

Merleau-Ponty est donc parvenu à libérer l'espace de l'objectivisme dès la *Phénoménologie de la perception*, toutefois, étant tellement focalisé sur cet ennemi, il n'a pas pris suffisamment garde au subjectivisme et en est resté tributaire, réfléchissant encore dans ses cadres. Néanmoins, Merleau-Ponty va progressivement prendre conscience de cette limite et il va changer ses catégories pour passer à une grammaire du monde résolument spatiale, structurale et ontologique. Nous allons d'abord observer cette transition ou ce cheminement, avec les métamorphoses qu'il comprend, par l'évolution du rapport de Merleau-Ponty à la profondeur, avant de décrire à nouveau l'espace de notre expérience, mais cette fois-ci de manière ontologique, structurale et verticale, ce qui permettra de dépasser les préjugés encore présents dans la *Phénoménologie de la perception* et délivrer – donner à voir ou à penser – l'espace lui-même.

1 Ph.P., p.285, que nous faisons contraster avec une épaisseur proprement ontologique.

2 Ph.P., p.285

3 Ph.P., p.285

III- Vers une ontologie verticale : l'espace charnel

1- De la synthèse de la profondeur à l'ouverture ontologique

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parvient à libérer la profondeur du traitement de la pensée objective que nous avons vu dans la première partie et qui fait d'elle une largeur vue de profil ou une interprétation de signes. En effet, ce n'est pas un ensemble de points ou d'objets juxtaposés que je perçois, dont la pensée déduirait la profondeur à partir de relations mesurables entre eux comme la distance et la grandeur apparente par exemple, à la manière de signes interprétés ; non, ce que je perçois c'est directement la chose à distance, là-bas. La profondeur n'est pas déduite ou calculée mais est vécue à même la perception de la chose, elle est cette vision à distance d'un « être au lointain » que je « rejoins là où il apparaît »¹. De la même manière, quand je vois une route qui se prolonge au loin devant moi, « les lignes qui fuient vers l'horizon ne sont pas d'abord données comme des obliques, puis pensées comme des horizontales », elles sont « *parallèles*

1 Ph.P., p.315 pour les deux citations, souligné par Merleau-Ponty.

en profondeur »¹, d'emblée vues en profondeur comme route à l'horizon. Les bords de la route ne sont pas posés objectivement comme convergents ou parallèles, ils demeurent en deçà de l'alternative car la profondeur est une structure d'implication ou d'enveloppement qui va droit à la chose-même et qui maintient sa transcendance en faisant cohabiter ou plutôt coexister les aspects et les expériences impossibles. La profondeur est donc « la dimension selon laquelle les choses ou les éléments des choses s'enveloppent l'un l'autre »², capable de manifester un être qui rayonne hors de lui-même ; elle est ce qui permet à la fois une apparition ou une présence et une déprésentation ou une absence, une donation ou une monstration qui implique une certaine part d'occultation. Pour expliciter cette structure d'enveloppement, Merleau-Ponty prend l'exemple d'un cube dessiné en profondeur, que l'on perçoit directement comme cube alors que l'on pourrait pourtant y voir simplement des lignes ou des losanges. Non seulement on ne perçoit pas la figure comme comportant des losanges car on perçoit spontanément des carrés vus de biais, mais de surcroît, les percevoir comme losanges requiert un effort, toujours réversible, qui dissipe la perception du cube. Un tel dessin possède donc une multitude d'expériences possibles, de nombreuses perceptions virtuelles impossibles qui sont toutes là, à même le dessin, enveloppées ou impliquées en lui. C'est précisément cette « présence simultanée à des expériences qui pourtant s'excluent, cette implication de l'une en l'autre, cette contraction en un seul acte perceptif de tout un processus possible [qui] font l'originalité de la profondeur »³, et cet acquis important sera repris par Merleau-Ponty dans ses ouvrages ultérieurs car la profondeur est déjà là dans sa complexité, son originalité et son ambiguïté. Néanmoins, cet exemple du dessin met également en avant une autre facette de la profondeur : puisque nous percevons d'emblée le cube en profondeur, cette dernière semble réclamée par la chose même comme un maximum de netteté. Merleau-Ponty rapproche alors la profondeur de la hauteur et de la largeur (ou de la verticale et de l'horizontal), relativisant son privilège initial d'être une structure d'implication puisqu'elle fonctionne finalement elle aussi selon le modèle du niveau. En effet, « de même que le haut et le bas, la droite et la gauche ne sont pas données au sujet avec les contenus perçus et sont constituées à chaque moment avec un *niveau spatial* par rapport auquel les choses se situent, – de même la profondeur et la grandeur viennent aux choses de ce qu'elles se situent par rapport à un *niveau* des distances et des grandeurs, qui définit le loin et le près, le grand et le petit avant tout objet-repère »⁴. La profondeur ne fait plus figure

1 Ph.P., p.312 pour les deux citations, souligné par Merleau-Ponty.

2 Ph.P., p.314

3 Ph.P., p.314

4 Ph.P., p.316, nous soulignons.

d'exception, chaque dimension se voit reconnaître un caractère « existentiel », l'être de chacune dépend d'un niveau et est défini « par la situation de l'objet à l'égard de la puissance de prise »¹. Ainsi, dans le paradigme existentialiste et encore subjectiviste de la *Phénoménologie de la perception*, la dimension reste toujours dépendante de la prise du corps, se donne à travers la modalité de prise corporelle (par exemple la distance se donne comme une prise plus délaçée, lorsque « la chose commence à glisser sous la prise de notre regard qui l'épouse moins strictement ») et toute qualification dimensionnelle ne se fait « que par rapport à une certaine "portée" de nos gestes, à une certaine "prise" du corps phénoménal sur son entourage »². Toute dimension, étant relative à un niveau, renvoie à une prise du sujet sur le monde, qui s'y établit, s'y ancre dans une opération corporelle mais subjective. Par conséquent, la profondeur ne s'impose pas d'elle-même, elle n'est pas une composante ou une ouverture essentielle à l'être, mais demeure la « possibilité d'un sujet engagé »³. Il ne suffit donc pas que je m'ouvre à des choses transcendantes ou épaisses et à un être en situation pour les voir en profondeur, il faut encore que « mon regard », comme agent de subjectivité, assure cette vision en tant qu'il « est ce génie perceptif au-dessous du sujet pensant qui sait donner aux choses la réponse juste qu'elles attendent pour exister devant nous »⁴. Merleau-Ponty a beau se rapprocher d'une philosophie de l'expression (que certains qualifient comme sa "deuxième période") et déclarer qu'il « ne s'agit pas d'une inspection de l'esprit, [qu']il s'agit d'une inspection du regard, c'est-à-dire que mon acte n'est pas originaire ou constituant, il est sollicité ou motivé », il n'en reste pas moins qu'il y a encore une catégorie d'actes qui doit unir, mettre en forme ou organiser le perçu et nous le faire connaître : il faut qu'il y ait « un acte unique par lequel je saisis la possibilité de toutes les apparences »⁵ pour que je puisse voir en profondeur. Il est donc plus exact de dire que Merleau-Ponty déplace ou remplace par des termes équivalents le rapport sujet-objet, plutôt qu'il ne le remet en cause et le dépasse vraiment. Ainsi, si le retour à la « vision de la profondeur, c'est-à-dire une profondeur qui n'est pas encore objectivée et constituée de points extérieurs l'un à l'autre » a permis à Merleau-Ponty de dépasser « les alternatives classiques » – notamment du fait et de l'essence ainsi que de l'être et du non-être – en admettant une structure d'implication et donc un mélange de présence et d'absence au cœur de la chose perçue, il ne lui permet cependant pas de dépasser le clivage du sujet et de l'objet mais simplement de le préciser : « en retrouvant la vision de la profondeur [...], nous *dépasserons* encore une fois les alternatives classiques et nous

1 Ph.P., p.317 pour la première référence et p.311 pour la seconde.

2 Ph.P., p.311 pour la première citation et p.316 pour la seconde.

3 Ph.P., p.317

4 Ph.P., p.313

5 Ph.P., p.313 pour la première citation, p.314 pour la seconde.

préciserons le rapport du sujet et de l'objet »¹. De fait, même si le regard « assume une situation de fait » et n'exprime que ce que les phénomènes « veulent dire d'eux-mêmes », il reste qu'il doit tout de même « rassembler un sens [qui est encore] épars dans les phénomènes »² ; c'est-à-dire que, très classiquement, il est un sujet qui doit effectuer une synthèse pour avoir un objet. Pourtant, Merleau-Ponty considère déjà dans la *Phénoménologie de la perception* que le concept de synthèse perceptive est problématique, et déclare même qu'il n'est pas possible de « parler d'une synthèse de la profondeur puisqu'une synthèse suppose, ou au moins, comme la synthèse kantienne, pose des termes discrets et que la profondeur ne pose pas la multiplicité des apparences perspectives que l'analyse explicitera et ne l'entrevoit que sur le fond de la chose stable »³. Par conséquent, quand Merleau-Ponty dit que le corps ou le regard "rassemble le sens épars des phénomènes", il ne parle pas proprement ou rigoureusement et il en est conscient, la chose perçue est toujours déjà constituée, unie, et c'est toujours selon son être total qu'on l'on perçoit tel aspect particulier ou que l'on a rapport à elle, tout l'être de la chose est toujours déjà présent dans chaque aspect, face ou profil actuel. Néanmoins et en dépit de ces remarques, au lieu de rejeter le concept même de synthèse, Merleau-Ponty préfère (dans la *Phénoménologie de la perception*) résoudre cette difficulté en faisant de la synthèse perceptive une synthèse temporelle. De cette manière, il déclare à propos du problème de la "synthèse" de la profondeur que « cette quasi-synthèse s'éclaire si on la comprend comme temporelle », et que, de manière générale, « la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité et c'est ce qui nous permet de laisser au sujet de la perception son opacité et son historicité »⁴. Toutefois, il faut opposer à Merleau-Ponty que cette réponse n'est pas satisfaisante car elle éclipse la question de l'espace et de l'Être sous l'ombre de la synthèse temporelle. L'être ou la texture de ce qui dure dans le temps n'est pas analysé, il est laissé pour compte ou s'épuise dans la temporalité, et est supposé, à l'instar de Kant, être simplement du divers sensible – ou plutôt, dans le cadre phénoménologique, du divers phénoménal –. Merleau-Ponty ne confère pas toute sa portée à la profondeur et manque son caractère éminemment spatial quand il la fait dépendre d'une synthèse temporelle. Ce primat accordé au temps nie l'auto-suffisance d'une spatialité enveloppée ou impliquée, non juxtaposée, qui est alors le fait de la succession et de la continuité temporelle d'expériences spatiales juxtaposées (claires pour elle-mêmes, sans épaisseur propre), plutôt que l'expérience

1 Ph.P., p.305

2 Ph.P., p.313 pour toutes ces citations qui proviennent de la même phrase.

3 Ph.P., p.314

4 Ph.P., p.314 pour la première citation et p.286 pour la seconde.

d'une spatialité originale (préobjective et transcendante) et de la profondeur comme ouverture à l'Être. On résout l'Être comme ce qui passe et est lié par le passage, mais on ne se demande pas, peut-être plus originairement encore, ce que c'est au juste qui passe, quel est l'être de ce qui passe, dure ou devient. Or, Merleau-Ponty lui-même affirmera plus tard, dans *Oeil et l'esprit*, que la cohésion du temps, la cohésion « du passé et de l'avenir [...] ne serait pas s'ils n'étaient parties au même Espace »¹, et qu'ainsi la question de l'être de l'espace est encore plus originaire et primordiale que celle de l'être du temps. Le reproche qu'il est possible d'adresser à Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* est d'éclairer l'espace par le temps, au lieu de chercher à recueillir son sens ou son être proprement et intrinsèquement spatial. C'est donc l'absence d'enquête ontologique sur l'espace qui conduit Merleau-Ponty à se satisfaire de la synthèse temporelle comme réponse au problème d'une supposée constitution de la profondeur, plutôt que de remettre ses préjugés subjectivistes en cause. Merleau-Ponty va toutefois se rendre compte de la nécessité de cette enquête ontologique, ce qui va motiver, dans sa dernière philosophie, le passage de la question de la synthèse à la question de l'Être et à une véritable « métaphysique de la profondeur »².

Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty considérait la profondeur depuis le prisme du corps propre comme sujet pré-réflexif, il interrogeait la vision de l'espace ou de la profondeur à la lumière d'une synthèse perceptive ; cependant cette « question [était] interminable, puisque la vision à laquelle elle s'adresse est elle-même question »³, du fait qu'elle ne synthétise pas à partir de rien, qu'elle hérite donc toujours d'une première facticité qui n'est pas élucidée pour elle-même (comme nous avons pu le voir lors de l'examen du niveau spatial qui se précède toujours lui-même, faisant dire à Merleau-Ponty que « la position d'un niveau est l'oubli de cette contingence et [que] l'espace est assis sur notre facticité »⁴). A l'inverse, dans *Oeil et l'esprit*, la question de la profondeur prend une véritable tournure ontologique, et la facticité première peut recevoir une réponse car Merleau-Ponty s'intéresse alors à la profondeur pour elle-même et se demande « qu'est-ce que la profondeur, qu'est-ce que la lumière, *ti to ôv* – que sont-ils [...] non seulement pour l'esprit, mais pour eux-mêmes, puisqu'ils nous traversent, nous englobent? »⁵. Dans ce nouveau paradigme, Merleau-Ponty va s'apercevoir que la profondeur ou même la vision est une ouverture au

1 O.E., p.85

2 O.E., p.56

3 O.E., p.59-60

4 Ph.P., p.303

5 O.E., p.60

monde et aux choses, elle « n'est pas un acte, c'est un être à »¹, c'est-à-dire qu'elle est une relation dont on ne postule rien, mais qui va au contraire nous servir de question, d'interrogation. Au lieu d'en faire des synthèses, Merleau-Ponty se retourne sur ces « phénomènes-questions »² pour interroger l'Être par leur biais, car ils en reviennent et l'expriment. De cette manière, la vision ou la profondeur, comprise de façon ontologique, devient une « prise de contact avec l'être comme *il y a pur* »³ qui nous permet de renouer avec l'irrégulier dans lequel on naît, qui nous porte et fonde toutes nos opérations ultérieures. C'est à partir de ce tournant décisif que Merleau-Ponty commence à concevoir « la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage »⁴, ce qui va le conduire à élaborer son ontologie verticale. En outre, ce changement de paradigme implique que la transcendance et l'unité structurale de la chose n'est plus corrélatrice de mon corps (comme sujet) et le fruit d'une synthèse qu'il réalise, mais l'existence d'une structure sensible qui peuple elle-même le monde en tant qu'être épais ou volumineux que je vois en profondeur tel qu'il est, en personne, plutôt que je ne le constitue. Par conséquent, la substitution du questionnement de l'Être à celui de la synthèse va entraîner avec elle le passage du primat du temps à celui de l'espace, car l'être n'est plus à unir dans le temps mais est déjà uni en son lieu, il suffit donc de retrouver cet être et de le décrire comme il est, là où il est. De ce fait, ce n'est plus la latence temporelle qui fait la résistance de l'objet, mais cette dernière est liée à son être même, il dispose d'une verticalité car il est lui-même un être épais et volumineux que nous visons – ou plutôt voyons – latéralement, par inhérence à un même monde, au sein d'un espace topologique et englobant. La profondeur ne doit alors plus être comprise comme une synthèse, mais comme une ouverture ontologique, une « présentation sans concept de l'Être universel » qui me branche directement sur le circuit des êtres visibles tout en m'occultant une part de leur être puisque je prends part au même espace qu'eux et qu'ils sont des « êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n'est pas question de traiter exhaustivement »⁵. Ainsi, cette nouvelle compréhension de la profondeur comme ouverture ontologique permet un retour aux choses mêmes, car elle se passe du détour par une supposée synthèse – dont on ne fait jamais l'expérience et qui n'est donc pas phénoménologique⁶ –, et ouvre à la chair puisqu'elle ne donne pas à voir qu'une pure

1 V.I., p.297

2 V.I., p.297

3 V.I., p.256 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.137

5 O.E., p.71 pour la première citation et p.91 pour la seconde.

6 Maintenant qu'une synthèse ou qu'un "acte" perceptif au sens subjectiviste est rejeté, il faudrait peut-être réinterpréter l'analyse que donne Merleau-Ponty des expériences de Stratton et de Wertheimer. En effet, dans son étude de la verticale et du niveau que nous avons restituée plus haut, Merleau-Ponty fait valoir contre l'empirisme qu'il y a un "acte" corporel qui redresse les apparences de façon systématique, et ensuite il étend cet acte à toutes nos prises sur l'espace. Or, l'expérience étant anormale et inhabituelle, ce supposé "acte" ne serait-il

positivité mais une spatialité volumineuse ou rayonnante qui comprend à la fois présence et absence, une transcendance qui est à la fois donnée et non épuisée. Par conséquent, la profondeur implique et dévoile un sens originaire et neuf de la spatialité, qui accompagne le mode d'être de la chair et permet « d'effectuer le passage de l'être en soi, objectif, à l'être de *Lebenswelt* »¹ en remontant aux racines ontologiques de la question du là. Comme la profondeur est ouverture, il faut s'intéresser à l'être de ce à quoi elle ouvre ; de ce fait, « nous sommes invités à retrouver derrière la vision, comme présence immédiate à l'être, la chair de l'être et celle du voyant », ainsi que « leur milieu commun »². C'est de cette manière que nous pourrions suivre à la lettre l'itinéraire de l'ontologie verticale de Merleau-Ponty, en restituant d'abord la chair du monde visible vertical (qui permettra de dépasser l'objectivisme), puis celle de l'esprit vertical (qui permettra de dépasser le subjectivisme), et enfin l'espace unique et originaire qui les unit, faisant du visible et du voyant les deux faces indissociables de l'Être Brut ou sauvage, ce qui permet de dépasser définitivement le dualisme et la dichotomie du sujet et de l'objet.

Dans un souci didactique, nous allons commencer par examiner la vue verticale du monde visible, car c'est elle qui est la plus proche des descriptions de la *Phénoménologie de la perception*, puisqu'elle prend appui sur la description de la chose comme structure sensible ou comme rayon de monde. Toutefois, puisque cette structure est maintenant ontologisée et prend place dans le monde, il faut se demander quel est son lieu, où peut se trouver une structure sensible transcendante qui comprend à la fois du visible et de l'invisible ? Nous devons emprunter un léger détour et revenir avec Merleau-Ponty sur la querelle qui oppose Leibniz à Descartes sur l'interprétation du principe de relativité afin de saisir en quoi Merleau-Ponty propose une articulation originale du visible et de l'invisible, qui est la clef pour comprendre le statut et la spatialité d'une structure sensible et du monde visible vertical.

pas une suppléance ? Le considérer comme la base de notre expérience de l'espace ne serait-il pas une erreur (due à ses présupposés encore subjectivistes) similaire à celle qui veut expliquer le comportement du normal par les mêmes opérations que le pathologique (qui seraient seulement abrégées dans le cas du normal) ? Certes, il fallait opposer à l'empirisme que l'orientation n'est pas donnée par un contenu sensible objectif (tel les *stimuli* que reçoit ma rétine par exemple), mais fallait-il pour autant admettre un "acte" qui risque d'impliquer avec lui des présupposés subjectivistes ? Le choix repose-t-il vraiment entre une orientation constituée par un acte préobjectif ou bien une orientation renfermée dans un contenu objectif ? N'y a-t-il pas une autre voie ? Merleau-Ponty dépasse cette dichotomie quand, de manière ontologique, il reconnaît dans le *Visible et l'invisible* que ce n'est plus un acte qui pose une question au monde mais que c'est notre être même qui est cette question : « Nous-mêmes sommes une seule question continuée, une entreprise perpétuelle de relèvement de nous-mêmes sur les constellations du monde, et des choses sur nos dimensions », VI, p.138.

1 V.I., p.218

2 V.I., p.119 pour les deux citations.

2- La vue verticale du monde visible ou le lieu de la structure sensible

Descartes, par son doute, rompt le rapport de ressemblance entre les phénomènes et leurs causes, ces dernières sont alors posées comme des invisibles absolument hors du visible, qui le régissent du dehors, résidant au-delà de lui, et les phénomènes ou le visible ne deviennent plus que des apparences subjectives ou illusoirs. Le principe de relativité est un faux-problème pour Descartes, car ce ne sont que les apparences sensibles qui sont relatives, le relatif est cantonné à la sphère du visible tandis que la pensée objective qui saisit les causes est elle indubitable, sûre et certaine. En revanche, la portée objective ou intersubjective des phénomènes n'est plus jamais assurée dans le paradigme causale, elle est toujours susceptible d'être mise en doute car leurs raisons reposent en dehors d'eux-mêmes, au-delà du visible. Par conséquent, si l'on veut éviter un invisible absolu – qui serait placé derrière les phénomènes, ailleurs ou nulle part – et un solipsisme généralisé, il faut changer de paradigme. Ainsi, à ce point de vue causal sur le principe de relativité et sur la phénoménalité s'oppose le point de vue relationnel défendu d'abord par Galilée puis par Leibniz, paradigme que Merleau-Ponty trouvera plus adéquat pour se confronter au problème du monde, car il traite sans l'éviter la question de la relativité des phénomènes et ne présuppose par lui-même ni « l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme »¹. En effet, Galilée ne réfère pas les phénomènes à autre chose qu'eux-mêmes, mais comprend plutôt le principe de relativité comme la convertibilité réglée des mêmes phénomènes selon différents référentiels. De cette manière, le phénomène ou le visible n'est pas qu'une simple illusion privée, confinée à la sphère de l'âme ou de la subjectivité, mais c'est ce qui apparaît et qui peut être converti selon des lois en fonction des observateurs. Par cette convertibilité, cette possibilité de traduction ou de transposition dans d'autres situations, dans d'autres référents, pour d'autres observateurs, le phénomène n'est plus seulement individuel, personnel, particulier, privé et incommunicable, mais revêt une dimension intersubjective. C'est ainsi que selon Leibniz on n'a plus besoin de la causalité pour attester la réalité d'un phénomène, pour attester qu'il exprime quelque chose de réel hors de nous². Il suffit en effet qu'il soit convertible en fonction des observateurs. De ce fait, le

1 V.I., p.21

2 Dire "hors de nous" est peut-être déjà trop dire car le principe de relativité compris du point de vue relationnel n'implique pas par lui-même la scission réelle entre un intérieur et un extérieur. L'objectivité ou la facticité ne signifieraient plus extériorité (extra-phénoménale) mais intersubjectivité, concordance des vues, phénomène bien fondé. Réciproquement, la relativité de la phénoménalité ou les variations qu'elle comprend pour un "même" phénomène n'impliquent plus nécessairement inhérence ou intériorité privée, coupée du monde extérieur mais richesse des vues possibles sur la chose inépuisable et "infini d'*Offenheit*" (V.I., p.221). Dans un tel cadre, le dualisme ne s'impose plus comme une évidence, il ne va plus de soi et n'est plus la seule option possible.

principe de relativité signifie qu'il y a équivalence entre les interprétations théoriques que les différents observateurs font de ce qui leur apparaît selon leur situation perspective : ainsi – bien que les observateurs aient des positions ou situations différentes et des perceptions différentes –, les phénomènes sont communs, partagés ou partageables. Cependant, au lieu de traiter tous les phénomènes de manière uniforme ou homogène et sans exception (en les confrontant à un Être en soi), il est ici fait droit à la diversité et à la pluralité des phénomènes, dont certains seront privés et sans portée objective, comme mes rêves, mon imaginaire ou mes délires, et d'autres qui seront bien à propos des choses mêmes, des phénomènes bien fondés qui atteignent quelque chose. C'est en prenant au sérieux cette diversité phénoménale que Merleau-Ponty va affirmer que « les différences intrinsèques, descriptives du rêve et du perçu prennent valeur ontologique et [que] l'on répond assez au pyrrhonisme en montrant qu'il y a une différence de structure et pour ainsi dire de grain entre la perception ou vraie vision, qui donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes, et le rêve, qui n'est pas *observable* et, à l'examen, n'est presque que lacunes »¹. Cette remarque déshabilite le doute cartésien : le fait que le rêve n'ait pas de portée objective ou intersubjective ne suffit pas à mettre – même par analogie – en cause le perçu, car ce dernier n'est pas fait du même grain et permet des explorations concordantes. Par conséquent, cette conception de la phénoménalité, nourrie par le principe de la relativité, est une conception qui permet de contourner le problème général de la connaissance, qui est alors un faux problème (celui de la distinction entre l'en soi et le pour soi ou la représentation, et le problème de l'accès, de la portée de l'un à l'autre). En effet, même si le visible de chacun est particulier et autorise à dire que l'on affaire à un "monde privé" quand on les prend séparément, cela ne permet plus d'inquiéter la portée objective des phénomènes car personne n'est absolument isolé et seul sur Terre² ; bien au contraire « les "mondes privés" communiquent, chacun d'eux se donne à son titulaire comme variante d'un monde commun. La communication fait de nous les témoins d'un seul monde »³. Il faut donc reconnaître qu'il n'y a pas de solipsisme, car il y a une « double appartenance des choses au grand monde et à un petit monde privé »⁴, qui s'exprime par le fait que les apparences s'accordent entre elles et que je peux changer de point de vue sans perdre la chose même. Il y a comme des "lois" qui me permettent de transposer les apparences tout en me garantissant

1 V.I., p.20 (souligné par Merleau-Ponty)

2 A la rigueur – au moins en ce qui concerne ce paradigme –, le doute cartésien à propos des phénomènes ne pourrait s'appliquer qu'à un homme seul au monde, coupé de toute altérité, et peut-être aussi dont les propres expériences, perceptions et explorations successives ne seraient pas concordantes entre elles. Le fait, qui pourrait d'abord sembler trivial, que Descartes se soit isolé pour méditer revêtirait alors une importance philosophique.

3 V.I., p.27

4 O.E., p.41

que j'ai encore affaire à la même chose, et ces "lois" sont intersubjectives, ce qui assure ma communication avec autrui à travers le grand monde, commun et partagé. Les apparences apparaissent de manière coordonnée à des observateurs différents, elles sont apparences d'un même phénomène, et c'est cette communauté d'observation qui rend les apparences ou les phénomènes réels, objectifs ou intersubjectifs – adjectifs qui deviennent synonymes dans ce paradigme –, plutôt qu'une cause qui serait extérieure à l'ordre des visibles. Ainsi, Leibniz (à la suite de Galilée) parvient à proposer une conception de la phénoménalité qui ne repose plus sur la causalité invisible du visible, mais sur l'invisible comme loi de transposition des différents visibles.

Toutefois, comment comprendre cette invisible loi de transposition des phénomènes, et comment faut-il penser son rapport au visible ? Faut-il la considérer comme un intelligible (ce que le terme de "loi" incite à faire) qui serait à nouveau d'un ordre éminemment autre que celui du visible, ou une autre voie permettant d'articuler l'invisible au plus près du visible est-elle possible ? Bien que Leibniz et Merleau-Ponty s'accordaient jusqu'ici contre Descartes, c'est maintenant leur confrontation (explicite à de multiples reprises dans les notes de travail du *Visible et de l'invisible*) qui va s'avérer extrêmement éclairante – en mettant en lumière deux conceptions de l'invisible au sein du paradigme relationnel – pour comprendre et préciser quel invisible Merleau-Ponty refuse, et surtout lequel il a en vue quand il pense l'être et le lieu de la chose intersubjective. Merleau-Ponty a beau avoir des points de convergence avec Leibniz et penser que « certaines descriptions leibniziennes [...] sont à conserver entièrement, à reprendre dans l'Être brut »¹, il n'en reste pas moins que Leibniz ne lui semble pas assez radical, et même si sa conception ne pose plus de cause, elle partage néanmoins des préjugés communs avec le point de vue causal. En effet, « l'harmonie préétablie (comme l'occasionalisme) maintient toujours l'en soi et simplement le lie avec ce que nous éprouvons par un rapport de substance à substance fondé en dieu, – au lieu d'en faire la cause de nos pensées – mais il s'agit justement de rejeter tout à fait l'idée de l'En Soi »². Par conséquent, il faut parvenir à séparer les descriptions leibniziennes « de l'élaboration substantialiste ontothéologique que Leibniz leur fait subir »³. La notion qui permet à la fois de sortir de l'en soi et de comprendre les conceptions de Leibniz et de Merleau-Ponty sur la loi de transposition invisible est la notion d'échelle. En effet, selon Merleau-Ponty, si les

1 V.I., p.272 ; il précise dans le passage que nous n'avons pas inclus que les descriptions auxquelles il songe sont notamment : « que chacune des vues du monde est un monde à part, que pourtant "ce qui est particulier à l'un soit public à tous", que les monades soient entre elles et avec le monde dans un rapport d'expression, qu'elles se distinguent entre elles et de lui comme des perspectives ».

2 V.I., p.272

3 V.I., p.272

considérations d'échelle étaient prises au sérieux, elles impliqueraient d'elles-mêmes « le dépassement de l'ontologie de l'En soi »¹. En examinant les différentes positions à propos de la notion d'échelle – qui implique d'elle-même un principe de relativité phénoménale – Merleau-Ponty décrit successivement une position qui serait d'inspiration cartésienne et la position leibnizienne. Ainsi, il commence par décrire la position qui considère l'échelle comme une « notion *projective* : on imagine un être en soi reporté sur un plan en soi où il figure transposé selon tel rapport de grandeur de sorte que les représentations à différentes échelles sont divers "tableaux visuels" du même en soi »². Cette conception serait celle d'inspiration cartésienne que nous avons déjà critiquée car elle pose la cause des différentes vues – inaltérable, inchangée, non-relative – comme un objet en dehors de la sphère phénoménale, comme un objet au-delà de toute perspective, tout à fait extérieur aux vues qu'il cause. Alors certes, Merleau-Ponty admet que Leibniz, avec sa critique du cartésianisme, « fait un pas de plus en supprimant *l'En soi modèle* : il n'y a plus que des représentations à différentes échelles »³. Toutefois, ces dernières sont elles aussi problématiques « par une inconséquence inévitable tant qu'on n'a pas accédé à la problématique de la philosophie »⁴. En effet, en disant qu'il n'y a plus "que des représentations à différentes échelles", une première erreur serait de considérer qu'il n'y ait pas d'invisible du tout, mais seulement un invisible relatif, pour moi, qui est en fait le visible des autres, tous les visibles qui ne sont pas le mien et qui ne donnent pas le même phénomène. Merleau-Ponty met en garde contre cette première interprétation qui ne conserve que la pluralité des visibles : il ne faut « pas considérer l'invisible comme un *autre visible* "possible", ou un "possible" visible pour un autre : ça serait détruire la membrure qui nous joint à lui »⁵. La conception de Leibniz n'est pas tout à fait celle-ci, et permet de conserver cette membrure qui relie les différentes perceptions d'un même phénomène et qui importe tant à Merleau-Ponty, en plus de faire droit à un véritable invisible qui n'est pas qu'un autre visible possible. En effet, les autres visibles possibles, différents du mien, sont pourtant déjà inclus dans mon visible en tant qu'ils sont eux aussi le visible du même phénomène, et ce en vertu de la loi intelligible qui permet de les convertir géométriquement l'un dans l'autre. Par conséquent, il faut admettre un invisible qui relie les visibles entre eux, qui relie les différentes vues d'un même phénomène. Cependant, l'affinité

1 V.I., p.275

2 V.I., p.275 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.275 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.275. Ce qui montre à quel point le problème que nous touchons ici – de trouver une ontologie et une articulation du visible et l'invisible qui dépasse le préjugé de l'en soi – est une question centrale pour Merleau-Ponty.

5 V.I., p.278 (souligné par Merleau-Ponty)

de Merleau-Ponty avec la conception de Leibniz s'arrête ici, car Leibniz fait de cet invisible un intelligible hors du visible. En effet, chez ce dernier les "représentations à différentes échelles", ces différentes vues (ou visibles) possibles « restent de l'ordre du "tableau visuel" ou de l'en soi »¹, et « le postulat leibnizien d'une projection de la Nature dans les monades (correspondance ponctuelle) est typiquement postulat du "tableau visuel", inconscience du monde "sauvage" ou perçu »². En outre, bien que la membrure ne soit pas détruite – c'est-à-dire bien qu'un invisible demeure –, cette dernière n'est pas considérée par Leibniz comme la réalité même, comme une réalité intrinsèque au sensible mais est référée à ou comprise comme une loi intelligible géométrique qui n'est pas elle-même phénoménale, qui se trouve derrière les phénomènes et pas entre eux comme leur liaison interne et mutuelle. Alors qu'au contraire, selon Merleau-Ponty la membrure « n'est pas au-dessus du monde sensible, elle est au-dessous, ou dans sa profondeur, son épaisseur »³. Par conséquent, Leibniz conserve le préjugé de la projection sur un écran, préjugé qui implique de considérer le visible ou le perçu comme un tableau visuel (relatif) par lequel se projette une loi qui est en soi, non plus comme une cause mais comme une idéalité qui suppose encore de la positivité figée (cette fois en un lieu intelligible) et un au-delà du visible ou non-visible. Ainsi, au lieu de postuler une cause extérieure, Leibniz nous fait « passer à un ordre des essences séparées, à un possible logique »⁴, mais cela n'est toujours pas satisfaisant pour Merleau-Ponty. En effet, Merleau-Ponty refuse l'idéalisme, il reproche à la notion leibnizienne de loi intelligible d'être encore trop rationaliste ou essentialiste et de manquer l'originalité de ce qui est soulevé au sein même de la perception par le paradigme relationnel de la phénoménalité et de la relativité. C'est afin de prendre la mesure de ce qui se joue ontologiquement dans la perception et dépasser le préjugé de l'en soi ainsi que l'objectivisme en général que Merleau-Ponty appelle à « remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau charnières, pivots, configuration »⁵. C'est de cette manière, par le passage d'une grammaire rationaliste ou intellectualiste à une grammaire structuraliste, qu'il devient possible de « comprendre que les "vues" à différentes échelles ne sont pas des projections sur des corporéités – écrans d'un En soi inaccessible, qu'elles et leur implication latérale l'une dans l'autre sont la réalité, exactement : que la réalité est leur membrure commune, leur noyau, et non quelque chose *derrière* elles : derrière elles, il n'y a que d'autres "vues" conçues

1 V.I., p.275

2 V.I., p.291

3 V.I., p.269

4 V.I., p.278

5 V.I., p.273 (souligné par Merleau-Ponty)

encore suivant le schéma en soi-projection. Le réel est *entre elles*, en deçà d'elles »¹.

Dans ce passage très fort du texte de Merleau-Ponty se dessine une articulation originale du visible et de l'invisible, qui semble à la fois compatible avec le point de vue relationnel sur le principe de relativité et concurrente à l'interprétation qu'en fait Leibniz. Merleau-Ponty met d'abord en garde contre l'interprétation qui se figurerait qu'il « ajoute au visible parfaitement défini comme en Soi un non-visible (qui ne serait qu'absence objective, dans un *ailleurs* en soi) – Il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité »². Ainsi, au lieu de poser l'invisible comme un intelligible en soi radicalement hors du visible, « *ailleurs* » ou « *derrière* » le visible, Merleau-Ponty prend la décision originale de situer l'invisible « *entre* » les visibles. Par conséquent, selon Merleau-Ponty le pivot qui permet de passer d'un même phénomène vu depuis une situation particulière à sa vision depuis d'autres situations et points de vue (ce qui le situe dans le paradigme relationnel sur le principe de relativité) n'est pas au-delà ou extérieur à ces vues mais entre elles. Ce pivot ou cette structure qui n'est pas en dehors du visible n'est pas non plus elle-même la visibilité (actualisée), elle échappe toujours à la visibilité et garantit simplement la visibilité de la chose même et de la même chose par tous. Néanmoins, certes « le sens est *invisible*, mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'invisible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde – on ne peut l'y voir et tout l'effort pour l'y voir, le fait disparaître, mais il est *dans la ligne* du visible, il en est le foyer virtuel, il s'inscrit en lui (en filigrane) – »³. Il y a donc bien un invisible, mais qui n'est plus à l'extérieur du visible, qui est bien plutôt à l'intersection des visibles actuels, quand on commence à deviner le virtuel qui les lie entre eux et qui est co-donné implicitement dans la perception d'une *Gestalt* comme figure sur un fond. C'est à l'interstice des visibles qu'il faut chercher l'invisible comme une structure virtuelle actualisée de multiples manières selon les points de vue et les observateurs qui voient cependant la même structure, le même phénomène, sous différents rapports équivalents de figure-fond. Par conséquent, en un certain sens, c'est le même invisible virtuel (comme structure) donné ou co-donné par chaque visible actuel qui les relie entre eux et permet passer de l'un à l'autre car cette structure est un système d'équivalences. Le fait qu'aucun visible actuel n'épuise cette structure fait dire qu'elle est virtuelle ou invisible, et le fait qu'elle permette la transposition ou conversion des différents visibles d'un même phénomène entre eux fait dire qu'elle est à leur intersection ou entre eux.

1 V.I., p.275 (souligné par Merleau-Ponty)

2 V.I., p.295 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.265 (souligné par Merleau-Ponty)

Cependant, l'invisibilité de l'invisible est relative, ou en tout cas n'est pas absolue et est à entendre en un sens particulier, invisibilité qui peut être immanente au visible car c'est « le visible [qui] est imprégné de l'invisible »¹ ; la virtualité ou le foyer virtuel des phénomènes est donné à travers l'actualité même du visible, transparaît dans sa profondeur ou son épaisseur. L'invisible structural de Merleau-Ponty ne se trouve donc « ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, [mais] à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde »². De cette manière, l'invisible n'a plus à être un intelligible supra-sensible et est bien plutôt lui-même lié au visible, il est « l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant »³. Ainsi, avec une telle conception, l'invisible peut être ramené sur un plan non radicalement séparé de celui du visible, et devient plutôt son envers, sa doublure, sa profondeur, sa membrure ou son épaisseur pour parler en des termes qui tentent d'éliminer les préjugés idéalistes. Une fois l'invisible ramené dans le champ unique du visible ou de la perception, le visible s'en trouve lui aussi modifié ; étant mêlé à de l'invisible, il ne peut plus être le même que lorsqu'il était expurgé de tout invisible car il faut désormais « définir chaque être perçu par une structure ou un système d'équivalences autour duquel il est disposé »⁴. Le sensible ou le visible lui-même est à comprendre comme une *Gestalt*, comme une structure ; c'est-à-dire comme « un principe de distribution, le pivot d'un système d'équivalences, c'est le *Etwas* dont les phénomènes parcellaires seront la manifestation » ; le « *monde sensible* est cette logique perceptive, ce système d'équivalence, et non pas un amas d'individus spatio-temporels »⁵. Par conséquent, ramener l'invisible dans le visible n'a pas seulement des conséquences pour l'étage de la signification qui serait séparé, mais joue dès la perception qui n'est plus « perception de choses d'abord, mais perception des *éléments* (eau, air ...) de *rayons du monde*, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces "éléments" et me voilà dans le *monde*, je glisse du "subjectif" à l'Être »⁶. Le sensible et l'intelligible, le perçu et l'idée, et le visible et l'invisible ne doivent plus être initialement séparés mais mêlés, prenant part à un même plan ou champ du « vertical »⁷, y participant de manière indivisible. Le garant de l'intersubjectivité et de la portée objective des perspectives et des phénomènes n'est plus une idée transcendante, mais une structure immanente, prélevée directement sur le monde, c'est le

1 V.I., p.265

2 V.I., p.308 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.196 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.257

5 V.I., p.255 pour la première citation et p.296 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

6 V.I., p.267 (souligné par Merleau-Ponty)

7 V.I., p.319 « C'est tout ce champ "vertical" qu'il faut réveiller » ; et p.301 : « l'Être vertical [...], l'Être sauvage »

sensible lui-même comme transcendance. Ainsi, l'invisible "loi" de transposition des phénomènes n'est plus à comprendre comme une loi intelligible mais comme un « invariant structural », une « transcendance » ou un « rayon de monde »¹, ce qui reprend et pousse plus loin les descriptions de la *Phénoménologie de la perception* en leur accordant un statut ontologique.

Il semble intéressant de prolonger le débat entre Merleau-Ponty et Leibniz pour mieux expliciter et souligner la conception structurale merleau-pontienne de l'être, en montrant ce qu'il reproche à la conception leibnizienne essentialiste de la loi de transposition des phénomènes comme idée. C'est en effet à la compréhension de la *Gestalt* ou du rayon de monde comme essence ou comme idée que Merleau-Ponty s'oppose farouchement : « la *gestaltung* n'est pas être par définition, essentialisation »². Cette opposition est liée au fait que si l'invisible était compris comme idée ou comme intelligible, il serait dissocié du visible, et l'on ne comprendrait plus leur empiètement mutuel qui est si cher à Merleau-Ponty. C'est avec la notion de rayon de monde que s'exprime le plus explicitement ce refus de comprendre les structures exclusivement comme du visible, ou exclusivement comme de l'invisible. Ainsi, Merleau-Ponty précise que la notion de rayon de monde « c'est l'idée, non pas d'une tranche de monde objectif entre moi et l'horizon, et non pas d'un ensemble objectif organisé synthétiquement (sous une idée), mais d'un axe d'équivalences, – d'un axe sur lequel les perceptions qui peuvent s'y rencontrer sont équivalentes non pas sous le rapport de la conclusion objective qu'elles autorisent (car sous ce rapport elles sont fort différentes) mais en ceci qu'elles sont toutes au pouvoir de ma vision du moment. Ex élémentaire : toutes les perceptions sont impliquées dans mon je peux actuel »³. Le rayon de monde ou la structure, n'est ni un objet en soi (pur visible), ni une idée ou une synthèse (pur invisible) mais un axe d'équivalences, à la fois visible et invisible, ni purement l'un ni purement l'autre. La nouvelle grammaire que propose Merleau-Ponty déstabilise le clivage classique du visible et de l'invisible car, par rapport à différentes vues d'un même phénomène, le « rayon de monde n'est ni cette série de possibles logiques, ni la *loi* qui les définit – (rapport interobjectif) – C'est le regard dans lequel ils sont tous simultanés, fruits de mon je peux »⁴. L'invisible n'est donc pas ajouté au visible par réflexion, ni même par une multiplication des visions actuelles, mais il

1 Voir la page 278 pour "invariant structural" ou p.279 pour « l'unité structurale du monde », pour la "transcendance" voir entre autres les p.255, p.263, p.274, p.277, p.276 et p.269 : « Je montre avec la transcendance que le visible est invisible », et voir p.257, p.290 et 295 pour le "rayon de monde"

2 V.I., p.257, et voir aussi p.255 : « Qu'est-ce qu'une Gestalt ? [...] Mais est-ce donc une essence, une idée ? » ; et p.232 : « la perception de la Gestalt ne peut être *Sinnggebung* centrifuge, imposition d'essence, *vor-stellen* – On ne peut y distinguer *Empfindung* et *empfundenes* »

3 V.I., p.290

4 V.I., p.290 (souligné par Merleau-Ponty)

est déjà présent dans le visible sous une certaine modalité du voir ; le rayon de monde « c'est la vision même de la profondeur »¹, celle qui ouvre à l'Être sans le poser thétiqnement. Ne pouvant penser cette simultanéité et cette intrication du visible et de l'invisible, du sensible et de l'intelligible, la conception (leibnizienne) de la loi de transposition des phénomènes comme idée a le double inconvénient de pécher par excès et par défaut. En effet, à la fois la conception de l'invisible comme loi ou comme idée pose trop en sous-estimant la part d'invisible que comporte le visible, et ne pose pas assez en sous-estimant la part de visible que comporte l'invisible, car finalement les deux sont entremêlés, il n'est plus possible de les séparer et toute tentative d'isoler l'un ou l'autre manquera l'aspect complémentaire.

Ainsi, d'une part, la loi intelligible de Leibniz suppose trop car elle présuppose « l'erreur philosophique totale qui est de croire que le visible est présence *objective* (ou idée de cette présence) (tableau visuel). Ceci entraîne l'idée du *quale* comme en soi »². Merleau-Ponty ajoute à la suite de cette note de travail que pour se défaire de cette erreur philosophique il faut « montrer que le *quale* est toujours un certain type de *latence* »³. Le préjugé de l'en soi implique que le visible ou bien l'idée du visible (comme sa loi) est purement actuel, tout plat, sans aspérité ni relief, sans mystère ni cachette, qu'il est tout ce qu'il est et rien d'autre que ce qu'il est. Ainsi, une conception de la loi de transposition comme idée ne vaudrait que pour des êtres visibles qui sont des objets, qui seraient eux-même bien définis, un géométral qui serait stable en lui-même et avec un contenu et des propriétés définis. Par conséquent, il faut montrer que, loin d'être pure présence objective, le visible comporte une part d'invisible, il faut mettre en évidence que « la mince pellicule du *quale*, la surface du visible, est, sur toute son étendue, doublée d'une réserve invisible »⁴ qui est indissociable de lui comme son fond, son envers ou sa doublure, ce que la notion d'idée ou de loi intelligible ne parvient pas à penser puisqu'elle sépare l'intelligible du visible et rend ce dernier pur dans sa visibilité. Une telle conception du visible implique déjà beaucoup, et même trop, car elle suppose qu'il reste toujours le même, positif, identique à lui-même, toujours identifiable et sans contradiction. Or, le visible n'est pas aussi net et fixe que cela, en effet « tout visible 1) comporte un fond qui n'est pas visible au sens de la figure ; 2) même en ce qu'il a de figural ou de figuratif, n'est pas un *quale* objectif, un en Soi survolé, mais glisse sous le regard ou est balayé par le regard, naît en silence sous le regard »⁵. Du fait de l'introduction de l'invisible et d'une profondeur dans le visible, le statut et l'être des choses s'en

1 V.I., p.290

2 V.I., p.306 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.306 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.197

5 V.I., p.295

trouvent modifiés, la chose visible est toujours plus loin que ce que notre vision en actualise, nous ne l'épuisons jamais, et donc « le sentir est une présentation de ce qui par principe est imprésentable, le transcendant, la chose, le "*quale*" devenu "niveau" ou dimension »¹. Le visible ne peut plus être une chose pleine, circonscrite ou identifiable objectivement car « la transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard – mais cette actualité totale elle la promet puisqu'elle *est là ...* »². L'actualité totale du visible n'est plus simplement posée là comme un en soi, garante d'elle-même, au contraire elle n'est plus évidente du tout, ne va plus de soi, et le visible ne peut que la promettre. Cette modalité de donation par une promesse qui ne revêt pas la certitude d'être atteinte, ne réalisant pas intuitivement ou immédiatement l'actualité complète de la chose, fait que « les "objets" de la conscience ne sont pas du positif *devant* nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendantale, des vides spécifiés »³. Le visible n'est certes pas n'importe quoi ou rien, il est spécifié, mais spécifié d'une manière relâchée, comme vide ou non-être particulier, comme un quelque chose de général : « dans la mesure même où je vois, je ne sais pas *ce que* je vois, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait là *rien*, mais que le *Wesen* dont il s'agit est celui d'un rayon de monde tacitement touché – Le monde perçu (comme la peinture) est l'ensemble des chemins de mon corps et non une multitude d'individus spatio-temporels »⁴. Ainsi, les « "visibles" eux-mêmes, en fin de compte, ne sont que centrés sur un noyau d'absence eux aussi »⁵ et le paradigme leibnizien a donc trop actualisé ou objectivé et essentialisé (fixé idéalement et positivement) son objet. En conséquence de cette analyse du *quale* comme une certaine latence, Merleau-Ponty appelle à « passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence i.e. comme transcendance, toujours "derrière", au-delà, lointaine, ... »⁶. Et il précise dans une autre note de travail que « dire qu'il y a transcendance, être à distance, c'est dire que l'être (au sens sartrien) est ainsi gonflé de non-être ou de possible, qu'il n'est pas *ce qu'il est* seulement »⁷. Il faut donc passer d'une ontologie positive (de l'objectivisme) à une ontologie verticale qui inclut le possible et le virtuel dans le visible, ce qui fait l'épaisseur de l'être.

Il pourrait sembler étonnant, de prime abord, de reprocher à Leibniz, l'auteur de la

1 V.I., p.295

2 V.I., p.242 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.287 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.295 (souligné par Merleau-Ponty)

5 V.I., p.278

6 V.I., p.246

7 V.I., p.232 (souligné par Merleau-Ponty)

Théodicée, de ne pas avoir pris en compte le possible. Toutefois, en ayant à l'esprit que l'opposition classique ne se fait pas entre possible et actuel, mais renvoie aux dichotomies du "possible et du réel" et "de l'actuel du virtuel", Merleau-Ponty souligne que « la notion leibnizienne du possible comme non-contradictoire, comme ne comportant pas de négativité, n'est pas le contraire de l'actualisme : elle en est la contrepartie, elle est positiviste comme lui »¹. Merleau-Ponty ne reproche pas à Leibniz d'avoir commis une faute logique ou une erreur de catégorie, au contraire Leibniz reste fidèle aux cadres de la tradition. Cependant, ce que Merleau-Ponty tente de faire c'est de subvertir ces cadres, car pour lui le véritable possible, pour proposer quelque chose de neuf, doit aussi être virtuel et s'intégrer au visible ou au réel, ne peut rester qu'entièrement actuel, car l'actualité déréalise le possible ou l'identifie au nécessaire : « l'idéologie du possible logique n'est pas différente de l'idéologie du nécessaire : le nécessaire n'est que possible unique ; le possible renferme déjà l'idée de l'existence intrinsèque ; s'il y a conflit de plusieurs possibles en vue de l'existence, c'est parce que, par un mystère véritable (Leibniz), les possibles ne sont pas compossibles »². Ce que Merleau-Ponty reproche à Leibniz, c'est qu'un seul possible (choisi par Dieu) à l'exclusion de tous les autres devienne réel, et revêt alors la même existence actuelle et en soi que celle des autres cadres philosophiques qui ne prennent pas en compte le possible. Le possible n'intervient qu'avant l'existence, en amont, il est ensuite trié, un seul possible parmi une multitude est choisi, et quand il accède à l'existence réelle, les autres possibles non choisis ne jouent plus, sont exclus de cette réalité qui est toute actuelle et positive. Le possible, une fois parvenu à l'existence, est tout positif chez Leibniz. Les possibles non choisis n'étaient que d'autres choix possibles, des concurrents pour cette existence unique, actuelle, objective dont le format est toujours déjà présupposé et jamais interrogé. Merleau-Ponty met ainsi en lumière le résidu d'objectivisme qu'il y a chez Leibniz, lié à sa décision que les possibles s'excluent mutuellement de l'existence et doivent être non-contradictaires, et que ni eux en tant que possibles, ni le réel objectif ou actuel ne peuvent tolérer l'union ou la cohésion des impossibles. A l'inverse, pour Merleau-Ponty il y a un possible qui est aussi virtuel, et qui est réel, qui n'est pas en dehors de l'être mais est l'être lui-même ou le visible gonflé de virtualité, de possibles qui ne sont pas juxtaposés logiquement à lui mais qui sont contenus réellement et virtuellement dans sa profondeur, dans son épaisseur et qui font sa richesse. Par conséquent, Merleau-Ponty fait sauter la dichotomie entre possible et réel : le possible est réel, et pas seulement en amont ou de manière intelligible ; l'existence réelle ou actuelle est

1 V.I., p.277

2 V.I., p.256

"gonflée de possible", le visible comme structure comporte en lui-même un invisible qui n'est autre que le « foyer virtuel »¹ dans lequel toutes les actualisations prennent leur source, et par lequel elles peuvent communiquer et se traduire mutuellement l'une dans l'autre. Une telle conception de la structure comme foyer virtuel au sein du visible permet même de réunir les impossibles. En effet, le foyer virtuel ne tolère pas seulement la transposition géométrique des différentes vues sur un même phénomène (par une loi intelligible et non-contradictoire, qui obéit aux règles logiques traditionnelles, c'est-à-dire de la logique formelle et objective) mais « fait son unité à travers des impossibilités telles que celle de *mon* monde et du monde d'autrui »². Ainsi, Merleau-Ponty assouplit les conditions que Leibniz établit pour qu'un phénomène soit bien fondé, et ne demande pas à ce que les transpositions du phénomène soient opérées selon une loi, mais simplement que les vues s'accordent entre-elles, que les structures figure-fond perçues soient équivalentes d'une manière très large, même en changeant les éléments (pas au sens ontologique) de la structure tant que la forme est réalisée. Cet élargissement des conditions pour fonder le phénomène "bien fondé" (terme leibnizien) en son intersubjectivité permet alors, non plus seulement à des êtres humains rationnels qui connaissent les mathématiques et la géométrie, mais même à différentes formes de vie, comme des animaux ou des plantes par exemple, de percevoir le même phénomène, selon une logique qui n'est plus d'abord intelligible mais perceptive et gestaltiste. Le visible ou le phénomène n'est pas le même idéalement, n'est pas traduit toujours de la même manière par une loi unique qui ne change pas sur le plan intelligible. De ce fait, le sens même de la même chose s'en trouve modifié. En effet, le visible ou le phénomène est « le même non pas au sens de l'idéalité, ni de l'identité réelle. [C'est] le même au sens structural : même membrure, même *Gestalthafte*, le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du "même être" »³. Par conséquent, le visible n'est jamais identique à lui-même, présence objective, car il comprend une part d'absence en lui-même, mais en outre même l'idée de ce visible n'est pas identique sur un autre plan ; l'invisible lui-même varie en différentes figures-fonds, différentes organisations qui ne peuvent se ramener à une unique loi, qui sont impossibles et qui pourtant sont les mêmes au sens structural, sont équivalentes uniquement comme structures, et non pas comme loi intelligible non-sensible. S'il y a identité chez Merleau-Ponty, c'est celle d'une « transcendance, c'est l'identité dans la différence »⁴. Ainsi, les structures, qui mêlent visible et invisible, ne sont pas à comprendre comme positivité réelle ou idéale de la chose,

1 V.I., p.265

2 V.I., p.264 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.309

4 V.I., p.274

mais plutôt comme dimension ou foyer virtuel, et ne peuvent donc être réduites à de l'actuel ou de la présence objective toute positive. Par conséquent, le visible comporte bien une part d'invisible qui introduit du bougé et réunit même les impossibles en son sein, et le paradigme leibnizien de l'idée pose trop et demeure dans l'objectivisme quand il ne fait pas droit à cet invisible du visible.

D'autre part, la conception leibnizienne de la loi de transposition comme idée ou essence ne pose pas assez car elle fait justement de cette loi un intelligible ou un « possible logique » dans un « ordre des essences séparées »¹, tout à fait extérieur au visible ou au sensible. Le problème ici selon Merleau-Ponty est qu'il manque une *Weltlichkeit*² à l'invisible, il a été tant idéalisé, essentialisé et séparé du visible qu'il n'est plus qu'un nuage dans le ciel des idées, il ne prend plus part au monde sensible ou visible et il lui manque une certaine facticité. Cet invisible idéal ou essentiel ne compte pas au visible, il lui est absent et étranger, il repose en une autre sphère, intelligible. Ainsi, le problème du point de vue causal, qui faisait reposer la chose même ailleurs que dans le visible, n'est pas réglé par le point de vue intelligible, qui suppose lui aussi un ailleurs. Pour pallier à ce défaut, Merleau-Ponty veut décrire « un certain rapport du visible et de l'invisible, où l'invisible n'est pas seulement non-visible, mais où son absence compte au monde »³. Merleau-Ponty ne cherche donc pas à opposer « qualité à quantité, ni perception à idée – [il] cherche dans le monde perçu des noyaux de sens qui sont invisibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la négation absolue (ou de la positivité absolue du "monde intelligible"), mais au sens de *l'autre dimensionnalité* »⁴. L'invisible prend donc part au visible, « c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité »⁵ quand le visible est vu en profondeur, dans son épaisseur. En outre, « il n'y a plus de problème du concept, de la généralité, de l'idée quand on a compris que le sensible lui-même est *invisible*, que le *jaune* est capable de s'ériger en niveau ou horizon »⁶. Si l'on veut continuer à parler en termes de sens, de signification, ou d'idéalité, il faut alors « reconnaître une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa

1 V.I., p.278

2 V.I., cf p.301 : « tout le bric à brac de ces prétendues "réalités" psychiques *positives*, (et lacunaires, "*insulaires*", sans *Weltlichkeit* propre) est en réalité découpage abstrait dans l'étoffe ontologique » et surtout p.291 : « Tout cela doit conduire à une communication esprit-corps, esprit-esprit, à une *Weltlichkeit* qui ne soit pas la *Weltlichkeit* de la Nature simplement transposée comme chez Leibniz, où les petites perceptions et Dieu comme géométral viennent rétablir, du côté de l'esprit, une continuité symétrique de celle de la Nature. Cette continuité, n'existant même plus dans la Nature, a fortiori n'existe pas du côté de l'esprit. Et pourtant il y a une *Weltlichkeit* de l'esprit, il n'est pas insulaire ».

3 V.I., p.277

4 V.I., p.285 (souligné par Merleau-Ponty)

5 V.I., p.295

6 V.I., p.286 (souligné par Merleau-Ponty)

profondeur, ses dimensions »¹ de l'intérieur, sans être séparée de celle-ci, prenant part au même être. De cette manière, Merleau-Ponty emploie parfois le terme de « significations existantes »² pour souligner que l'invisible (comme loi de transposition des perspectives), que l'on considère souvent comme sens du sensible ou phénoménal, n'est pas idéal (au sens classique) et hors du visible, mais est une structure immanente, perçue, qui a une certaine *Weltlichkeit* et appartient au visible. Il y a bien une transcendance, qui motive à parler d'invisible ou d'idéalité, mais cette transcendance n'est pas supra-sensible, elle est le visible lui-même. En effet, l'invisible ne vient pas donner un sens virtuel ou intersubjectif au visible depuis le dehors ou depuis une sphère intelligible, car « c'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé. C'est à partir de cette pelouse devant moi que je crois entrevoir l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est par la musique que j'entre dans son émotion musicale, c'est la chose même qui m'ouvre l'accès au monde privé d'autrui »³. Ainsi, l'invisible comme structure n'est pas seulement du sens, donc pas un intelligible, mais il est aussi par lui-même sensible, fait de l'étoffe même du visible : « l'étoffe commune dont sont faites toutes les structures, c'est le *visible*, qui, lui-même, n'est nullement objectif, de l'en soi, mais du transcendant »⁴. Par conséquent, en dépassant ainsi le préjugé du point de vue intellectualiste qui n'accorde pas de facticité à l'invisible et qui repose sur la séparation du visible et de l'invisible ou du sensible et de l'intelligible, Merleau-Ponty parvient à montrer que l'invisible lui-même est ancré dans le visible, n'en est pas que l'abstraction mais en est au contraire indissociablement l'envers, la membrure, l'épaisseur ou la profondeur.

Par ces développements, nous avons pu voir que si Merleau-Ponty parle parfois du visible et de l'invisible de manière séparée, c'est toujours pour montrer didactiquement qu'ils devraient en fait être liés, incitant alors à passer d'une attitude isolante à une vue verticale. Ainsi, en montrant que le visible ne peut pas être tout actuel, qu'il doit comporter une part d'invisible ou de virtualité en lui, et que l'invisible n'est pas hors du visible mais est fait de son étoffe même, Merleau-Ponty démontre qu'il n'y a plus de raison de séparer et isoler le visible et l'invisible, qu'il vaut mieux les articuler au plus près l'un de l'autre et même les entremêler. C'est à cette fin que Merleau-Ponty va privilégier une grammaire et un vocabulaire structural, pour marquer une opposition au point de vue causal, mais aussi au point de vue intelligible, et de manière plus générale pour marquer une opposition au paradigme de l'en soi, ce qui lui

1 V.I., p.197

2 V.I., p.242

3 V.I., p.27

4 V.I., p.250, souligné par Merleau-Ponty, comme pour montrer l'opposition avec la *Phénoménologie de la perception* quand il disait que l'étoffe commune des choses était le corps ; on peut ainsi observer un décentrement ontologique (du corps au visible en général) qui accompagne l'abandon des préjugés idéalistes.

permet de dépasser radicalement et définitivement l'objectivisme. Le visible et l'invisible s'articulent donc au plus près l'un de l'autre au point de se mêler et de se comprendre indissociablement comme structure à la fois sensible, existante ou immanente et transcendante. L'invisible n'est pas hors du visible, il est entre les visibles, il est le visible lui-même vu dans son épaisseur, sa voluminosité, sa transcendance, sa richesse ; « concrétion du *il y a* »¹ sur lequel ouvre la profondeur. Cet alliage originaire délivre une nouvelle ontologie et n'est autre que l'être de la chair visible ; c'est la chair ou la texture de l'être sensible. Par conséquent, Merleau-Ponty refuse le dualisme et toute distinction absolue au sein du monde sensible, que ce soit entre les phénomènes (subjectifs ou internes) et causes (comme processus objectifs, en soi), ou entre les apparences sensibles (contingentes, variables) et les essences ou lois intelligibles (nécessaires, éternelles, immuables) et retrouve alors le monde vertical en réunissant le visible et l'invisible dans le sensible, compris comme structure². Ainsi, grâce au prisme du débat sur le principe de relativité, nous avons pu donner à de nombreuses formules du *Visible et l'invisible* un faisceau commun de sens selon lequel – en pensant l'union du visible et de l'invisible ; en comprenant le sensible, l'intelligible et la chose comme structure – Merleau-Ponty affirme dépasser les catégories traditionnelles (des distinctions entre intérieur et extérieur, sensible et intelligible, visible et invisible, perception et idée, ...) et donne à voir le monde vertical. Après avoir obtenu de cette manière une vue verticale du monde sensible qui dépasse l'objectivisme, nous allons maintenant devoir réaliser l'opération symétrique qui consiste à montrer que « de même, il y a une vue verticale de l'esprit »³, qui dépasse quant à elle le subjectivisme.

3- La vue verticale de l'esprit ou le lieu du voyant

Ainsi, à l'aide de la confrontation avec Leibniz, nous venons de réussir à « décrire [le monde esthétique] comme espace de transcendance, espace d'impossibilités, d'éclatement, de déhiscence, et non pas comme espace objectif-immanent » ; mais « par suite [il nous reste encore] à décrire [la pensée, le sujet] comme situation spatiale aussi bien, avec sa "localité" »⁴ afin de sortir de l'idéalisme, admettre ou comprendre l'incarnation et faire appartenir le sujet

1 V.I., p.253

2 Pour voir comment Merleau-Ponty oppose lui-même l'obtention d'une vue verticale du monde aux points de vue causal et intellectualiste sur la phénoménalité, se référer à l'intégralité des pages 280 et 281 du V.I. à partir de : « Si l'on rétablit cette vue verticale-perceptive du monde et de l'être [...] ».

3 V.I., p.284

4 V.I., p.266

au monde. Cette fois-ci, c'est d'abord avec, puis contre Sartre, que Merleau-Ponty va élaborer sa conception de la chair voyante et dépasser le subjectivisme. Merleau-Ponty a en effet pris conscience que la philosophie réflexive n'est pas en mesure de répondre à ses nouvelles exigences ontologiques, elle est incapable de reprendre « contact avec l'être en nous et hors de nous, avant toute réflexion », car « elle se développe sous la domination de concepts tels que "sujet", "conscience", "conscience de soi", "esprit", qui enveloppent tous, même quand c'est sous une forme raffinée, l'idée d'une *res cogitans*, d'un être positif de la pensée, d'où résulte l'immanence à l'irréfléchi des résultats de la réflexion »¹. La philosophie réflexive ne permet de penser l'irréfléchi que comme la pensée d'un être en soi qui nous précède et dont on n'a que les résultats, ou bien comme un pouvoir universel qui se conjugue mal avec notre ego empirique, et dans les deux cas la redécouverte de cet irréfléchi ne change rien aux résultats ou au statut de la conscience car il n'est *in fine* qu'une « réflexion avant la réflexion »². Cette critique de la philosophie réflexive en général est également une auto-critique que Merleau-Ponty adresse à ses écrits de la *Phénoménologie de la perception* qui demeurent tributaires de préjugés subjectivistes et supposent l'existence positive d'un ego qui a pour charge, que ce soit pré-réflexivement ou non, de constituer les choses et le monde de notre expérience à travers des actes comme des synthèses par exemple, au lieu de leur reconnaître un être brut ou sauvage. Ainsi, dès que l'on admet positivement un pôle sujet et des actes subjectifs qui doivent constituer notre expérience, alors soit l'irréfléchi est une réflexion sous la réflexion, par un autre sujet, un sujet au carré dont le statut reste à définir mais qui ne modifiera pas le cadre de la dichotomie sujet-objet, soit on renonce à effectuer tout type d'acte (qui inclut un coefficient de subjectivité et nous éloigne des choses mêmes) et on cherche alors la coïncidence ou la fusion avec les choses mêmes, dans la nuit, en deçà de toute conscience ou de toute vision (ce qui sera partiellement le paradigme bergsonien selon Merleau-Ponty). De cette manière, la présupposition d'actes subjectifs condamne soit à accepter comme fait premier qu'il y ait une constitution subjective (qu'elle soit en dessous de nous ou non) soit à tenter de remonter en deçà de celle-ci, quand les choses sont encore un pur en soi. De ce fait, le subjectivisme, solidaire de l'objectivisme, mène à choisir son camp entre deux positivités, celle de l'en soi ou celle du pour soi, et par conséquent « on ne sort pas du dilemme rationalisme-irrationalisme tant qu'on pense [en termes de] "conscience" et "actes" »³. Sortir de l'objectivisme ne suffit pas, le subjectivisme peut encore maintenir à lui seul le dualisme et ressusciter l'objectivisme comme alternative ou adversaire, c'est donc maintenant (sans

1 V.I., p.102 pour la première citation et p.102-103 pour la seconde.

2 V.I., p.102

3 V.I., p.287

oublier les acquis précédents contre l'objectivisme) au subjectivisme que Merleau-Ponty doit faire face pour pouvoir venir à bout du dualisme ou plutôt remonter en deçà de lui. Comment réussir à penser un rapport à l'irréfléchi qui permet aussi de rendre compte de la réflexion sans pour autant poser à sa base d'acte subjectif constituant ou de conscience comme être positif ? C'est parce qu'il s'est trouvé confronté à cette impasse que Merleau-Ponty a pu se tourner à un moment vers Sartre, en espérant trouver chez lui une solution à ce problème. Ainsi, Merleau-Ponty s'est « donc demandé si une philosophie du négatif ne nous restituerait pas l'être brut de l'irréfléchi sans compromettre notre pouvoir de réflexion : une subjectivité qui n'est rien est à la fois en présence immédiate de l'être ou au contact du monde, et aussi près de soi qu'on voudra, puisque aucune opacité en elle ne saurait la séparer d'elle-même »¹. La conception sartrienne de la subjectivité comme néant et comme pure ouverture a eu de quoi séduire Merleau-Ponty dans un premier temps, et c'est non sans admiration qu'il déclare : « ce qui est beau c'est l'idée de prendre à la lettre l'*Erwirken* de la pensée : c'est vraiment du *vide*, de l'*invisible* »². En effet, cette compréhension de la subjectivité possède l'énorme avantage de ne pas réifier la conscience, de ne pas en faire quelque chose de positif, et d'ainsi se débarrasser de tout ce qui aurait justement pu appartenir à une conscience positive ou à une *res cogitans* (redoublant ainsi la positivité du fait en une positivité de l'essence, dans une sphère idéale). De cette manière, c'est en faisant de la conscience une véritable ouverture, et donc un néant ou du non-être, que « tout le bric à brac positiviste des "concepts", des "jugements", des "relations" est éliminé [...]. Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures du vide »³ qui s'ouvrent sur l'Être même, tel qu'il est, par-delà la dichotomie du fait et de l'essence. Sartre assure donc un lien du pour soi à l'en soi en faisant de la subjectivité (ou la conscience) un pur néant, une intentionnalité qui n'est rien et qui se fixe depuis nulle part à la matière ou à l'en soi pour nous le livrer en lui-même. Dans ce paradigme négativiste, l'irréfléchi (compris comme Être pur) devient visible, et est même éminemment visible (car il n'y a rien d'autre qui "est" et dont on peut dire que c'est "là"), mais à condition que la subjectivité devienne purement invisible, soit complètement invisibilisée et néantisée, soit un pur rien qui ne se mélange absolument pas au visible. Un visible absolu ne se voit que si celui qui voit n'est rien. Sartre parvient donc à se défaire du préjugé de la représentation internaliste, le "bric à brac positiviste" est éliminé et n'impose plus d'acte subjectif constituant ou de distance insurmontable entre la conscience et les choses pour les donner phénoménalement. Néanmoins, ce que Sartre a gagné sur le terrain du subjectivisme, il l'a

1 V.I., p.103

2 V.I., p.284 (souligné par Merleau-Ponty).

3 V.I., p.284

perdu sur le terrain de l'objectivisme car l'Être est compris positivement par Sartre, selon le principe d'identité, c'est un En soi absolu qui est exhaustivement tout ce qu'il est, et le néant est son envers, une absolue négativité qui demeure elle aussi toujours identique, elle n'est que ce qu'elle est car son être n'est jamais altéré par quoi que ce soit. De cette manière, Merleau-Ponty écrira que « Sartre parle d'un monde qui est, non pas vertical, mais en soi, c'est-à-dire plat, et pour un néant qui est abîme absolu »¹. En fait, Sartre a eu une intuition puissante mais il l'a absolutisée, il a complètement expulsé du monde la conscience comme ouverture ou comme néant car « le négativisme, s'il est rigoureux, absolu, est une sorte de positivisme »². En effet, dès le départ, « en pensant à partir du négatif pur, on décide déjà de penser selon l'identité, on est déjà dans l'identité, puisque ce négatif que rien ne peut limiter dans son ordre, devant aller au bout de lui-même, sera aussi et foncièrement négation de lui-même, et donc se prononcera sous la forme d'un avènement de l'être pur »³. Ainsi, après avoir cru entrevoir chez Sartre une solution au problème du retour à l'irréfléchi, Merleau-Ponty se rend compte que si « nous sommes par-delà le monisme et le dualisme [dans l'analytique de l'Être et du néant, c'est] parce que le dualisme a été poussé si loin que les opposés n'étant plus en compétition sont en repos l'un contre l'autre, coextensifs l'un à l'autre »⁴. Or, adosser un Être en soi à un abîme qui n'est absolument rien permet certes de penser leur identité, mais ne permet cependant pas de penser leur union : « une philosophie de la négativité [...] pense ces invisibles dans leur pureté » ; elle absolutise la dichotomie sujet-objet au lieu de la contester, en plus d'ignorer « l'épaisseur, la profondeur, la pluralité des plans, les arrières-mondes »⁵ et notre inhérence au monde. Merleau-Ponty veut rendre compte de notre expérience dans sa totalité, avec la part d'irréfléchi qu'elle comporte, il ne veut pas passer sous silence les unions ou modes d'être qui remettent en cause les catégories traditionnelles, il ne peut donc pas accepter la philosophie de Sartre parce qu'elle est « une pensée en survol, qui opère sur l'essence ou sur la pure négation de l'essence, sur des termes dont la signification a été fixée et qu'elle tient en sa possession »⁶, posés par elle et dont la vérité de principe s'oppose à l'expérience. En effet, lorsque j'interroge mon expérience « je n'ai jamais l'être comme il est, je ne l'ai qu'intériorisé, réduit à son sens de spectacle. Et, pour comble, je n'ai pas davantage le néant, qui est entièrement voué à l'être » ; ce que j'ai ce ne sont pas ces termes dans leur pureté (qui ne sont purs que pour une pensée de survol) mais toujours déjà « un néant rempli

1 V.I., p.285

2 V.I., p.91

3 V.I., p.95

4 V.I., p.79-80

5 V.I., p.116 pour la première citation et p.95 pour la seconde.

6 V.I., p.97

par l'être, un être vidé par le néant, et, si cela n'est pas destruction de chacun des termes par l'autre, de moi par le monde et du monde par moi, il faut que l'anéantissement de l'être et l'enlèvement du néant en lui ne soient pas des relations extérieures et ne soient pas deux opérations distinctes »¹. Merleau-Ponty va donc reprendre la conception de Sartre de la subjectivité comme ouverture, mais il ne va pas absolutiser cette ouverture comme Sartre et l'expulser du monde, il veut au contraire « planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est l'*envers* »². Là où Sartre a raison, c'est qu'il n'y a effectivement rien de spirituel dans l'espace objectif cartésien, il ne comporte aucun intérieur, n'est qu'une pure extériorité de juxtaposition, et donc l'esprit comme ouverture ne peut y trouver sa place, il est néant absolu selon cet espace. Cependant, ce n'est pas là ce qui est en question quand Merleau-Ponty veut réintroduire le vide dans l'Être visible, car il précise que la « *Weltlichkeit* des esprits est assurée par les racines qu'ils poussent, non certes dans l'espace cartésien, mais dans le monde esthétique »³, celui-là même que l'on a retrouvé comme gonflé de possible, comportant de l'épaisseur, des lacunes, des structures, des transcendances à la fois visibles selon la face qu'elles me présentent mais aussi invisibles par leur autre côté ou leur foyer virtuel. De ce fait, de l'invisible ou du possible est inclus dans l'Être pur ou objectif sartrien ; le partage entre visible et invisible est donc redistribué. Toutefois, cette redistribution ne vaut pas uniquement pour le monde esthétique mais également au niveau de l'esprit, qui n'est plus seulement un pur invisible mais comporte aussi un côté visible, il faut donc revoir la conception sartrienne de l'esprit ou du pur invisible pour suivre les conséquences de la nouvelle articulation du visible et de l'invisible et ainsi tenter de réintégrer l'esprit au monde. De cette manière, il devient clair que pour fournir une ontologie de l'Être brut et retourner à l'irréfléchi il ne suffit pas de combattre sur deux fronts différents l'objectivisme et le subjectivisme, mais il faut retrouver conjointement et en même temps des vues verticales ou charnelles du monde visible et de l'esprit voyant, qui dépassent ensemble la dichotomie du sujet et de l'objet en formant un tout préobjectif inséparable. Sans ce double travail, la pensée objective ou pensée de survol résistera ou finira par revenir par l'un des deux versants et contaminera toute la recherche. C'est dans cette optique que Merleau-Ponty affirme que « le pas décisif est de reconnaître [à la fois] qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, [et] que les "objets" de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif *devant* nous », ce qui signifie que « la "conscience" même [est] à comprendre non pas comme une série de *je pense que* individuels (sensibles ou non sensibles), mais comme ouverture sur des configurations ou

1 V.I., p.105 pour toutes ces citations.

2 V.I., p.284 (souligné par Merleau-Ponty)

3 V.I., p.265-266

constellations *générales* »¹. L'esprit prend part au même monde que les structures sensibles, il les voit en profondeur, par inhérence au monde, et cette vision n'est plus un rapport entre un sujet et un objet mais entre deux êtres transcendants² (ce qui permet aussi de retrouver une vraie relation à autrui). Le statut de ces configurations ou structures transcendantes ayant déjà été éclairé, nous allons maintenant tenter de préciser celui d'une ouverture plantée dans le visible ou d'un néant qui n'est pas rien.

Tandis que pour Sartre, le néant n'est aucunement qualifié ou qualifiable, il ne compte pas au monde, il trouve l'être ; Merleau-Ponty propose de concevoir le néant ou le non-être comme un « creux », un « creux dans le visible, un pli dans la passivité » plutôt que comme un « trou »³. Le creux n'est pas étranger à l'être ou au lieu de mon corps, il dispose d'une certaine spatialité ou localité propre, et, s'il n'est pas objectif ou rigoureusement observable comme une chose, il n'en demeure pas moins un « non-être qualifié »⁴. Ainsi, la « pensée comporte une quasi localité à décrire (localité non d'inhérence à un point spatio-temporel, – mais localité par *attache élastique* : on ne peut pas dire qu'un esprit est ici, mais on peut dire qu'il n'est *pas là* »⁵. Je suis certes une lacune ou un creux qui ne rayonne pas pour lui-même, mais qui est toutefois capable d'accueillir ou de capter les rayons de monde (c'est ce qui fait de moi, de mon esprit, une ouverture) ; or, n'étant pas nulle part, je les capte depuis un certain champ sensoriel (ou une certaine dimension) et depuis un certain angle qui me renseignent sur moi-même en même temps qu'ils me renseignent sur les choses – de la même manière que « ma localité pour moi est le point que me montrent toutes les lignes de fuite de mon paysage, et qui est lui-même *invisible* »⁶ sans être absolument rien, détaché ou indéterminé –. Par conséquent, « en tant que j'ai devant moi *ceci*, je ne suis pas un rien absolu, je suis un rien déterminé : ni ce verre, ni cette table, ni cette chambre ; mon vide n'est pas quelconque »⁷, il est en prise avec un certain visible qui est lui aussi quelque part, en un certain lieu du monde. Mon ouverture n'est donc pas une pure liberté ou un néant agile qui n'est strictement rien, elle est une lacune insérée quelque part dans l'être, ici plutôt qu'ailleurs. Si ma "conscience" est néant ou non-être, il ne faut pas absolutiser ce dernier mais reconnaître qu'elle est « un certain

1 V.I., p.287 pour la première citation et p.288-289 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty pour les deux).

2 Merleau-Ponty écrit à ce sujet que « si l'être doit se dévoiler, ce sera devant une transcendance, et non devant une intentionnalité », V.I., p.260, la "conscience" ou ce qui était le sujet doit donc dorénavant être pensé comme transcendance.

3 Voir V.I., p.246 pour cette opposition entre le creux et le trou que Merleau-Ponty attribue à Sartre et p.284 pour la citation la plus longue de la phrase.

4 V.I., p.232

5 V.I., p.271, nous soulignons « attache élastique » afin d'accentuer l'originalité de la spatialité de l'esprit, et Merleau-Ponty souligne « pas là ».

6 V.I., p.271 (souligné par Merleau-Ponty)

7 V.I., p.78 (souligné par Merleau-Ponty)

néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle »¹ qui la spécifie et permet de différencier les ouvertures, loin qu'elles soient toutes une même liberté universelle et inqualifiable. Chez Sartre l'invisible est détaché du visible, il l'investit mais n'est pas solidaire directement de ce qu'il investit particulièrement, c'est tout l'invisible qui est solidaire de tout le visible, mais il n'y a pas de solidarité intérieur-extérieur d'une même chose, d'autrui ou de moi et de mon propre corps par exemple. Cependant, l'entreprise de néantisation ne fonctionne pas jusqu'au bout, je ne suis jamais un pur rien, en tout cas je n'ai jamais affaire à du rien, je suis toujours déjà localisé et « attaché » ou « lié »² à du visible, à un certain visible qui est plus proche de moi que les autres et que je peux appeler mien, comme "mon" corps par exemple (sans doute l'exemple le plus éminent, je me sens dans mon corps – ou plutôt être mon corps – comme prolongement ou autre côté de mon esprit). Ces remarques pointent toutes vers le fait que mon esprit n'est jamais seulement voyant, mais qu'il est toujours un « voyant-visible », que « celui-ci est *du* visible (en est), est sur le prolongement des signes du corps visible, en pointillé (visible pour un autre) » et qu'il faut donc rigoureusement « définir l'esprit comme l'*autre côté* du corps »³. En outre, le corps et l'esprit sont en chiasme l'un avec l'autre, ils s'entrelacent : « cet autre côté [l'esprit] 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 »⁴. Ainsi, il y a entre le corps et l'esprit un « rapport côté-autre côté »⁵, qui deviendra caractéristique de la chair. Il paraît donc pertinent de nous attarder sur la description de ce rapport, puisqu'il est au fondement de l'ontologie verticale, et se verra appliqué à autrui, aux choses et au monde. L'autre côté n'est pas simplement un autre visible, il n'est pas seulement une face visible que je ne vois pas actuellement, il est la marque d'une épaisseur, d'une opacité ou d'une profondeur, et ainsi d'une transcendance qui permet à un intérieur ou à un esprit de se manifester ou plutôt de s'incarner au sein du visible tout en restant enveloppé ou caché. L'autre côté doit justement être l'occasion et le moyen de cacher ou d'envelopper un invisible de droit ou un intérieur, un non-être qui n'est pas rien car il est lié au visible qui à la fois le cache, le fait être comme intérieur, et le présente ou le fait compter au monde. En effet, si j'ai quelqu'un en face de moi, que je vois de face, son esprit n'est pas là dans cette face et réside de l'autre côté. Pourtant, si cette personne se retourne et que je vois maintenant son dos, son

1 V.I., p.251

2 V.I., p.271 pour les deux termes.

3 V.I., p.310 (et aussi p.319) pour la première citation, p.309 pour la deuxième citation et p.307 pour la dernière (souligné par Merleau-Ponty).

4 V.I., p.307 (souligné par Merleau-Ponty)

5 V.I., p.313, voir également à la p.219 où Merleau-Ponty se réfère à Husserl : « Husserl : les corps humains ont un "autre côté", – un côté "spirituel" ».

esprit est à nouveau de l'autre côté, alors que ce côté est la face que je viens juste de voir et dans laquelle je ne trouvais pas d'esprit. C'est que « *par principe* le côté "spirituel" d'un corps vivant ne peut m'être *selbstgegeben* que comme absence », et « c'est toujours *un peu plus loin* que l'endroit où je regarde, où l'autre regarde, que se trouve le voyant que je suis »¹. Qu'il y ait toujours un "autre côté" à voir, grâce à la vision en profondeur, permet toujours à l'intérieur ou à l'esprit d'échapper à la mise à plat ou à l'explicitation. Ce n'est pas tant l'autre côté pour lui-même en ce qu'il est positivement qui compte, mais le fait qu'il y ait un pivot possible pour changer de côté ou de visibilité, ce qui montre que le négatif ne réside pas dans un visible particulier mais que « le seul "lieu" où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement »². De cette manière, même si la science prétend faire le tour des corps et combler les lacunes de mon expérience, elle n'aura que de l'extériorité et qu'une enveloppe ou une momification des êtres, elle n'exhibera jamais leur intérieur qui ne se donne que comme "autre côté" dans une perspective vécue avec de la profondeur. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty soutient que « l'autre côté [est] à comprendre, non pas, comme dans la pensée objective, au sens d'autre projection du même géométral, mais au sens d'*Ueberstieg* du corps vers une profondeur, une dimensionnalité qui n'est pas celle de l'étendue, et de transcendance du négatif vers le sensible »³. Il faut faire droit à cet autre côté en tant que pli, pivot ou charnière ; et cette dimensionnalité, cette voluminosité ou cette épaisseur qui est reconnue dans la vraie vision en profondeur rend impossible l'entreprise d'explicitation totale que vise la pensée objective. Une telle entreprise n'aurait qu'un résultat superficiel, et il faut noter au passage comme cet adjectif est bien trouvé, ou plutôt comme il est expressif d'une vérité ontologique. En effet, quand on dit de quelqu'un qu'il est superficiel, cela signifie que cette personne n'a pas d'intérieur ; autrement dit, quand je vois une face de cette personne elle y est toute entière présente, il n'y a rien de l'autre côté, il n'y a pas le pivot d'une profondeur ou d'un relief qui permettrait un retournement et qui annonce un "autre côté" par où autrui échappe à ma saisie. Bien évidemment, si soudain cette personne se retourne je verrais alors une autre face visible, mais il n'y a jamais d'invisible ou d'intériorité, il y a seulement du visible et donc une telle personne n'a pas "d'autre côté" au sens où nous venons de le définir, qui implique une dimensionnalité, de la transcendance, du négatif qui se signale à moi par une absence. L'invisible en question n'est pas un autre visible, qui serait donné sous une perspective différente, mais il est

1 V.I., p.220 pour la première citation et p.309 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

2 V.I., p.311. Ainsi, pour être rigoureux et complètement fidèle à notre expérience, il ne faudrait même pas parler de "deux côtés" (dont l'autre côté ne demanderait qu'à devenir actuel) mais plutôt d'un côté avec transcendance et pivot ou avec relief et profondeur.

3 V.I., p.307

l'expression au sein même du monde visible d'une verticalité ou d'une épaisseur ontologique. Ainsi, au contraire, si l'individu que je regarde n'est pas superficiel et fait véritablement figure d'autrui, alors il « est dans son corps *donné originairement comme absent*, – comme écart, comme transcendance (Ideen II) »¹. Qu'autrui se présente toujours comme un côté que je vois avec un autre côté que je ne vois pas, qui échappe, est ce qui me permet de ne pas le réduire à « la brûlure qu'il laisse au point de mon corps qu'il regarde »² et de le reconnaître pleinement comme un alter ego, comme quelqu'un qui pense dans ce visible. Pour Sartre, « il n'y a d'*intérieur* que moi, et tout *autre* est extériorité »³, ce qui l'empêche d'avoir un réel contact avec autrui. Il ne peut qu'objectiver autrui en le réduisant à son visible, ou sentir la toute puissance d'autrui qui objective le corps de Sartre dans lequel il ne se sent pas, mais il ne voit ou reconnaît pas au seuil du visible d'autrui une frontière qui pourrait faire office "d'autre côté" et libérer l'espace d'une négativité ou d'une absence (à la manière d'un creux) pour un intérieur. A l'inverse, Merleau-Ponty multiplie les frontières intérieur-extérieur ou les chiasmes et l'accorde aussi à autrui, qui devient pour lui un visible que je n'épuise pas, doté d'un intérieur invisible ou d'un autre côté. C'est alors que l'on a affaire à une véritable expérience d'autrui, dont on reconnaît qu'il a ou est un esprit au même titre que moi, et que cet esprit n'est pas un néant aucunement qualifié, indifférenciable du mien, mais c'est son esprit à lui, indissociablement lié à son corps (ou son visible) à lui. La vision (en profondeur) comme acte à deux faces, qui saisit elle-même des êtres à deux faces ou à deux côtés, est ce qui me permet de saisir autrui dans son être total, dans sa transcendance sans pour autant l'épuiser ; et réciproquement, « le regard d'autrui, – et c'est en quoi il m'apporte du nouveau, – m'enveloppe tout entier, être et néant », « autrui me perçoit âme et corps », il « m'enveloppe, moi et ma puissance d'ontogenèse, de toutes part » et m'apprend ainsi que « ce que je suis au total déborde ce que je suis pour moi-même »⁴. Mon corps est voyant de la même manière que celui d'autrui, il est lui aussi l'envers ou l'autre côté d'un corps visible, il est lié si profondément à ce dernier que Merleau-Ponty déclare : « dire que le corps est voyant, curieusement, ce n'est pas dire autre chose que : il est visible »⁵. Le visible et le voyant, pour qu'ils soient radicalement ou indissociablement l'envers l'un de l'autre, doivent « l'un et l'autre [être] abstraits d'une seule étoffe »⁶, à savoir la chair. Cela révèle une nouvelle différence fine

1 V.I., p.232 (souligné par Merleau-Ponty).

2 V.I., p.101

3 V.I., p.265 (souligné par Merleau-Ponty)

4 V.I., p.100 pour la première citation, 101 pour la deuxième, p.88 pour la troisième et p.86-87 pour la quatrième.

5 V.I., p.321

6 V.I., p.310

et importante entre Merleau-Ponty et Sartre malgré une apparence de similarité, car Sartre fait aussi du voyant l'envers du visible, cependant il ne les extrait pas tous les deux d'un même Être, il fait du voyant un invisible hors du monde, une « marge de non-être, mais cette marge exclue du tout l'empêche d'être tout ; la vraie totalité devrait la contenir aussi, – ce qui est bien impossible puisqu'elle est une marge de non-être »¹. C'est là que se révèle l'intérêt crucial de la chair ou de la subjectivité conçue comme un creux, comme une ouverture située plutôt qu'un trou, qui permet à Merleau-Ponty de penser la totalité, le visible et l'invisible au sein du monde ou au sein de l'Être brut. Ainsi s'éclaire la signification ontologique de la chair, qui est le mode d'être dans ou par lequel « le positif et le négatif sont les deux "côtés" d'un Être [...], de manière que le corps objet d'autrui puisse avoir un "côté" psychique »², et que réciproquement ma pensée ou mon esprit (en tant qu'ouverture intentionnelle, être à) dispose d'un "côté" visible qui lui fait prendre part au monde comme intermonde, qui se situe entre ma vue et celle d'autrui. La relation entre moi et autrui est alors une relation entre deux chairs, entre deux êtres verticaux, deux êtres debout qui se font face dans le même monde, ils rayonnent et se montrent une de leur face qui maintient caché ou enveloppé leur intérieur comme "autre côté", transcendance toujours au delà de ce qui est positivement ou actuellement perçu (*i.e.* dans le côté visible). Cette relation se voit également étendue à ma relation aux choses, qui ne sont pas des objets positifs étalés devant moi, mais « des *presque compagnons* »³, des êtres épais ou volumineux et verticaux comportant eux aussi une part de transcendance, un "autre côté". Prenons un exemple. La bouteille d'eau que je vois sur la table me présente l'une de ses faces, j'ai une certaine prise de mon regard sur la bouteille qui s'étend sur ses côtés jusqu'à arriver à « cette ligne, cette surface frontière »⁴ qui est le pivot ou le point de retournement où la bouteille "pour moi" s'achève et me présente le reste de la bouteille comme "pour autrui" ou plutôt comme "autre côté". Cette expérience (qui n'est autre que l'expérience du relief ou de la profondeur) confirme que j'entretiens « un rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui » ; elles disposent elles aussi du rapport côté-autre côté qui assure leur transcendance au sein du monde en tant qu'être volumineux, profond ou épais. Il apparaît ainsi qu'entre deux êtres verticaux (que ce soit autrui ou une chose-structure) la relation ne peut qu'être latérale, en profondeur, un côté est montré tout en cachant l'autre, ce qui suppose un pivot dans lequel peut résider la transcendance. Ce rapport n'est plus une affaire de « "synthèses" [, et il faut plutôt reconnaître qu'] il y a un contact avec l'être à travers

1 V.I., p.103

2 V.I., p.274

3 V.I., p.232 (souligné par Merleau-Ponty).

4 V.I., p.311

ses modulations, ou ses reliefs »¹ à partir de ma propre chair qui comprend elle aussi une épaisseur et un chiasme entre ses deux côtés (voyant-visible). De ce fait, parce que je suis moi aussi un être charnel ou debout, mon corps visible n'est pas la prison de mon esprit, il est ma « surface de contact » avec autrui ou avec les choses et mon appartenance à un même monde vertical, il est ce qui permet ma communication ou plutôt un « rapport d'embrassement »² avec d'autres êtres épais tout en protégeant la transcendance de mon esprit, qui ne passe jamais totalement dans le côté visible de mon corps et demeure de l'autre côté. Par conséquent, ces développements sur le rapport côté-autre côté nous ont permis de montrer que c'est par l'expérience d'autrui qu'en retour « nous comprenons comment notre être transcendantal et notre être empirique sont l'envers et l'endroit l'un de l'autre, que, par ce biais, nous sommes visibles, nous ne sommes pas cause adéquate de tout ce que nous sommes, que le monde n'est pas seulement le terme de notre ontogenèse privée, mais ce qui nous tient déjà tandis que nous le parcourons d'un regard qui, à sa manière, en fait partie »³. En effet, non seulement l'expérience d'autrui creuse la plénitude du visible et reconnaît un relief ontologique irréductible contre l'objectivisme, mais en outre elle dépasse le subjectivisme car elle montre qu'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'Être »⁴. Le sujet n'est plus une substance mais une ouverture locale sur un monde volumineux (qui tolère un nombre infini d'ouvertures sur son espace car « le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit : il l'approche seulement par le regard, il ouvre sur le monde »⁵), et l'être n'est pas une substance positive non plus ou un amas de propriétés mais le lieu de la réunion ou de la cohésion des impossibles. Ce double dépassement, conjoint, de l'objectivisme et du subjectivisme révisé nos conceptions traditionnelles: je ne suis plus un néant ou un pur sujet, autrui ou les choses ne sont plus des objets, mais nous sommes tous chair. De ce fait, ce qui manque à Sartre c'est une vraie compréhension non-solipsiste d'autrui⁶, et à l'inverse, si l'on admet avec Merleau-Ponty que « le regard d'autrui sur les choses c'est une seconde ouverture », alors on est en mesure de

1 V.I., p.316-317

2 Voir V.I., p.318 pour ces deux références qui proviennent de la fin du paragraphe d'une note de travail très intéressante sur cette question que nous restituons ici : « Ainsi le corps est dressé *debout* devant le monde et le monde debout devant lui, et il y a entre eux un rapport d'embrassement. Et entre ces deux êtres verticaux, il y a, non pas frontière, mais une surface de contact ».

3 V.I., p.87

4 V.I., p.311

5 O.E., p.18

6 Merleau-Ponty précise dans une note que dans les « philosophies du négatif [...] l'autre n'y est pas *un autre*, il est le non-moi en général, le juge qui me condamne ou m'acquitte, et à qui je ne pense pas même à opposer d'autres juges » (V.I., 1ère note p.111).

sortir du vis-à-vis avec un Être pur, positif ou en soi et de s'initier à « l'unité massive de l'Être comme englobant [...], l'Être sauvage, non épuré, "vertical" »¹, qui est un seul et même monde auquel moi et autrui appartenons. Ainsi, dès que je ne suis plus un pur néant absolument détaché du monde et que je retrouve une véritable expérience d'autrui comme alter ego qui prend part au même monde que moi et qui possède lui aussi un intérieur de l'autre côté de son corps visible, alors « j'ouvre dans le mur de mon solipsisme la brèche par où passe le regard d'autrui, ce n'est plus à une dichotomie que j'ai affaire »² mais à un Être omni-englobant, qui est certes total, mais qui n'est pas positif pour autant puisqu'il est capable de comprendre des plis, des creux, du non-être qui ne rompent pas complètement avec lui. Le monde qui m'englobe avec autrui est fort différent du monde que je contemple seul, il est profond, épais, vertical et charnel. Par conséquent, tandis que Sartre pousse à son paroxysme le dualisme³ en reprenant l'être objectif et positif cartésien et en lui adossant la subjectivité en tant que néant qui n'est absolument rien, Merleau-Ponty propose un renouveau ontologique radical, qui remonte en deçà du dualisme et change l'approche de l'Être, qui devient résolument intersubjective. De cette manière, au lieu de contempler l'Être frontalement et dans sa pureté, depuis une position de survol, Merleau-Ponty (en suivant l'expérience d'autrui) invite la philosophie à « s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, [mais] à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde », ce qui lui permet de retrouver « ce lien ombilical qui la relie toujours à l'Être, cet horizon inaliénable dont elle est d'ores et déjà circonvenue, cette initiation préalable » à l'irréfléchi et au monde « *commun* » ou à « l'intermonde »⁴ dans lequel on a toujours déjà commencé. Pour confirmer cette affirmation que la chair n'est pas un dualisme mais une ontologie d'indivision, nous allons maintenant décrire son rapport à l'Être brut ou l'intermonde qui est un espace originaire d'unité, en deçà des clivages et des dichotomies classiques.

4- La vue verticale de l'Être ou le lieu de la chair

Au fil de nos descriptions verticales du sensible et de l'esprit, nous avons mis en lumière de nombreux chiasmes. Néanmoins, malgré le travail de Merleau-Ponty pour

1 V.I., p.85 pour la première citation et p.253 pour la seconde.

2 V.I., p.109

3 Merleau-Ponty tient toutefois à faire honneur à Sartre en déclarant que ce dernier a « lui-même désigné du doigt ce qui s'entremet entre l'être et le Néant », V.I., p.116

4 V.I., p.308 pour la première citation (déjà citée auparavant pour le lieu de la structure sensible), p.142 pour la deuxième et p.317 pour les deux dernières références (souligné par Merleau-Ponty).

retourner à l'irréfléchi tout en conservant la possibilité d'une réflexion, un dernier danger demeure, qui serait d'isoler et réifier les termes que Merleau-Ponty découvre en les considérant de manière positive ou objective, en les posant comme des étants positifs, ce qui changerait l'Être brut en signification. Pour comprendre l'expérience de l'Être sauvage non pas comme une signification mais bien comme une expérience qui nous englobe et à laquelle on prend part, il faut « étudier l'insertion de toute dimensionnalité dans l'Être »¹ et reprendre l'examen des chiasmes dont nous avons parlé afin de constater qu'ils passent sans cesse l'un dans l'autre et qu'ils ne sont jamais fixes mais labiles et généraux. Ainsi, nous pourrions voir comment tout s'intrique en tout, ce qui ne laisse de place à aucune réification – qui donnerait des nouveaux pôles de dualisme – mais seulement à des champs, des êtres doux, des chiasmes ou des chairs ; et à un champ des champs qui les contient tous, par lequel ils communiquent tous en tant qu'il est leur sol commun. Pour comprendre tous ces empiétements, nous devons nous placer, « comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où, par une sorte de *chiasma*, nous devenons les autres et devenons monde »². Nos précédentes remarques sur autrui ont déjà permis de nous placer à la jointure entre lui et nous, et de comprendre qu'il « n'est plus tellement une liberté vue *du dehors* comme destinée et fatalité, un sujet rival d'un sujet, mais [qu']il est pris dans [le] circuit qui le relie au monde, comme nous-mêmes, et par là aussi dans [le] circuit qui le relie à nous »³. Ainsi, « mon expérience se relie à elle-même, et se relie à celle des autres en ouvrant sur un seul monde, en s'inscrivant à un seul Être »⁴, qui est à la fois leur sol commun et le pivot de leur communication. C'est l'Être même qui transparait et qui nourrit aussi bien nos vues individuelles que nos échanges, c'est toujours de lui dont il est question car « toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Être » qu'elles n'épuisent pas, dont Merleau-Ponty dit qu'il est « cet étrange empiétement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible »⁵, qui est à leur jonction et les englobe. De cette manière, autrui est inclus dans le même monde que moi, nos vues, bien que différentes et même parfois impossibles, ne sont pas des états de consciences personnels et internes ou incommunicables, mais des ouvertures sur un même monde. Selon Merleau-Ponty, la décision qui a clivé pendant longtemps le "pour-soi" et le "pour-autrui", les séparant tous les deux d'un supposé "monde en soi", a été « l'idéalisation cartésienne appliquée à l'esprit comme aux

1 V.I., p.285

2 V.I., p.210 (souligné par Merleau-Ponty).

3 V.I., p.317 (souligné par Merleau-Ponty).

4 V.I., p.146

5 V.I., p.146 pour la première citation et p.265 pour la seconde.

choses (Husserl), qui nous a persuadés que nous étions un flux *d'Erlebnisse* individuels, alors que nous sommes un champ d'Être »¹. Autrui et moi-même ne sommes pas des consciences au sens de *res cogitans*, mais des champs capables de se brancher sur la visibilité universelle du monde, de l'accueillir depuis là où nous sommes sans l'internaliser car le creux qui se forme au sein du visible et qui nous permet de voir « fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne »². Le nombre de subjectivité ne pose donc pas de problème car c'est toujours sur le même monde qu'elles ouvrent, sur une visibilité unique ou universelle que l'ouverture se borne à reprendre et restituer. Par conséquent, en approfondissant les conséquences du chiasme entre moi et autrui et en replaçant ce chiasme sur le sol du monde sensible, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de « problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel »³. L'empiètement de mes vues sur celles d'autrui et de celles d'autrui sur les miennes, leur intégration dans le même monde, tout « cela est possible dès qu'on cesse 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 du senti au sentant »⁴. La conception de "retour sur soi du visible" est profonde, car alors autrui et moi-même ne sommes plus des rivaux mais nous fonctionnons de concert, « comme un corps unique »⁵ qui n'est autre que celui du visible ou de l'Être même qui revient à lui-même. C'est le monde visible lui-même qui nous habite à la fois moi et autrui, c'est sur lui qu'ouvrent nos champs, et il y a entrelacs de mon champ et de celui d'autrui car nous sommes des champs locaux au sein d'un grand champ global qui à la fois nous enveloppe et se trouve à l'intersection de nos champs. En effet, comme mon être à (comme champ ou ouverture) communique avec celui d'autrui à travers le monde et qu'ils appartiennent tous les deux à ce même Être, sont incarnés et le voient du dedans, alors il faut reconnaître qu'il y a « des champs en intersection, dans un champ des champs où les "subjectivités" sont intégrées »⁶. Mon chiasme avec autrui est sous-tendu par l'unité du monde qui est le sol sur lequel à la fois nos ouvertures prennent racines et naissent, par déhiscence, et sur lequel elles ouvrent, c'est lui qu'elles donnent à voir. Si l'on reconnaît cet empiètement comme originaire,

1 V.I., p.289

2 V.I., p.185

3 V.I., p.185

4 V.I., p.185

5 V.I., p.265

6 V.I., p.276

comme précédant l'idéalisation cartésienne qui réifie l'esprit, autrement dit si l'on reconnaît « que le chiasme, "l'empiétement" intentionnel sont irréductibles, [alors] cela amène 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. Par conséquent, ma "subjectivité", comme celle d'autrui, est un champ, une ouverture à des expériences, et tous ces champs prennent place au sein du monde comme champ des champs (sans lui il n'y aurait pas de champ "subjectif" ou second, pas d'ouverture, pas de retournement du visible sur lui-même) et comme inauguration de l'Expérience, il est cette vague d'Être qui m'envahit dès ma première perception, cette « *omnitude realitatis* » qui fait qu'il y a d'emblée quelque chose qui vient remplir mes champs et sans quoi ils ne seraient rien et ne pourraient s'ouvrir à quoi que ce soit². Pour résumer, il n'y a désormais plus de sujet mais « des champs et un champ des champs, avec un *style* et une typique »³. Ainsi, à l'instar de la *Phénoménologie de la perception*, le monde naturel est défini comme le champ des champs, toutefois il est maintenant radicalement intersubjectif et vertical, il intègre les subjectivités elles-mêmes qui s'ouvrent à lui grâce à leur inhérence à l'Être et qui ne sont autre chose qu'une torsion du visible sur lui-même, tandis que le monde demeurerait un vis-à-vis du sujet dans la *Phénoménologie de la perception*. De surcroît, Merleau-Ponty précise que « l'échec de la dialectique comme thèse ou "philosophie dialectique" c'est la découverte de cette intersubjectivité non perspective, mais verticale »⁴. L'union de la chair n'est pas une dialectique "méta-physique" qui se ferait hors du monde, pour un sujet pensant esseulé et de survol, qui ne prend part à rien et assiste à ce mouvement du dehors, dont « la pensée cesse d'accompagner ou d'être le mouvement dialectique », mais cette union « se réalise sur place, par empiétement, épaisseur, *spatialité* »⁵, pour celui qui y est, avec d'autres, et qui est lui-même fait de l'étoffe du monde, cette dernière pouvant comporter des plis car elle n'est pas un pur en soi positif. Si l'on souhaite encore parler d'une dialectique, il faut alors parler d'une dialectique vécue ou d'une dialectique qui est une expérience à laquelle on prend part, qui se renouvelle ou se refait sans cesse, qui n'est autre que ma vie même, ma vie au sein du monde peuplé par une multitude de champs en intersection, plutôt qu'une synthèse.

1 V.I., p.287-288 (souligné par Merleau-Ponty).

2 C'est aussi ce caractère du monde comme "*il y a inaugural*" et la qualification de la "subjectivité" comme champ qui justifient que « l'âme pense toujours : [car] c'est en elle une propriété d'état, elle ne peut pas ne pas penser parce qu'un champ a été ouvert où s'inscrit toujours quelque chose ou l'absence de quelque chose », V.I., p.270. Pour le terme d'*omnitude realitatis* voir notamment V.I., p.141 ; et Ph.P., p.385.

3 V.I., p.223 (souligné par Merleau-Ponty).

4 V.I., p.227

5 V.I., p.126 pour la première citation et p.312 pour la seconde, Merleau-Ponty souligne lui-même, ce qui révèle l'importance cruciale de la spatialité pour bien comprendre sa dernière ontologie comme une Intra-ontologie.

Il faut cependant aller plus loin, car « le chiasma n'est pas seulement échange moi autrui (les messages qu'il reçoit, c'est à moi qu'ils parviennent, les messages que je reçois, c'est à lui qu'ils parviennent) c'est aussi échange de moi et du monde, du corps phénoménal et du corps "objectif", du percevant et du perçu: ce qui commence comme chose finit comme conscience de la chose, ce qui commence comme "état de conscience" finit comme chose. Ce double "chiasma" on ne peut en rendre compte par le tranchant du Pour Soi et le tranchant de l'En Soi. Il faut un rapport à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être* »¹. Cette longue citation met en lumière tout ce qui est en jeu avec la notion de chiasme, qui n'implique pas seulement une conception intersubjective du monde, mais aussi un entrelacement du percevant et de la chose perçue qui mène Merleau-Ponty à développer une Intra-ontologie. C'est en examinant l'insertion du corps dans le monde ou le chiasme du corps percevant et de la chose sensible que nous allons pouvoir comprendre le sens de l'Intra-ontologie. Nous avons déjà montré comment le corps voyant est relié au corps visible par la dimensionnalité du pivot qui présente le voyant comme une absence (toujours de "l'autre côté"), comme une présence imminente qui échappe toujours, comme dans l'expérience de la réversibilité du corps touchant-touché qui est une « réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait », mais qui n'est pas non plus un « vide ontologique, un non-être [car elle est] enjambée par l'être total de mon corps, et par celui du monde »². De ce fait, même si les deux feuillets de mon corps (feuillelet voyant et feuillelet visible ou interne et externe) « n'ont jamais été à part »³, ils ne sont pourtant pas unis dans l'expérience que j'ai de mon corps, leur unité n'est toujours qu'imminente, et j'ai besoin du monde pour surmonter ou enjamber cette imminence et ainsi attester de l'unité de mon être. En outre, j'ai aussi besoin du monde pour compléter la visibilité de mon corps, qui m'est donnée toujours du même côté, de façon lacunaire, dans mon expérience de voyant. Ce recours nécessaire au monde signifie que mon corps « compte au *Visible* dont *mon* visible est un fragment », et que ce dernier et les choses ou « les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être »⁴. Il y a donc une visibilité universelle – celle d'un espace unique – à laquelle mon corps appartient ou participe et sans laquelle il ne pourrait voir des choses sensibles, car « celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il *en est*, si, par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est

1 V.I., p.264 et 265 (souligné par Merleau-Ponty).

2 V.I., p.191 pour la première citation et p.192 pour la seconde.

3 V.I., p.312

4 V.I., p.321 pour la première citation (Merleau-Ponty souligne) et p.193 pour la seconde.

l'un d'eux »¹. Mon corps est du monde, et il est voué au monde, il le voit du dedans tout en en faisant partie et il s'achève ou trouve son être total en lui. Par ailleurs, la vision, au lieu d'être un acte subjectif, est bien plutôt un sortilège de la chose qui rayonne en moi et m'investit de sa visibilité propre. Ces remarques précisent déjà « l'idée du chiasme, c'est-à-dire: [que] 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 »². Toutefois, ce n'est pas seulement mon corps qui entre dans la chair du monde, mais réciproquement les choses et le monde entrent aussi dans ma chair. Ainsi, si mon corps est « le sensible même venant à soi, [il faut admettre] qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair »³. En effet, l'aspect ou le côté que les choses me montrent sont « l'envers du dehors que mon corps montre aux choses »⁴, et cela me permet de les situer dans le monde visible que je partage avec elles ; nos apparences et orientations forment un système total qui n'est pas intellectualiste (c'est-à-dire pas un système de relations pensées) mais un système de coexistence, de spatialité, d'habitation d'un même et unique espace topologique. C'est aussi par le visible et le tangible de mon corps que je suis initié au visible et au tangible en général, ce qui fait dire à Merleau-Ponty que « notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est pourtant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre »⁵. En outre, de la même manière que le monde enjambe mon être total, il faut admettre que, pour la percevoir comme telle, mon corps enjambe la chose ; sans mon corps la chose ne serait jamais « vraiment *observable* : [ce qui atteste bien qu']il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même »⁶ si on ne remonte pas latéralement des aspects qu'elle nous présente ou des différents champs sensoriels qu'elle investit à l'unité de son être même,

1 V.I., p.175-176 (souligné par Merleau-Ponty).

2 V.I., p.313 (souligné par Merleau-Ponty).

3 V.I., p.151

4 V.I., p.309

5 V.I., p.162

6 V.I., p.242 (souligné par Merleau-Ponty). Une autre note de travail peut éclairer l'accent mis sur ce terme "d'observable", qui signifierait en fait que les choses ne nécessitent pas tant mon corps pour être que pour être perçues, retirant ainsi la primauté au corps ou même à la nécessité d'apparaître pour être (ce qui est susceptible de remettre en question l'équation phénoménologique de l'être et de l'apparaître), car Merleau-Ponty écrit : « Ces choses-là ne présupposent pas l'homme, qui est fait de leur chair. Mais leur être éminent ne peut être compris que par qui entre dans la perception, et se tient avec elle à leur contact-distant », V.I., p.269. Les choses nécessitent donc l'homme pour entrer dans l'expérience mais ne le présupposent pas nécessairement pour être. Cela signifie qu'il y a de l'Être en avant ou en-deçà de l'expérience, mais que l'homme, la perception ou la philosophie parviennent à revenir à cet Être. Ainsi, « entre le *Lebenswelt* comme Être universel et la philosophie comme produit extrême du monde, il n'y a pas rivalité ou antinomie : c'est elle qui le dévoile » car « il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne (V.I., p.222 pour la première citation et p.225 pour la seconde). La philosophie, selon Merleau-Ponty, n'est autre que le retour à lui-même de l'Être muet par la perception d'une chair par une autre chair au sein d'un horizon commun. Il faut cependant noter qu'il n'y a pas coïncidence ou fusion avec cet Être, car on ne le rejoint qu'en le laissant être à l'horizon, comme horizon.

transcendant et inépuisable. C'est ainsi que selon Merleau-Ponty, les « sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable »¹, qui réussissent l'impossible et parviennent à tenir la promesse d'un *Etwas* qui semblait pourtant imprésentable. C'est la chose même qui m'est donnée, mais elle ne l'est que parce mon corps, comme « unité de transgression ou d'empiétement corrélative de "chose" et "monde" »², parvient à surmonter son infini ou son horizon intérieur sans pour autant l'épuiser ou le mettre à plat. Mais, de surcroît, la chose dispose aussi d'un horizon extérieur, qui n'est autre que le reste du monde, au sein duquel et sur fond duquel elle surgit ou apparaît comme écart ou comme différenciation. Si l'on définit alors avec Merleau-Ponty la perception d'une façon analogue au langage chez Saussure, à savoir comme un « système diacritique, relatif, oppositif, [qui repose sur un écart par rapport à] l'espace primordial comme topologique (c'est-à-dire taillé dans une voluminosité totale qui m'entoure, où je suis, qui est derrière moi, aussi bien que devant moi...) », alors il faut reconnaître que la chose est liée au tout, chaque perception de la chose est une redistribution complète du monde, elle est une « partie totale »³ du monde qui l'implique toujours en entier (pour apparaître justement comme écart par rapport à lui) et qui me permet toujours de remonter de cette chose à ses racines, c'est-à-dire au monde. La chose, comprise de cette manière comme « un certain prélèvement sur l'Être d'indivision », nécessite le corps, non pas parce qu'elle serait une « synthèse, et [pas] non [plus parce qu'elle requerrait une] "réception", mais [parce qu'elle suppose une] *ségrégation* i.e. suppose qu'on est déjà *dans le monde ou dans l'être*. On découpe dans un être qui reste à sa place, dont on ne fait pas *synopsis*, – et qui n'est pas en soi –⁴ mais qui devient horizon afin que la chose puisse surgir comme "figure" (sur ce fond), qui n'est elle-même pas plate mais un être épais et rayonnant. La chose suppose donc ma chair car celle-ci est capable d'effectuer la « restriction, ségrégation, modulation d'une spatialité préalable »⁵ en établissant un niveau sur fond duquel la chose peut se différencier et sans lequel l'Être d'indivision resterait indivisé.

Par conséquent, mon corps a besoin du monde pour être total et les choses ont besoin de mon corps pour être totales dans l'expérience, l'empiétement est donc mutuel et l'unité repose sur ces chiasmes. Ce sont tous ces chiasmes (avec ceux d'autrui également) respectifs et simultanés qui me donnent l'assurance d'avoir affaire à un monde unique, bien que ce soit

1 V.I., p.242

2 V.I., p.250

3 V.I., p.263 pour la première citation, et p.266 pour la seconde qu'il est intéressant de restituer plus longuement : « ce ne sont pas des parties de l'espace (le raisonnement de Kant est valable ici : le tout est premier), ce sont des parties totales, des découpages dans un espace englobant, topologique ». Ce terme apparaît aussi aux p.155 et p.267 (V.I.).

4 V.I., p.258 pour la première citation et p.290 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

5 O.E., p.77

ce monde qui fonde les multiples chiasmes. Il n'y a donc pas un "sujet vertical" et un "objet vertical", mais un même "élément"; l'ontologie verticale ou charnelle implique un changement radical de compréhension des termes de corps, d'esprit, d'autrui ou de chose (ou plutôt de structure sensible) qui ne sont pas d'abord positifs, en eux-mêmes, puis en relation, mais dont l'être même repose sur la relation, ils ne sont autre chose que la relation elle-même, et ne sont pas détachables ou séparables de celle-ci, on ne peut isoler des termes car la relation (sur fond de totalité) est première et « l'emporte sur toute discordance momentanée »¹. Maintenant que les chiasmes sont assurés et qu'aucun terme ne peut être posé tout seul (ce qui l'empêche d'être réifié puisque son unité n'est pas "cause de soi", ne repose pas uniquement sur elle-même), il est maintenant temps de s'intéresser au sol de ces chiasmes et à leur localité.

En effet, Merleau-Ponty va encore plus loin, il ne se contente pas de montrer l'interdépendance des différents "termes" qui deviennent des chiasmes, mais il trouve également leur sol originaire et commun qui permet de les réunir en une unique texture ontologique primordiale ou un unique espace sur lequel ces chiasmes peuvent pivoter et passer les uns dans les autres. C'est la notion de dimension associée à celle de la profondeur qui permettent au mieux de comprendre cet espace. Nous avons déjà montré que les "subjectivités", que l'on a définies comme champs, reposent sur un champ des champs, qui n'est autre que le monde ou l'Être et qui est à comprendre comme un espace unique et englobant. Toutefois, comme Merleau-Ponty l'avait déjà pointé dans la *Phénoménologie de la perception* (et comme nous l'avons souligné dans notre deuxième partie) les choses aussi peuvent devenir une dimension, et il finit même par les définir principalement « comme êtres de champ »². Ainsi, Merleau-Ponty reprend dans *Le visible et l'invisible* ainsi que dans *L'œil et l'esprit* l'exemple de la couleur qui devient dimension, qui n'est plus à voir pour elle-même mais qui devient le fond sur lequel se différencient des figures, c'est-à-dire « qui crée d'elle-même à elle-même des identités, des différences, une texture, une matérialité, un quelque chose ... »³. Quand une couleur devient une dimension, alors elle cesse d'être vue pour elle-même et elle devient ce par quoi on voit, elle « devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses »⁴. Plus radicalement encore, Merleau-Ponty dira de cette expérience qu'elle est « l'investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être, – qui, désormais,

1 V.I., p.182

2 V.I., p.269

3 O.E., p.67

4 V.I., p.267

se fait à travers cet Êtant »¹, tout devient éclairé et prend valeur par rapport à cette couleur. Il en va de même pour l'être aimé, qui n'est plus simplement un objet, une chose, un corps ou même une personne parmi d'autres sur le fond de ma vie, mais elle devient elle-même la dimension par rapport à laquelle tout prend son sens et sa valeur, elle devient une dimension sur laquelle ma vie se joue. De cette manière, l'amour ne réside pas dans un objet perçu mais dans la dimension, quand telle personne particulière n'est plus vue pour elle-même et sur fond d'autre chose mais qu'elle devient un champ de ma vie et ne laisse rien indifférent. Les dimensions sont innombrables et ne peuvent pas être toutes explicitées, car notre vie elle-même empiète sur de nombreux plans (de types très différents) qui reflètent la complexité ou la richesse de la vie et les multiples intérêts, valeurs ou champs dans lesquels notre existence peut s'installer et cheminer. Ainsi, il devient évident que tout ce que nous voyons, tout ce qui est perçu, apparaît sur un fond (c'est-à-dire sur une dimension), et que ces dimensions sont multiples, elles n'arrêtent pas de changer et de se fondre les unes dans les autres de manière réversible, constamment, à mesure que nos yeux, nos sens et nos pensées défilent. De ce fait, la structure "figure sur un fond", comprise comme donnée la plus simple de la perception, se révèle être une intuition très profonde, dont Merleau-Ponty dispose grâce à la *Gestalttheorie* dès ses premiers ouvrages et qu'il ne fait que développer, jusqu'à la pointe la plus avancée de son ontologie. En effet, avec la démarche ontologique il apparaît désormais que c'est sur une visibilité universelle que s'applique cette structure, sur laquelle quelque chose devient visible tandis que le reste passe en fond et ne cesse pas de compter (que ce reste devienne horizon ou dimension), et ce partage, qui est toujours total, qui implique la totalité de l'Être, est réversible et se refait sans cesse, comme les cartes d'un même jeu qui ne cessent d'être redistribuées. Les dimensions peuvent devenir figures, même mon corps peut devenir un objet vu car il est visible, appartient au visible comme nous l'avons montré, et toutes les figures peuvent devenir dimension, même la plus simple couleur ; il faut donc reconnaître qu'il « y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension »². Cependant, cette multiplicité des dimensions et l'impossibilité de thématiser leur jeu si complexe qui fait qu'elles peuvent devenir figure n'est pas un problème, car elles sont toutes « des rameaux de l'Être » et chacune d'elle « peut ramener toute la touffe »³. Ainsi, toute dimension peut remonter à la source commune, et d'un point de vue ontologique ce n'est pas tant la question de savoir "dans quelle dimension particulière je me situe" qui compte, mais il s'agit plutôt de retrouver la structure de l'Être vertical comme source des dimensions, comme le lien secret qui les relie toutes et permet leur

1 V.I., p.318 (souligné par Merleau-Ponty).

2 V.I., p.318

3 O.E., p.88 pour les deux citations qui font partie de la même phrase.

chiasme ou leur réversibilité. Sous le clivage toujours réversible d'une figure et d'un fond, nous devons retrouver « la structure universelle "monde", – [qui est à comprendre comme] l'empiétement de tout sur tout, être de promiscuité »¹. Par conséquent, malgré l'infinité des dimensions, qui créent d'elles-mêmes de nombreuses identités, le monde garde une unité et une cohérence car toutes ces dimensions reposent et sont prélevées sur « un *unique Espace* qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion »², qui est le lieu de leur compossibilité et de leur simultanété et qui n'est autre que l'Être ou le monde lui-même. Alors, si « chaque champ est une dimensionnalité, [il faut concevoir que] l'Être est *la* dimensionnalité même »³ sur laquelle toutes ces dimensions sont prélevées et qui est supposée ou exprimée par chacune d'elles. De la même manière que la musique tonale apparaît sur fond de silence ou de musique atonale, il faut admettre que le perçu « suppose l'Être d'indivision » et que « le sensible [est] creusé dans l'être sans restriction, cet Être qui est *entre* ma perspective et celle d'autrui, mon passé et mon présent »⁴ et qui confère au sensible sa transcendance et son unité. De surcroît, si la figure et le fond sont toujours réversibles, c'est précisément parce qu'ils fonctionnent ensemble et à partir d'une même chair, d'une texture ontologique commune qui se voit appliquée cette agile structure "figure-fond" qui se remanie sans cesse elle-même et se rejoue sur ce même sol. De ce fait, l'Être comme sol ontologique n'est pas seulement une texture unie et transcendante ou l'élément originaire, mais il est également cette plaque tournante qui nous englobe et qui se situe entre les différentes dimensions, il est le pivot primordial qui assure la réversibilité des dimensions et qui nous permet de passer d'une dimension à l'autre sans jamais quitter le même monde et le monde même. C'est alors que la profondeur révèle son importance ontologique majeure et qu'elle rejoint les rangs du monde et de l'Être (à la différence des autres dimensions), puisque selon Merleau-Ponty la profondeur est justement cette « expérience de la réversibilité des dimensions, d'une "localité" globale où tout est à la fois, dont hauteur, largeur et distance sont abstraites, d'une voluminosité qu'on exprime d'un mot en disant qu'une chose est là »⁵. Ainsi, tandis que dans la *Phénoménologie de la perception*, sur le plan existentiel et dans l'analyse par la notion de niveau, la profondeur n'avait pas de privilège sur la hauteur ou la verticale et n'était qu'une dimension parmi d'autres, son appréciation change drastiquement dans le cadre ontologique ; la profondeur

1 V.I., p.282

2 O.E., p.85, nous soulignons pour accentuer l'importance de la notion d'espace au cœur de l'ontologie.

3 V.I., p.276 (souligné par Merleau-Ponty).

4 V.I., p.268 pour les deux citations. C'est également à cette page que Merleau-Ponty compare la perception en général avec la musique, la note avec la couleur, qui peut être particulière (« *i. e.* [jouée] dans le champ d'un autre *ton* ») ou devenir le ton dominant, et l'Être d'indivision avec la musique atonale.

5 O.E., p.65. Il faut noter au passage l'emploi de tous les termes spatiaux : « localité globale », « voluminosité », « là », qui renvoient tous à l'unique Espace englobant ou la spatialité originaire qu'est l'Être.

dispose ici d'une primauté radicale sur les autres dimensions, elle est plus originaire et ne partage pas le même mode d'être qu'elles car « une dimension première et qui contient les autres n'est pas une dimension »¹ mais un véritable synonyme de l'Être. Et réciproquement, l'Être se voit défini comme une dimensionnalité ; « la reconquête du *Lebenswelt*, c'est la reconquête d'une *dimension* », ou plutôt d'une « *dimensionnalité universelle* qui est l'Être »². L'emploi du terme de "dimensionnalité" n'est pas constant chez Merleau-Ponty, mais il aurait pu être intéressant de distinguer conceptuellement entre la dimension, qui est une dimension particulière parmi d'autres, réversible, le fond d'une figure, et la dimensionnalité comme la voluminosité ou l'Être originaire sur lequel toutes les dimensions sont prélevées et pivotent. La profondeur n'est pas une dimension de l'espace, elle est l'expérience de l'espace unique et englobant, elle est le lieu de la simultanéité des chiasmes et de l'unité des vues impossibles. Les dimensions peuvent passer les unes dans les autres et sont réversibles parce que je dispose de la profondeur comme dimensionnalité et que je peux « y déplacer mon regard », je dispose de « cette *ouverture là* » qui est celle de l'Être ou du « monde [qui] est autour de moi, non devant moi »³, qui m'englobe et qui est aussi bien devant, derrière, qu'en dessous de moi, au-dessus ou sur les côtés, qui sont des rapports équivalents car ils expriment tous que je suis pris dans cet Être et que je le vois du dedans. De cette manière, dans une intra-ontologie, que le monde soit devant moi ne signifie plus que je suis un Kosmotheoros qui n'en fait pas partie et qui le voit de dehors ou de nulle part – dans une pensée de survol –, et que le monde soit au-dessus de moi ne signifie plus qu'il est idéal, au-delà du sensible ou non-sensible, mais ces expériences expriment chacune à leur manière mon inhérence à un Être total et préobjectif qui m'enveloppe, que je n'épuise pas et qui se donne comme horizon tout autour de moi. C'est cet Être commun, unique, originaire, inépuisable, épais et englobant, qui se situe entre toutes les vues ou entre toutes les philosophies, que Merleau-Ponty a pu penser ou rejoindre grâce à une méditation sans cesse renouvelée et renforcée de l'espace et de la profondeur.

Ainsi, nous avons pu constater tout au long de cette étude que l'ontologie de Merleau-Ponty s'exprime très souvent par des termes spatiaux, cependant ces références spatiales ne sont pas à comprendre que comme des "métaphores" (en un sens péjoratif, bien qu'il ne soit pas le seul sens de ce terme), elles expriment une spatialité originaire de l'Être et une ontologie de l'Espace qui ne font plus qu'un ; l'être de l'espace, quand il est pris avec les

1 O.E., p.65

2 V.I., p.233 pour la première citation et p.313 pour la seconde (souligné par Merleau-Ponty).

3 V.I., p.269 pour les deux premières citations qui sont issues de la même phrase (Merleau-Ponty souligne pour accentuer la primauté ou la spécificité de l'ouverture ontologique par la profondeur, qui ouvre à l'Être originaire d'indivision, à l'espace unique) ; et O.E., p.59 pour la troisième citation.

contenus et dans un retour à l'irréfléchi, devient inséparable de l'Être, il n'est autre que la texture et la voluminosité de l'Être même qui nous englobe, il est le sol ainsi que l'élément de notre vie et de notre expérience. Par conséquent, si Merleau-Ponty a pu affirmer qu'il faut « prendre pour modèle de l'être l'espace topologique », c'est parce que c'est lui qui permet de « décrire l'Être vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes »¹.

1 V.I., p.260 pour la première citation et p.254 pour la seconde.

CONCLUSION

La philosophie de Merleau-Ponty se révèle être éminemment spatiale, la majorité des problèmes dont il traite peuvent être exprimés en termes spatiaux et les limites de sa première philosophie sont dépassées quand il décide de spatialiser encore plus son paradigme et d'abandonner le primat laissé jusque là au temps et à la synthèse. Plus Merleau-Ponty a spatialisé ses descriptions, et plus il est parvenu à décrire, à l'aide des notions de chair et de verticalité, la texture du monde et de l'Être. Néanmoins, les descriptions de la spatialité existentielle de la *Phénoménologie de la perception* ne sont pas fausses après l'ontologie, elles sont simplement remises sur leur sol, sur le sol dont elles sont nourries. Le travail de libération accompli dans la *Phénoménologie de la perception* – qui montre les faiblesses de la pensée objective en mettant en lumière un grand nombre de phénomènes qui sont au centre de notre expérience quotidienne, qui la sous-tendent et expriment une spatialité préobjective préalable – prépare et appelle l'ontologie pour pouvoir fonder toutes ces descriptions, comprendre leur sens originaire ; et réciproquement l'ontologie ne dépasse pas les descriptions existentielles mais les conforte et leur donne un fondement, à savoir le sens originaire de l'Être dont elles héritent et qu'elles se transmettent sans cesse. En outre, la *Phénoménologie de la perception* retrouvait déjà le monde comme espace naturel, cependant ce dernier était à ce moment là le nom d'une question plutôt qu'il n'était éclairé pour lui-même, appelant et motivant ainsi une enquête ontologique. Une fois retrouvées ces racines ontologiques, il devient possible de comprendre que le sol originaire de la perception et de la vie n'est pas seulement le sol des espaces anthropologiques, mais aussi celui de tous les milieux en général, ceux des animaux, des plantes, des choses et même du scientifique ou du philosophe rationaliste. Nous partageons tous le même monde et les milieux n'en sont pas coupés et séparés, il est un tout entre nos vues impossibles, dans lequel nous sommes tous pris et

auquel nous participons. Le scientisme ou la pensée objective ne peut donc pas avoir de prétention à la totalité et à l'exhaustivité, elle n'est pas le sol universel mais elle est elle-même nourrie par le sol ontologique de la chair, au sein d'un unique espace topologique et englobant sur lequel tout est prélevé, et dont l'espace objectif n'est qu'une cristallisation. Ainsi, l'espace objectif est en fait une modulation de l'espace existentiel (c'est-à-dire qu'il est un espace anthropologique, un milieu), celui d'une existence stricte, un peu froide, capable de soumettre les événements objectivés par l'intelligence à une raison implacable. En effet, Merleau-Ponty écrit que « les longues chaînes causales de la pensée méthodique expriment des manières d'exister » et il précise dans une note en citant Scheller que « l'espace de Newton traduit "le vide du cœur" »¹. Par conséquent, l'espace objectif repose sur une spatialité préobjective existentielle, qui repose elle-même sur l'espace topologique, dimensionnel et englobant de l'Être ; l'espace objectif est donc loin d'être originaire, et Merleau-Ponty ne cherche pas tant à le contester qu'à le replacer sur le sol primordial.

Nous avons ainsi retracé au fil de ce travail l'itinéraire ou le cheminement de la question de l'espace qui mène Merleau-Ponty de la critique de la prétention totale ou absolue de la pensée objective à une rencontre ou réconciliation avec l'irréfléchi et l'Être brut qui sont la source de notre vie et de notre expérience, en passant par les modalités existentielles de l'espace auxquelles la pensée objective rendait aveugle. En se demandant si l'espace objectif était originaire et si tout devait se réduire à lui, Merleau-Ponty a pu retrouver une spatialité préobjective qui lui est irréductible, et qui fait apparaître la valeur d'exhaustivité pour la connaissance ainsi que la position d'objets absolus, déterminés et entièrement positifs comme des préjugés, qui ne sont pas des intuitions de l'Être mais des idées de l'intelligence. Pour obtenir non pas une idée, et non pas une intuition (au sens de fusion), mais une vision qui restitue le monde perçu dans son originalité et son ambiguïté fondamentale, il faut rejeter et dépasser à la fois la pensée du survol qui n'appartient pas au monde, et la transparence ou l'identité de l'être dominé de l'objet qui demeure toujours le même éternellement et pour tous. De ce fait, le propre de l'être perçu – qui forme « entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être »² – serait alors de se situer par-delà ou en deçà des dichotomies, au sein d'un espace topologique qui lie le quantitatif et le qualitatif, le corps et l'esprit, l'intérieur et l'extérieur, le fait et l'essence, le visible et l'invisible, l'être et le néant, la présence et l'absence... et qui permet la réconciliation du monde avec l'homme en développant une

1 Ph.P., p.339 pour les deux citations (à la 4ème note de bas de page pour la seconde citation).

2 Ph.P., p.407

« intra-ontologie », qui consiste à admettre une « inhérence du sujet et de l'objet de science à un Être préobjectif »¹. C'est de cette manière, parce que l'on est au sein même du monde et qu'on le perçoit de l'intérieur (mais non-exhaustivement) à travers des dimensions et par le biais de la structure figure-fond, par un contact-distant qui maintient à la fois la richesse et la solidité du monde, que Merleau-Ponty affirme que « ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité – Et ce qui remplace le mouvement réflexif antagoniste et solidaire (l'immanence des "idéalistes") c'est le pli ou creux d'Être ayant par principe un *dehors*, l'architectonique des configurations »². Il devient alors enfin possible de penser l'homme au sein du monde, monde qui n'est plus un Grand Objet mais le sol et le milieu de notre vie, toujours donné mais jamais épuisé par nos visées. En définitive, réapprendre à voir le monde revient principalement à se penser en son sein et le voir depuis l'intérieur, du dedans, c'est avoir le monde non plus en face de soi mais autour de soi, pour un être qui y est et pour lequel ça compte d'y être, qui est au monde (partagé par tous) plutôt qu'il ne l'a. C'est peut-être par manque d'une ontologie de ce type – qui réunit l'homme et le monde ou la culture et la nature –, que nous connaissons une crise écologique sans précédent, probablement due, au moins en partie, à la prégnance de l'ontologie moderne dans notre culture, d'inspiration cartésienne³ (bien que tronquée et démembrée), qui part d'une séparation voire d'une rupture totale entre l'homme et le reste du monde, comme si l'homme était extrait de la Nature et lui faisait face à la manière d'un Grand Objet. C'est pour cette raison que le projet ontologique de Merleau-Ponty paraît adapté aux défis de notre époque, en tant qu'il nous réconcilie avec le monde et peut fournir un nouveau cadre philosophique à ceux qui veulent sortir du dualisme et surmonter les crises écologiques, politiques et sociales à venir.

1 V.I., p.275

2 V.I., p.276 (souligné par Merleau-Ponty).

3 Il est toutefois important de soulever la nuance de la critique merleau-pontienne et son respect pour Descartes. En effet, selon Merleau-Ponty, la tentative de Descartes est précieuse en ce qu'elle permet de défricher de nouvelles voies ontologiques, car « il fallait d'abord idéaliser l'espace, concevoir cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la pensée survole sans point de vue, et qu'elle reporte en entier sur trois axes rectangulaires, pour qu'on pût un jour trouver les limites de la construction, comprendre que l'espace n'a pas trois dimensions, ni plus ni moins, comme un animal a quatre ou deux pattes, que les dimensions sont prélevées par les diverses métriques sur un dimensionnalité, un Être polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune » (O.E., p.48). Ce n'est qu'en poussant à fond cette voie objective et en se donnant un modèle tout idéal de l'espace que l'on a pu voir cette coquille craquer, que l'on a pu observer l'espace concret résister, que l'on a pu constater que « la projection plane n'excite pas toujours notre pensée à retrouver la forme vraie des choses » et que « quelque chose dans l'espace échappe à nos tentatives de survol » (O.E., p.50 pour ces deux citations), ce qui incite à poursuivre la recherche de l'être de l'espace et de la signification de l'Être dans de nouvelles directions (il faut noter la convergence de ces questions chez Merleau-Ponty comme nous l'avons déjà remarqué, qui fait de l'espace le chiffre de l'Être).

Annexe

La question de l'espace chez Bergson et Merleau-Ponty¹

Le problème de l'espace est selon Frédéric Worms « le pivot autour duquel l'ensemble de l'œuvre [de Bergson] ne cesse de tourner »², et la même formule pourrait très probablement s'appliquer à Merleau-Ponty, comme notre mémoire a tenté de le montrer. De fait, la question de l'espace est un problème central chez ces deux auteurs, et semble donc fournir un paradigme pertinent pour mettre en relation Merleau-Ponty avec Bergson, afin d'observer sur ce terrain ce qui les unit et ce qui les sépare, mais aussi pour pointer les tensions internes au sein même des voies que chacun d'eux empruntent. En effet, en articulant ensemble Merleau-Ponty et Bergson par le prisme de l'espace, nous allons voir que ce que propose l'un met en lumière les tensions philosophiques de l'autre, déploie son impensé ou son point aveugle, et leur confrontation permet alors de gagner mutuellement ou réciproquement une compréhension plus fine de chacun de ces deux auteurs, qui semblent arpenter différemment une commune direction de pensée.

En effet, si les deux auteurs semblent s'inscrire dans une veine philosophique commune, c'est car ils s'opposent tous les deux fermement au réductionnisme et mènent notamment un combat commun contre le scientisme ou physicalisme qui tente de réduire la totalité de l'expérience de la réalité à la seule matière, comprise comme une somme d'atomes déterminés, juxtaposés, extérieurs les uns aux autres et qui agissent mécaniquement les uns

1 Ce travail a été rédigé dans le cadre d'un mini-mémoire pour un cours, il a donc été conçu de manière autonome, et peut comporter d'éventuelles redites ou utilisations d'une même citation par rapport au mémoire, ce que nous vous prions d'excuser. Il faut noter que leur usage est toutefois différent, en ce qu'elles sont ici pensées pour être compatibles avec Bergson et souligner des similarités avec sa propre approche, ce qui confère aux citations une autre valeur que lorsqu'elles sont utilisées uniquement dans le cadre de l'œuvre de Merleau-Ponty, et révèle d'autres facettes ou trajectoires de leur signification, que l'on ne peut de toute façon jamais épuiser.

2 Frédéric Worms, *Les Trois dimensions de la question de l'espace chez Bergson*, in. *L'espace lui-même*, 4ème numéro de la revue Epokhè, Millon, 1994, p.116

sur les autres selon des lois nécessaires dans un espace *partes extra partes*, homogène, isotrope et divisible à l'infini. De cette manière, la question de l'espace surgit d'abord chez les deux auteurs dans le cadre du problème de l'union de l'âme et du corps, pour critiquer un point de vue qui rabattrait l'âme sur le corps et ferait ainsi de la conscience vécue et indivisible une simple « phosphorescence »¹ dénuée de consistance propre, un épiphénomène ou un effet réductible en réalité à une cause extérieure, qui n'est autre que le mouvement des atomes qui reposent en eux-mêmes, dans l'espace *partes extra partes*, indépendamment et en dehors de la subjectivité de l'esprit.

Bergson et Merleau-Ponty pointent et critiquent tous les deux cette tendance métaphysique réductionniste matérialiste, qu'ils font remonter à Descartes : « elle dérive en droite ligne du cartésianisme »². A vrai dire, les deux philosophes nuancent aussitôt leurs propos et remarquent que les conceptions proprement réductionnistes ne sont pas absolument fidèles à Descartes, qu'elles dévient du texte et constituent un « cartésianisme diminué, étrié » car « Descartes, il est vrai, n'allait pas encore aussi loin »³. En effet, la thèse selon laquelle « la vie mentale ne serait qu'un aspect de la vie cérébrale, la prétendue "âme" se réduisant à l'ensemble de certains phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente » n'est qu'« implicitement contenue (avec bien des restrictions) dans la philosophie de Descartes »⁴. Elle n'est ni positivement développée ou affirmée pour elle-même, ni totalement absente du texte cartésien, elle y est présente virtuellement, le cartésianisme porte les germes du réductionnisme dans sa conception d'un espace géométrique, homogène, *partes extra partes*, auquel Descartes ne réduit pas tout, car « avec le sens qu'il avait des réalités, il préféra, dût la rigueur de la doctrine en souffrir, laisser un peu de place à la volonté libre »⁵. Mais il est aisé de voir les difficultés que cette conception métaphysique de l'espace soulève, précisément dans sa relation (ou plutôt son absence de relation) avec la pensée, qui relève d'un ordre de réalité complètement différent – deux substances réellement séparées et distinctes (du moins selon la raison), la pensée et l'étendue –, ce qui rend ce dualisme problématique, en tension, voire même instable. C'est sans doute en raison de cet apparent manque de communication entre les deux substances (qui servait à maintenir leur équilibre chez Descartes) que les "successeurs"

1 Henri Bergson, *L'âme et le corps*, in. *L'Energie spirituelle*, PUF, 2017 (désormais abrégé en AC), p.33 et p.40

2 Henri Bergson, *Le Cerveau et la pensée*, in. *L'Energie spirituelle*, PUF, 2017 (désormais abrégé en CP), p.192 ; concernant Merleau-Ponty sur ce point voir *L'Oeil et l'esprit* p.58 : « Notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement »

3 Bergson, AS, p.40 pour les deux citations.

4 Bergson, AS, p.40 pour la première citation, et CP, p.192 pour la seconde.

5 Bergson, AS, p.40

de Descartes briseront la relation d'égalité et accorderont tout soit à l'une soit à l'autre des deux substances, et procéderont ainsi au fil du temps à une « simplification progressive de la métaphysique cartésienne »¹. De cette manière, même si Descartes n'était pas fortement attaché à la grammaire de la substance (qui lui servait surtout pour penser les modes) et ne considérait pas la désunion de l'âme et du corps absolument et tout le temps, Merleau-Ponty peut affirmer qu'en « même temps qu'il "idéalisait" le monde physique en le définissant par des propriétés tout intrinsèques, par ce qu'il est dans son pur être d'objet devant une pensée elle-même purifiée, le cartésianisme, qu'il le voulût ou non, a inspiré une science du corps humain qui le décompose, lui aussi, en un entrelacement de processus objectifs et, avec la notion de sensation, prolonge cette analyse jusqu'au "psychisme" »². Ces germes réductionnistes ont été développés, pour ce qui nous intéresse ici, dans la direction du matérialisme et du mécanisme, et « c'est ainsi que des philosophes tels que La Mettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, dont les attaches avec le cartésianisme sont bien connues, ont apporté à la science du XIX^{ème} siècle ce qu'elle pouvait le mieux utiliser de la métaphysique du XVII^{ème} »³. Cet élan se poursuivra jusqu'à aboutir à une science dépossédée de tout contact vivant avec le monde, qui « manipule les choses et renonce à les habiter »⁴.

Néanmoins, ce n'est pas tant la science classique qui est en cause aux yeux de Bergson et de Merleau-Ponty, que le pas métaphysique plus contemporain, proprement réductionniste, qui la retranche du sol du monde, élimine ses racines vécues et perceptives afin de faire des opérations de la science et de ses constructions la seule réalité, réduisant le reste aux apparences ou aux fantasmes. En effet, la science classique, bien que réductionniste dans sa pratique, avait le mérite de « garder le sentiment de l'opacité du monde, c'est lui qu'elle entendait rejoindre par ses constructions »⁵ et elle ne réduisait donc pas le réel à ses constructions spatiales artificielles, mais déduisait et dérivait celles-ci des attributs de Dieu et d'une insondable institution de nature qui régissait l'attitude naturelle des hommes – en dehors de leurs activités de science – et admettait l'union de l'âme et du corps. Il est donc bien vrai que ce n'est pas tant la science classique qui est remise en cause et critiquée par les deux auteurs que la décision métaphysique plus récente – émise « non dans la science, mais dans une philosophie des sciences assez répandue » – qui consiste en « ceci de tout nouveau que la pratique constructive se prend et se donne pour autonome, et que la pensée se réduit

1 *Ibid.*, p.40

2 Merleau-Ponty, V.I., p.45

3 Bergson, *AC*, p.40

4 Merleau-Ponty, O.E., p.9

5 *Ibid.*, p.9

délibérément à l'ensemble des techniques de prise ou de captation qu'elle invente », s'affranchissant alors « aussi bien des justifications que des restrictions de champ que lui imposait Descartes »¹. Une telle décision franchit un cap métaphysique, car elle revient à admettre et reconnaître comme absolu le clivage entre "objectif" et "subjectif", et accorde un primat à l'objectif sur le subjectif : « le vrai, c'est l'objectif, ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure ou plus généralement par les *opérations* qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre de faits »². Cette décision s'accompagne aussi d'un privilège de la quantité sur la qualité, qui doivent être conçues d'abord séparément, avant que la qualité ne soit référée à des mouvements réels dans l'espace objectif et se fasse ainsi réintégrer « comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle [la science] le monde »³. Par conséquent, une telle conception objectivante du monde réduit non seulement les êtres physiques à une somme de parties sans intérieur juxtaposées les unes aux autres, mais aussi les qualités réputées subjectives et les actions libres à de la quantité et de l'objectif, c'est-à-dire à des mouvements déterminés dans l'espace géométrique euclidien. Il était ainsi postulé que « notre expérience, déjà investie par la physique et la biologie, devait se résoudre entièrement en savoir objectif quand le système des sciences serait achevé »⁴. C'est de cette manière que « le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui, en nous, pense, et fait la science, par ce spectateur impartial qui nous habite, nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet »⁵, prenant place dans la seule et unique réalité : l'espace objectif (et les parties dont il est composé ou qu'il contient, alternative indifférente ici), homogène, *partes extra partes*, divisible à l'infini, pleinement déterminé et mesurable en toutes ses parties, causes et effets.

Une fois engagée, cette pente de l'esprit semble inarrêtable. C'est que la pensée objective s'étend à tout, sitôt admise quelque part, elle s'étend progressivement, incessamment, jusqu'à conquérir de son hégémonie la totalité du réel. En effet, Merleau-Ponty affirme que la « position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser tout d'un coup »⁶. Dès lors qu'un objet est admis, tout devient ou doit devenir divisible et mesurable – physique, géométrique, mathématique –, et s'insérer dans la totalité des relations mécaniques et déterminées qui forment le monde objectif comme un "Grand Objet" ou comme un

1 *Ibid.*, p.10 pour les deux premières citations et p.56 pour la troisième.

2 Merleau-Ponty, V.I., p.30 et 31 (souligné dans le texte)

3 *Ibid.*, p.31

4 Merleau-Ponty, Ph.P., p.124

5 Merleau-Ponty, V.I., p.31

6 Merleau-Ponty, Ph.P., p.100

« *univers*, c'est-à-dire une totalité achevée, explicite, où les rapports sont de détermination réciproque »¹. Une telle exigence repose sur le présupposé de « la conception de la vérité comme identique à elle-même, immuable, stable, objective dans son mode de certitude représentative, susceptible d'être transmise universellement » de manière identique, et sur le préjugé que pour « penser "clairement" le phénomène, il faut le décomposer »². En outre, elle repose aussi sur la définition de l'objet comme ce qui « existe *partes extra partes*, et qui par conséquent n'admet entre ses parties ou entre lui-même et les autres objets que des relations extérieures et mécaniques »³. De cette manière, on retrouve « l'idéal de la pensée objective – le système de l'expérience comme faisceau de corrélations physico-mathématiques »⁴. Au sein de ce système, on n'a plus affaire qu'à de « l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace » dont les parties coexistent, et nous-mêmes ne sommes plus guère que « des mécaniques qui se remuent par ressorts » et qui « prennent place dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur »⁵. C'est l'hégémonie de cette conception de l'espace objectif – homogène, universel, divisible et *partes extra partes* –, et la réduction de toute l'expérience à celui-ci, que Merleau-Ponty et Bergson vont combattre.

En effet, les deux philosophes vont combattre le règne sans partage de la conception objective du monde comme espace homogène composé de parties et établir que « toute division de la matière en corps indépendant aux contours absolument déterminés est une division artificielle »⁶. Pour ce faire, ils vont tenter de remonter à la source ou aux racines de cette conception de l'espace objectif, ils vont en faire la généalogie pour pouvoir évaluer à la fois sa portée, ses buts et son statut. Il est possible de reprendre dans ce cadre la question que pose Bergson : « D'où vient l'irrésistible tendance à constituer un univers matériel discontinu, avec des corps aux arrêtes bien découpées, qui changent de place, c'est-à-dire de rapport entre eux »⁷ ? Dans la conférence *L'âme et le corps*, Bergson propose de retracer la genèse d'une telle conception, qui repose fondamentalement sur le fait d'appliquer et d'étendre illégitimement ou « arbitrairement aux actions volontaires une loi vérifiée dans des cas où la volonté n'intervient pas »⁸, c'est-à-dire de comprendre le psychisme par les lois de la

1 *Ibid.*, p.99. Souligné dans le texte, afin de marquer l'opposition entre l'univers artificiellement clos de la science, et le monde, perçu, vivant, continu et indivisible comme totalité naturellement ouverte

2 Jacques Garelli, *Introduction au Logos du monde esthétique*, Beauchesne, 2000, p.161 pour la première citation, et Merleau-Ponty, Ph.P., p.318 pour la seconde.

3 Merleau-Ponty, Ph.P., p.101

4 *Ibid.*, p.407

5 *Ibid.*, p.406 pour les deux premières citations et p.99 pour la troisième.

6 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, PUF (Quadrige), 1896 (2012) – (dorénavant abrégé en *MM*) –, p.220

7 *Ibid.*, p.221

8 *Ibid.*, p.35

mécanique et par des relations spatiales. Ainsi, comme nous l'avons déjà montré, le postulat qui motive ou soutient une telle entreprise est la ferme conviction que « si nous pouvions, à travers le crâne, voir ce qui se passe dans le cerveau qui travaille [...], si nous assistions ainsi à la danse des molécules, atomes et électrons dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la table de correspondance entre le cérébral et le mental [...], nous saurions aussi bien que la prétendue "âme" tout ce qu'elle pense, sent et veut, tout ce qu'elle croit faire librement alors qu'elle le fait mécaniquement. Nous le saurions même beaucoup mieux qu'elle »¹. Toutefois, la généalogie que propose Bergson de la conception mécaniste ne s'arrête pas là et est très originale, en ce qu'elle ne s'intéresse pas seulement aux postulats philosophiques, mais aussi aux racines psychologiques, contextuelles (ou historiques) et axiologiques de cette conception, presque de façon nietzschéenne, en tentant de restituer le point de vue du scientifique, ses attentes, ses espoirs, ses besoins. Si les scientifiques ont dû spatialiser le psychisme et prolonger leurs résultats particuliers, propres à un domaine spécifique, en une métaphysique générale de portée universelle et ontologique (qui n'a alors plus « rien de scientifique »²), c'est parce que le problème de l'union de l'âme et du corps « leur venait de la métaphysique »³ mais que cette dernière n'a pas tenté de réviser ses conceptions pour intégrer les découvertes scientifiques les plus récentes. En effet, les philosophes métaphysiciens étaient restés dans leurs hautes tours d'ivoire et ne voulaient pas se « salir les mains »⁴ avec les données empiriques ou faits fournis par les sciences, qui réclamaient pourtant de nouveaux cadres philosophiques, plus resserrés, afin d'épouser les faits, d'être en accord avec eux, les circonscrire et leur donner des limites. Ainsi, Bergson souligne la défaillance de la philosophie de l'époque à l'égard de cette science en quête de cadre théorique : « la théorie que la science était en droit d'attendre ici de la philosophie – théorie souple, perfectible, calquée sur l'ensemble des faits connus – la philosophie n'a pas voulu ou n'a pas su la lui donner »⁵. La recherche qu'entreprit alors le scientifique – pour trouver son propre modèle théorique en cherchant à récupérer de l'ancienne métaphysique une « doctrine toute faite, construite de toutes pièces, qui s'accordait le mieux avec la règle de

1 *Ibid.*, p.33-34

2 *Ibid.*, p.34 : « Si l'on appelle "scientifique" ce qui est observé ou observable, démontré ou démontrable, une conclusion comme celle qu'on vient de présenter n'a rien de scientifique, puisque, dans l'état actuel de la science, nous n'entrevoions même pas la possibilité de la vérifier »

3 Bergson, *CP*, p.192

4 Bergson, *AC*, p.38 ; voir toute la première moitié de cette page qui brosse un portrait psychologique et axiologique du philosophe traditionnel, attitude avec laquelle Bergson veut rompre en examinant de près les faits de sciences, pour une philosophie capable d'embrasser la totalité de l'expérience connue et de rendre compte des faits.

5 *Ibid.*, p.38

méthode qu'il avait trouvé avantageux de suivre »¹ – était implicitement orientée non pas vers la connaissance pure, mais vers la pratique, le développement d'un savoir dont les résultats et les avancements seraient toujours utiles en donnant aux scientifiques plus de moyens d'agir sur le monde. De cette manière, Bergson montre que ce n'était pas par souci de vérité ou de fidélité à l'expérience que les scientifiques se sont ralliés au matérialisme mécaniste et à la doctrine du parallélisme, mais parce qu'il « était de l'intérêt de la physiologie de s'y rallier »². C'est donc, au moins dans un premier temps, pour accroître leur pouvoir d'action et leur emprise sur la matière que les scientifiques ont cherché à spatialiser la conscience et localiser la mémoire en procédant « *comme si* la pensée n'était qu'une fonction du cerveau »³. La réduction des états mentaux et des faits psychologiques à des mouvements dans l'espace leur fournissait en effet un « excellent principe de recherche »⁴, qui peut servir de règle ou d'aiguillon scientifique sans pour autant avoir nécessairement besoin de devenir lui-même une théorie métaphysique de la matière pure, à portée universelle et absolue (même si, historiquement, ce pas métaphysique décisif a été franchi par nombre de scientifiques et de philosophes, et ce aujourd'hui encore).

Et non seulement ce postulat pratique n'est pas nécessairement assorti d'un versant théorique et métaphysique homologue, mais de surcroît il ne devrait pas l'être, surtout pas en conservant cette conception objective qui repose sur l'espace homogène, divisible et isotrope. En effet, l'espace, comme toujours chez Bergson, est lié à l'action et aux nécessités de la vie humaine, il naît de nos besoins situés et contingents, et vaut de façon pragmatique comme « schème de notre action »⁵ plutôt que de manière théorique ou ontologique pour penser l'être de l'étendue (à la rigueur il vaudrait théoriquement seulement anthropologiquement, dans la mesure où il permet de caractériser l'intelligence humaine et la nature pratique de la perception). L'espace objectif sur et dans lequel travaille la science n'est pas l'être pur et en soi de la matière, mais son résidu, ce qui en reste quand on tend « au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène »⁶. Cet espace objectif, résultant de

1 *Ibid.*, p.39

2 Bergson, *CP*, p.192 : « Il était de l'intérêt de la physiologie de s'y rallier et de procéder *comme si* elle devait, quelque jour, nous donner la traduction physiologique intégrale de l'activité psychologique : à cette condition seulement elle pouvait aller de l'avant, et pousser toujours plus loin l'analyse des conditions cérébrales de la pensée »

3 Bergson, *AC*, p.38 ; le « *comme si* », souligné par Bergson, est crucial ici pour montrer le statut pratique ou pragmatique et opératoire de ce postulat, qui n'est pas une hypothèse ou une théorie pour lui-même.

4 Bergson, *CP*, p.192

5 Voir l'article de Frédéric Worms *Op.cit.*, à partir de la page 101

6 Bergson, *MM*, p.235

l'application d'un schème, est donc proprement humain, c'est nous qui « morcelons la continuité primitivement aperçue de l'étendue matérielle », non pour notre bon plaisir de façon consciente ou dans le but de mieux connaître l'être des choses, mais simplement pour répondre à la nécessité que nous avons « de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir »¹. En tant qu'êtres vivants, nous ne sommes pas de purs esprits désintéressés destinés à la connaissance, et le milieu dans lequel nous vivons ne s'est pas conçu pour nous donner l'essence des choses mais pour permettre notre survie en créant des contrastes et des distinctions, des discontinuités qui nous aident à nous nourrir, nous reproduire, éviter le danger, ... Il faut donc garder en tête que, loin d'être de neutres outils de connaissance, nos fonctions mentales revêtent surtout un « caractère utilitaire » et sont « essentiellement tournées vers l'action »². Mais si l'on admet que cette attitude objectivante, isolante, identitaire et catégoriale est une attitude de la vie pour la vie, qu'elle répond aux nécessités de l'action, il faut alors poser la question de savoir s'il est pertinent ou non de transposer les résultats du schème de l'espace dans le domaine de la connaissance. Cette question, qui apparaît immédiatement comme une limite à la portée du schème de l'espace, est explicitement posée par Bergson : « Si cette première subdivision du réel répond beaucoup moins à l'intuition immédiate qu'aux besoins fondamentaux de la vie, comment obtiendrait-on une connaissance plus approchée des choses en poussant la division plus loin encore »³ ? Cette entreprise est contre-productive et représente même un danger selon Bergson, qui prévient dès l'avant-propos de *Matière et mémoire* que les « habitudes contractées dans l'action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices »⁴. Par conséquent, bien loin de nous livrer la vérité du monde, du psychisme et des choses, l'absolutisation de l'espace objectif et la réduction de l'ensemble de la réalité à ce dernier ne fait que « prolonger le *mouvement vital* » et « tourne le dos à la connaissance vraie »⁵. Ainsi, l'espace objectif et homogène, compris comme schème, est remis à sa juste place : il est « une forme ordinaire de l'*action utile*, mal à propos transportée dans le domaine de la *connaissance pure* »⁶. De cette manière l'élucidation du statut de l'espace comme schème pratique permet de fixer des limites à la pensée objective, qui ne peut plus s'imposer à l'ensemble de la réalité car « cette spatialité des choses ne fait plus partie, précisément, que de la représentation qu'on en a »⁷.

1 *Ibid.*, p.220 pour la première citation et p.221 pour la seconde.

2 *Ibid.*, p.9

3 *Ibid.*, p.222

4 *Ibid.*, p.9

5 *Ibid.*, p.222 (souligné par Bergson)

6 *Ibid.*, p.223 (souligné par Bergson)

7 L'article de Frédéric Worms *Op. Cit.*, p.101

Par ailleurs, dans une telle conception de l'espace orientée par les nécessités de la vie, les besoins ne peuvent plus être accidentels, contingents et comme des effets superficiels des processus objectifs ; bien au contraire, les différents besoins de l'être vivant sont les conditions de possibilité d'un tel espace car ils sont « autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts »¹ et constituent par là même l'espace *partes extra partes*. En effet, les besoins « ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes »². Par conséquent, loin d'être originaire, l'espace objectif et homogène implique nécessairement une couche de réalité préalable où figurent déjà à la fois des êtres vivants qui ont des besoins, et une « étendue matérielle continue, et indivisible »³ à laquelle ces êtres vivants peuvent appliquer, de façon dérivée, seconde, *a posteriori*, leur schème de divisibilité indéfinie que Bergson nomme espace. D'une manière analogue, Merleau-Ponty affirme qu'il faut que la science se « comprenne elle-même, qu'elle se voie comme construction sur la base d'un monde brut ou existant et ne revendique pas pour des opérations aveugles la valeur constituante que les "concepts de la nature" pouvaient avoir dans une philosophie idéaliste »⁴. En effet, Merleau-Ponty défend également l'idée que la pensée métaphysique objectivante n'est que l'abstraction artificielle et seconde d'une expérience primordiale, et déclare que « l'univers des mesures et des opérations se constitue à partir du monde vécu considéré comme source »⁵. Ainsi, en critiquant l'exclusivité de la spatialité objective, les deux auteurs permettent d'établir une distinction fondamentale et cruciale entre l'étendue pré-objective d'une part, et l'espace homogène d'autre part. Il devient alors possible de penser une « étendue concrète, continue, diversifiée et en même temps organisée, [dont] on peut contester qu'elle soit solidaire de l'espace amorphe et inerte qui la sous-tend, espace que nous divisons indéfiniment, où nous découpons des figures arbitrairement, et où le mouvement lui-même ne peut apparaître que comme une multitude de positions instantanées »⁶. C'est à partir d'une telle distinction que Merleau-Ponty peut exhorter la « pensée de science – pensée de survol, pensée de l'objet en général – à se replacer dans un "il y a" préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvré tels qu'ils sont dans notre vie »⁷. Ainsi, l'espace homogène qui

1 Bergson, *MM*, p.222

2 *Ibid.*, p.222

3 L'article de Frédéric Worms *Op. Cit.*, p.101

4 Merleau-Ponty, *O.E.*, p.11

5 Merleau-Ponty, *V.I.*, p.35

6 Bergson, *MM*, p.208

7 Merleau-Ponty, *O.E.*, p.11. Cette référence de Merleau-Ponty à un monde ouvré et vécu, phénoménologique, comme intermédiaire entre le monde sensible pur (ou la matière pure chez Bergson) et l'espace objectif, semble

découle des besoins vitaux n'est pas le fondement de la vie mais au contraire résulte de l'activité même de la vie, et il nécessite donc un terrain primordial sur lequel se joue cette vie qui le constitue en appliquant à ce terrain originaire le schème du milieu vide et homogène par lequel on identifie des objets déterminés, dominés et identiques à eux-mêmes, qui ne se situent plus sur ce terrain primordial mais dans notre représentation. Dès que l'espace est conçu comme schème, tous les objets qu'il va générer se trouveront d'emblée idéalisés, déplacés du terrain de l'immédiat et du concret à celui de la représentation, de la figuration symbolique et dérivée. Mais quand l'espace objectif est justement reconnu comme un schème, il devient aisé de voir que les problèmes qu'il pose viennent du fait que l'on prend « une figuration symbolique [...] pour la réalité même » ; une représentation de la matière, particulière et "interne" à un esprit, soumise aux nécessités de sa vie, s'ignore comme représentation et pense être l'extériorité même, aboutissant ainsi à une malheureuse « *identité* de l'espace et de l'esprit »¹. C'est la réduction de la totalité du réel (spirituel comme matériel) à cette idéalisation que Merleau-Ponty et Bergson rejettent.

Néanmoins, bien que les deux auteurs s'accordaient jusque là dans leur critique de l'espace objectif, homogène et divisible, c'est-à-dire s'accordaient de manière négative, dans ce qu'ils rejettent, leurs voies commencent à diverger quand on passe au versant positif de l'analyse, quand on examine ce que chacun des deux auteurs propose positivement comme réalité indivise qui s'oppose et résiste à cet espace abstrait et artificiel. A vrai dire, dans une certaine mesure, au lieu d'une réelle divergence de principe il s'agit plutôt d'une différence d'accentuation ; Merleau-Ponty et Bergson ne s'appuient pas sur les mêmes dimensions de l'immédiat ou du concret pour faire craquer cette idéalisation toute objective de l'espace qui prétend recouvrir la totalité du réel. En effet, Bergson, qui demeurera toujours d'inspiration dualiste (bien que son dualisme soit extrêmement original et s'émancipe de nombreux problèmes inhérents aux dualismes traditionnels) se sert de cette critique de l'espace pour opposer l'esprit au corps (ou le temps à l'espace) et faire surgir la notion de durée, tandis que Merleau-Ponty refuse le dualisme et se servira de la critique du schème objectiviste pour penser l'union première de l'âme et du corps sur le terrain de la perception ou du vécu, grâce à l'affirmation de la chair comme spatialité pré-objective. De ce fait, s'il est vrai qu'en un sens ils combattent tous les deux le même ennemi, il n'en reste pas moins que Bergson identifie

déjà annoncer un conflit potentiel avec le point de vue dualiste de Bergson, mais gardons ce point de tension extrêmement délicat pour plus tard et contentons-nous pour l'instant de relever la proximité de l'approche des deux auteurs dans leur commune critique de l'hégémonie de l'espace objectif

1 Bergson, *MM*, p.209 pour la première citation et Merleau-Ponty, *V.I.*, p.58 (souligné par l'auteur) pour la seconde.

l'espace en général à cet adversaire et le prend même comme paradigme de ce qu'il rejette, tandis que Merleau-Ponty dissocie l'espace (comme le temps) du schème qui les vide de leur contenu, qui les rend plats ou homogènes – de surcroît, c'est même grâce à l'espace, compris autrement, que Merleau-Ponty va trouver une voie de sortie pour s'extirper d'un tel paradigme –. Ce débat va nous permettre de mettre en lumière une tension interne à la pensée de Bergson, qui semble difficilement pouvoir être résolue au sein même de son œuvre. En effet, d'un côté Bergson soutient qu'il existe une étendue concrète qui ne se réduit pas à l'espace objectif. Mais d'un autre côté, dès *l'Essai* et jusqu'à la fin de son œuvre, même dans les ouvrages postérieurs à *Matière et mémoire*, Bergson continue d'accorder un primât à l'esprit et à la durée sur le corps et à les opposer radicalement. C'est ainsi qu'il écrit dans *l'Âme et le corps* : « à côté du corps qui est confiné au moment présent dans le temps et limité à la place qu'il occupe dans l'espace, qui se conduit en automate et réagit mécaniquement aux influences extérieures, nous saisissons quelque chose qui s'étend beaucoup plus loin que le corps dans l'espace et qui dure à travers le temps [...] : cette chose, qui déborde le corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant à nouveau elle-même, c'est le "moi", c'est "l'âme", c'est l'esprit »¹. Par conséquent, bien que Bergson parvienne à penser dans *Matière et mémoire* une spatialité ou au moins une extériorité, une matérialité qui peut, « dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue »², il semble ne pas prendre acte de cette découverte et n'étudie jamais ce que serait le corps au-delà ou plutôt en deçà du schème de l'espace objectif. Un tel corps, qui serait fait de la texture de l'étendue concrète, matérielle, continue et indivisible, est pourtant ce qui donnera lieu à la conception de la chair chez Merleau-Ponty, et à une union radicale de l'âme et du corps. A partir de là, il va être intéressant d'interroger les raisons qui mènent Bergson à refuser l'exploration de « cette dimension subjective de l'espace dans toutes ses dimensions »³, et surtout les conséquences décisives que cela va avoir, car il est une chose de laisser inexplorée une dimension particulière du réel, mais il en est une autre de nier sa réalité et d'en tirer des conséquences majeures. Ces raisons et conséquences du refus ou de l'oubli d'un espace pré-objectif chez Bergson vont constituer un facteur déterminant de la rupture entre Bergson et Merleau-Ponty, car ces deux auteurs partagent sinon beaucoup de points communs.

De fait, alors même que la découverte par Bergson d'une étendue concrète, indivisible, continue et matérielle aurait pu (ou aurait dû?) le pousser à réviser sa conception du corps et

1 Bergson, *AS*, p.31

2 Bergson, *MM*, p.208

3 Article de Frédéric Worms, *Op.Cit.*, p.97

questionner la nécessité ou l'évidence du dualisme, il continuera pourtant à opposer corps et esprit, espace et temps. Bergson est donc ambigu avec la notion d'espace, car parfois il la considère comme un simple schème dénué de réalité propre (ce qui laisserait de la place à une étendue concrète), et parfois il la considère comme la matière même quand par exemple il veut émettre des arguments en faveur de la survivance et de l'immatérialité de l'âme. Cette question de la survivance de l'âme à la mort du corps est justement le prisme qui va nous permettre d'analyser plus précisément la position ambiguë de Bergson à propos de l'espace et la tension qu'elle renferme. Pour admettre la thèse de la survivance de l'âme (qui sera chère à Bergson tout au long de sa vie) il faut accepter la séparation de l'âme et du corps (en somme il faut accepter la dichotomie sujet-objet), ce qui implique de voir le corps comme appartenant proprement à l'espace – un corps tout objectif composé de parties, conçu selon le schème de la divisibilité –, et lui opposer la durée comme appartenant en propre à la conscience. L'espace compris comme schème objectivant qui a été critiqué tout au long de ce travail ne permet pas de penser l'esprit qui est indivis et continu, mais il est adéquat pour penser le corps selon Bergson. En effet, Bergson considère le corps comme étant divisible ou discontinu, et artificiellement clos ; le corps est purement spatial, il ne saurait d'aucune manière être sujet, il n'est pas capable de créer, d'être libre, d'apporter du nouveau et de faire "boule de neige avec lui-même" : il ne fait que recevoir et réagir mécaniquement. « Le corps reste pour lui ce que nous avons appelé le corps objectif »¹ dira Merleau-Ponty, c'est-à-dire un corps qui ne pense pas et n'est pas sujet, qui n'est qu'espace confiné au présent et somme de parties. On comprend alors bien que l'âme indivisible et continue est nécessairement séparée d'un tel corps, elle ne saurait être strictement « liée à la vie du corps, il y a solidarité entre elles, rien de plus »². De ce fait, il faut accorder à Bergson que ce n'est pas le cerveau, un lieu objectif du corps, observable, qui pense, il a raison de rejeter cette hypothèse, mais Bergson jette le bébé avec l'eau du bain et s'empêche de penser que le corps considéré autrement que *partes extra partes* – le corps comme être vivant indivisible, comme totalité naturellement ouverte, comme *Gestalt* – est susceptible de durer dans le temps, d'être sujet, d'être esprit et de penser. C'est en accordant une telle dimension subjective, vivante et continue au corps, qui excède alors (tout autant que la durée) de part en part l'espace objectif, que Merleau-Ponty peut affirmer que le « corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception »³. Il y a comme une connaissance ou un savoir implicite dont dispose le corps propre, qui se manifeste notamment à travers l'habitude, le schéma corporel et le mouvement, et bien sûr à travers la perception. A

1 Merleau-Ponty, Ph.P., 2ème note p.107

2 Bergson, AS, p.36

3 Merleau-Ponty, Ph.P., p.249

l'inverse, le corps que pense Bergson « a cessé d'être corps connaissant, d'envelopper tous les objets dans une prise unique, et cette dégradation du corps en organisme doit être elle-même rapportée à l'affaissement du temps qui ne se lève plus vers un avenir et retombe sur lui-même »¹ puisque Bergson a confiné le corps au moment présent². Par conséquent, un corps pré-objectif, continu et indivisible semble se dessiner sous le « corps objectif tel que le décrivent les livres de physiologie »³, et il faut admettre une distinction radicale entre ce corps propre ou corps perçu, et l'organisme compris comme corps objectif, qui n'est qu'assemblage artificiel de parties. Certes, « ce n'est pas ce corps-là qui peut être habité par une conscience [...], on ne fera jamais comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules, c'est en quoi le cartésianisme [et Bergson] ont raison »⁴ d'émanciper la durée et la conscience ou l'esprit de ce corps objectif et d'admettre une séparation radicale entre l'âme et le corps. Toutefois, Merleau-Ponty rappelle aussitôt qu'il n'est « pas question d'une entreprise aussi absurde »⁵, que la réduction de la subjectivité à une mer de processus causaux dans l'espace objectif n'est pas ce qui est visé quand on veut faire du corps un sujet, et qu'il s'agit bien plutôt de critiquer le préjugé que partagent Descartes, Bergson et les philosophes scientifiques ou physicalistes en présupposant tous que le corps n'est qu'un amas de parties objectives et d'extériorité dénué de toute forme de subjectivité.

Ainsi, quand on part du postulat que le corps est objectif, un agrégat de parties étalées dans l'espace *partes extra partes*, deux options sont possibles. Soit on réduit la subjectivité à des processus causaux qui se jouent mécaniquement en deçà de nous (ce que Merleau-Ponty et Bergson rejettent tous deux), soit on sépare radicalement l'âme du corps (ce que font Descartes et Bergson). Néanmoins, au lieu d'accepter ce postulat et l'alternative à laquelle il conduit, Merleau-Ponty propose de partir d'une autre conception du corps. En effet, la reconnaissance d'une dimension proprement subjective du corps ne peut se comprendre qu'à la condition d'admettre que « le corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissus, est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu, que la pensée objective investit, mais dont elle n'a pas à postuler l'analyse achevée »⁶. Il faut donc bien distinguer entre deux types de corps, l'un pré-objectif et sujet, l'autre purement objectif une fois qu'on lui a appliqué le schème de la

1 *Ibid.*, p.334

2 Voir la page 31 déjà citée d'*AS* de Bergson là-dessus : « corps qui est confiné au moment présent ».

3 Merleau-Ponty, Ph.P., p.408

4 Merleau-Ponty, Ph.P., p.408

5 Merleau-Ponty, Ph.P., p.408

6 Merleau-Ponty, Ph.P., p.408

divisibilité indéfinie. Or, Bergson n'accorde au corps que ce second type d'existence, déjà toute objective et divisée, ce qui le conduit à séparer l'âme de ce dernier et à considérer qu'elle ne possède aucune corporéité. Par conséquent, en en restant à la seule conception objective du corps, Bergson joue le jeu de la pensée métaphysique objectiviste qu'il voulait pourtant rejeter, il conserve, en reprenant à son compte le dualisme, une distinction bien nette entre la conscience-sujet, connaissante et qui dure, et le corps-objet, cantonné au présent et déterminé, composé de parties. A l'inverse, le type de spatialité pré-objective du corps que Merleau-Ponty met au jour vient brouiller les catégories traditionnelles de la philosophie, car « en même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence »¹. Ainsi, après avoir montré que le corps peut être sujet, nous allons maintenant montrer que, réciproquement, la conscience ou l'esprit peut être spatial, permettant ainsi l'union radicale et préalable du corps et de l'âme en un troisième genre d'être.

Pour résumer l'acquis précédent, nous venons de voir que c'est le choix que fait Bergson de ramener le corps à la spatialité enfermée dans le présent et de limiter celle-ci à l'espace *partes extra partes* qui le mène à postuler une indépendance de l'esprit à l'égard du corps, car en effet « l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate »². Or, si le corps est espace, s'il n'est qu'espace ; et si l'espace lui-même n'est « au fond, que le schème de la divisibilité indéfinie »³, alors l'âme, par son indivisibilité, transcende l'espace objectif. Mais en outre, c'est aussi parce que l'espace, considéré comme schème, n'a qu'une existence idéale – et non proprement réelle contrairement à celle de l'esprit –, que l'esprit peut survivre à la mort du corps chez Bergson. En effet, comme le constate Frédéric Worms, Bergson ne laisse à « l'espace pur [que] la "réalité" toute relative d'un simple "schème" général de notre imagination »⁴. Certes, M.Worms parlait ici de la conception de l'espace comme schème de notre action dans *Matière et mémoire*, et l'espace changera de statut chez Bergson pour devenir le terme d'un mouvement réel dans *L'Evolution créatrice* : dans celle-ci l'espace n'est « plus un pur schème instrumental, c'est le terme idéal d'un mouvement réel »⁵. Toutefois, tout lié à la réalité qu'il soit, l'espace ne gagne pas beaucoup plus de réalité propre

1 Merleau-Ponty, Ph.P., p.407

2 Bergson, *AS*, p.59

3 Bergson, *MM*, p.232

4 Worms, *Op.Cit.*, p.102

5 *Ibid.*, p.112

car il ne demeure jamais qu'un terme *idéal*, et ne conserve donc, du début à la fin de l'œuvre de Bergson, qu'un statut d'idéalité. Par conséquent, le corps étant spatial, et l'espace n'étant qu'idéalité, Bergson est conduit à émettre de sérieux doutes sur le fait « que la question "où" ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps »¹. Néanmoins, bien que ce doute soit très certainement légitime à l'égard de la spatialité objective, il est loin d'être évident à l'égard d'une spatialité pré-objective, concrète et continue.

En effet, il semble très difficile de soutenir sérieusement que l'activité de l'esprit n'a lieu "nulle part", reposant en elle-même, hors du monde, ou dans un ordre de réalité uniquement spirituel, ou bien encore dans le non-être absolu, comme pure négation, comme abîme ou pur rien. Il faut au contraire soutenir avec Merleau-Ponty que « la pensée comporte une quasi localité »² et que l'on ne peut pas nier ou faire mine d'oublier « cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde »³. Bien évidemment, la localité de l'esprit dont il est question n'est pas celle de l'espace objectif, on ne parle pas d'une « inhérence à un point spatio-temporel »⁴, ce qui est visé ici n'est pas la réduction de l'activité de l'esprit à telle ou telle zone objective et observable du cerveau – à l'inverse de l'entreprise de certains neuroscientifiques aujourd'hui qui renouent avec les espoirs de la pensée métaphysique objectivante auparavant critiquée de réduire la subjectivité et les qualités sensibles à des mouvements réels dans l'espace objectif –. Il est bien plutôt question pour Merleau-Ponty d'une « localité par attache élastique : on ne peut pas dire qu'un esprit est ici, mais on peut dire qu'il n'est *pas là* »⁵. Ainsi, quand Bergson dit que l'on ne peut pas poser la question « où » pour un esprit, il comprend bien que la localité éventuelle d'un esprit ne peut pas être circonscrite positivement, cependant il considère alors la question de la localité de l'esprit comme résolue et refuse toute spatialité à l'esprit, ce qui lui interdit de chercher et de trouver une spatialité d'un autre type, non pas négative mais pré-objective, pouvant convenir à l'esprit qui certes « n'est ni ici, ni ici, ni ici ... [mais qui], pourtant, est "attaché", "lié", il n'est *pas sans liens* »⁶. Ce qu'il faut parvenir à penser, c'est que « l'esprit n'est en aucun lieu objectif et [que] pourtant il s'investit en un lieu qu'il rejoint par ses entours, qu'il circonvient, comme la localité pour moi est le point que me montrent toutes les lignes de fuite de mon paysage, et qui est lui-même *invisible* »⁷. De cette manière, même quand on veut émanciper l'esprit de l'espace objectif et

1 Bergson, *AS*, p.55

2 Merleau-Ponty, *V.I.*, p.271

3 Merleau-Ponty, *Ph.P.*, p.408

4 Merleau-Ponty, *V.I.*, p.271

5 *Ibid.*, p.271 (souligné dans le texte)

6 *Ibid.*, p.271 (souligné par Merleau-Ponty)

7 *Ibid.*, p.271 (souligné par Merleau-Ponty)

le penser comme invisible – soit comme chose spirituelle, soit comme néant ou non-être à la manière de Sartre pour rejeter le « bric à brac positiviste des "concepts", des "jugements", des "relations" » –, il ne faut pas nécessairement lui refuser la spatialité car « le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas trou »¹. Ceux qui refusent d'accorder une spatialité à l'âme, ce sont ceux qui prennent « l'ouvert au sens de *trou*, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultra positivisme (Bergson), indiscernables »². Or, Merleau-Ponty rejette ces deux solutions solidaires en affirmant que « l'âme, le pour soi est un creux et non pas un vide, non pas non-être absolu par rapport à un Être qui serait plénitude et noyau dur »³. Merleau-Ponty soutient donc qu'il est possible d'admettre un néant ou un non-être qui est irréductible à l'espace objectif et qui n'est pourtant *pas rien*, un « certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle » ; un esprit qui échappe à la spatialité objective mais demeure spatial en un certain sens, un invisible qui compte au visible, qui « est un creux dans le visible »⁴, un pli ou une ouverture située, plantée dans l'Être visible et spatial à la manière de la doublure d'un vêtement ou d'une étoffe.

L'espace n'est donc pas une impasse pour l'invisible ou pour l'esprit, car l'activité de l'esprit a bien lieu « quelque part », elle est circonscrite par « une localité d'investissement »⁵, par le champ de la perception et de l'attention dont les lacunes font signe vers ma localité propre. Ma subjectivité n'est pas une liberté absolue, qui pense le monde du dehors, elle est attachée à ce monde, elle en fait partie et elle « traîne après elle son corps »⁶. L'esprit n'est pas hors-sol et pensée de survol, « je ne suis pas un sujet agile et sans inertie qui dispose librement d'une perspective ; je perçois d'ici et non d'ailleurs »⁷. De surcroît, si c'est bien « le corps qui voit » comme nous l'avons avancé auparavant, même s'il a beau être pré-objectif, il est et perçoit forcément « de quelque part », et peu de gens iraient penser un corps tout idéal qui n'est nulle part et qui ne « compte [pas] au *Visible* »⁸. Par conséquent, ma vie et même la vie de l'esprit n'a pas lieu nulle part, l'esprit n'est pas que durée réelle, mais également spatialité indivisible ou chair (qui est tout autant réelle et continue que la durée). De cette manière, en faisant du corps un sujet, et en enracinant l'âme dans le visible et dans l'espace concret et continu, Merleau-Ponty refuse le dualisme et la dichotomie sujet-objet, il adosse

1 *Ibid.*, p.284 pour la première citation et p.246 pour la seconde.

2 *Ibid.*, p.246 (souligné par Merleau-Ponty)

3 *Ibid.*, p.282

4 *Ibid.*, p.251 pour la première citation et p.284 pour la seconde.

5 *Ibid.*, p.271

6 Merleau-Ponty, Ph.P., p.410

7 Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 2000, p.82 et 83

8 Merleau-Ponty, V.I., p.321 (toutes les citations de cette phrase proviennent de cette même page)

l'âme au corps, considère l'un comme étant l'envers de l'autre et définit « l'esprit comme *l'autre côté* du corps »¹. Ce terme "d'autre côté" ou d'envers montre la solidarité très forte entre ces deux faces d'une union primordiale, et signifie que « le corps, en tant qu'il a cet autre côté, n'est pas descriptible en termes *objectifs*, en termes de 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 »². L'esprit ou l'âme n'est plus une chose spirituelle, hors-monde, transparente ou dénuée de corps, et le corps n'est plus une somme de parties objectives enfermées dans le présent et dans des relations causales mécaniques et aveugles. Cette modification des termes traditionnels de la philosophie (qui sont parfois présents même au sein de celle de Bergson) permet de penser qu'il y a « un corps de l'esprit, et un esprit du corps et un chiasme entre eux »³. Cette spatialité originale, indivisible et continue, qui permet de penser l'union de l'âme et du corps au point de soutenir que « l'âme est le creux du corps, le corps est le gonflement de l'âme », sera nommée « chair »⁴ par Merleau-Ponty. Une fois une telle spatialité admise, préalable à l'application du schème de l'espace objectif et l'excédant complètement, il ne semble plus du tout ni nécessaire ni évident de postuler la séparation de l'âme et du corps, c'est plutôt leur union qui prime, réunissant ainsi corps et esprit, espace et temps, qui sont en chiasme ou qui empiètent l'un sur l'autre et forment une unité charnelle qui enjambe le temps et l'espace objectifs.

Par conséquent, la confusion entre spatialité en général (qui pourrait inclure une étendue concrète et continue ou même la chair) et schème d'objectivité est ce qui conduit Bergson à ne reconnaître qu'une existence toute idéale à l'espace et au corps. En effet, quand Bergson plaide pour la survivance de l'âme à la mort du corps, on peut penser qu'il confond ou réduit à l'identique les deux dimensions de l'espace qu'il avait pourtant réussi à distinguer au fil de son œuvre et de sa vie ; car il avance que la durée indivisible de l'esprit échappe à l'espace (comme schème de la divisibilité) et survit à la mort du corps, comme si s'émanciper du schème de la divisibilité indéfinie impliquait également que l'esprit n'était lié à aucune étendue matérielle, concrète et elle-même continue. En outre, la non-localité et non-corporéité de l'âme sont deux conditions *sine qua none* de la survivance de l'âme à la mort du corps ; et ces deux postulats reposent sur l'assimilation du corps à l'espace, et à la réduction de l'espace à sa seule dimension objective et homogène, dépendante du schème de divisibilité indéfinie.

1 *Ibid.*, p.307 (souligné dans le texte)

2 *Ibid.*, p.307 (souligné dans le texte)

3 *Ibid.*, p.307

4 *Ibid.*, p.282 pour la première citation, et p.307 pour la seconde.

Or, admettre une spatialité continue et indivisée, originale par rapport à l'espace objectif, suffirait à récuser ces préjugés. Ainsi, c'est l'identification ou la réduction du corps et de la spatialité à l'espace objectif (compris comme isotrope, divisible, homogène, extérieur et *partes extra partes*) qui fait postuler à Bergson la survivance de l'âme et l'indépendance de la conscience à l'égard du corps, à cause du fait qu'une telle adéquation occulte complètement la spatialité pré-objective, l'étendue concrète, continue et indivisible que Bergson lui-même a reconnu dans *Matière et mémoire*. De cette manière, ce qui est mis en évidence par l'examen de la question de la survivance de l'âme à la mort du corps c'est, si ce n'est la confusion, au moins l'adéquation ou l'identité pour Bergson entre le corps, l'espace en général, et le schème de la divisibilité indéfinie et homogène. Par conséquent, malgré avoir admis une étendue concrète (à laquelle le corps et même l'esprit pourraient participer), Bergson semble finalement rabattre tous les types de spatialités possibles sur la seule dimension objective (ou homogène), sous le seul mot "espace", qu'il oppose à l'esprit et à la durée.

Néanmoins, l'examen des arguments de Merleau-Ponty a permis de dépasser la dichotomie sujet-objet et la séparation de l'âme et du corps en admettant pour de bon (et de manière moins ambiguë que Bergson) une spatialité qui n'est pas la spatialité objective, mais une spatialité dégagée ou libérée de cette dernière, tout comme Bergson était parvenu à libérer la durée d'une temporalité objective et homogène composée d'une succession d'instant, divisibles indéfiniment et extérieurs les uns aux autres. Merleau-Ponty ne s'élève donc pas vraiment contre Bergson, il se met plutôt à sa suite et tente d'appliquer à l'espace ce que Bergson avait réservé au temps, conservant peut-être encore des préjugés non interrogés à propos de l'espace. Ces préjugés vis-à-vis de l'espace qui remontent à *l'Essai* ont pu être utiles à Bergson pour l'aider à développer son approche extrêmement novatrice de la temporalité, reposant sur l'intuition que l'esprit et le temps, vécus intérieurement, échappent à l'espace (compris comme espace objectif). Mais Bergson aurait pu réviser cette préconception de l'espace ou la "mettre à jour" quand il a découvert l'étendue concrète dans *Matière et mémoire*, à laquelle le corps participe. De ce point de vue, Bergson semble moins contredit que prolongé par Merleau-Ponty, l'approche originale que Bergson applique au temps se trouve simplement transposée à la spatialité car Merleau-Ponty ne considère pas que l'espace est le versant ou la pente opposée de la durée. En effet, l'opposition entre le temps qui serait toujours pur, continu et indivisible, et l'espace comme schème même de la divisibilité indéfinie, est pour Merleau-Ponty « une fausse antithèse »¹. Là où Bergson blâme l'espace, même pour la division objective du temps, en disant que ce temps divisé indéfiniment en

1 *Ibid.*, p.246

instants est le temps spatialisé¹, Merleau-Ponty défend l'idée que « l'espace en réalité ne comporte pas plus de *points*, de *lignes* que le temps »². Ainsi, si Merleau-Ponty peut affirmer que « l'espace n'est pas à mettre en cause comme le fait Bergson » et que « corrélativement il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution », c'est d'abord parce qu'il soutient qu'il n'y a pas que l'espace qui soit objectif, mais qu'il existe aussi et pour lui-même (c'est-à-dire temporellement, pas à cause d'une prétendue spatialisation) un « temps objectif qui est fait de moments successifs »³. Cette affirmation repose ensuite sur la symétrisation réciproque de l'espace et du temps, en avançant que l'espace concret échappe lui aussi au schème objectivant de la divisibilité, c'est-à-dire qu'il y a une étendue qui est indivisible, continue, vécue, naturelle et ouverte ; tout comme la durée est indivisible et vécue. De plus, ce n'est pas seulement le corps, une fois rapproché de l'esprit (comme son autre côté), qui échappe à la localité de l'objet ou la spatialité *partes extra partes* pour la seule raison qu'il serait investi par le temps et par l'esprit, mais aussi les choses qui ne sont pas pure positivité et extériorité: même la localité des choses n'est pas celle de l'être-objet et lui oppose une spatialité continue préalable à toute division. En effet, « la localité originaire, même en ce qui concerne les "choses", ou la "direction" d'un mouvement des choses n'est pas davantage identifiable dans l'espace objectif, relation *dans* l'espace objectif »⁴, car les choses ne sont pas des objets tout étalés positivement, identiques à eux-mêmes, mais elles sont des *Gestalts*, des transcendances, des structures sensibles, des formes concrètes ou des essences charnelles qui forment un tout continu et indivisé, qui ne s'épuise pas dans l'actualité d'une juxtaposition *partes extra partes*. Par conséquent, Bergson se trompe d'ennemi quand il nomme ce qu'il critique "espace" et l'oppose à la durée ; il devrait plutôt « montrer qu'il y a un espace vécu; passer, non pas de l'espace au temps, mais de l'espace morcelé à l'étendue »⁵ et critiquer l'attitude morcelante, divisante, objectivante. L'espace comme le temps peuvent être tous deux objectivés, et l'espace et le temps peuvent aussi tous deux échapper à cette objectivation, le temps n'a pas de privilège sur l'espace dans ces questions, et il « n'est exclusif de l'espace que si l'on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale que nous avons essayé de décrire »⁶. Il faut donc accorder un autre sens à l'espace que celui d'un schème, lui donner une autre réalité que celle d'une idéalité pour en faire un espace vécu ou

1 Voir par exemple la note de *Matière et mémoire* p.215 : « le tort de Zénon est justement de laisser de côté la durée vraie pour n'en considérer que la trace objective dans l'espace »

2 Merleau-Ponty, V.I., p.245 (souligné par Merleau-Ponty)

3 Merleau-Ponty, V.I., p.246 pour les deux premières citations et Ph.P., p.326 pour la troisième.

4 Merleau-Ponty, V.I., p.271 (souligné dans le texte)

5 Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p.107

6 Merleau-Ponty, Ph.P., note p.476-477

une étendue concrète, et enfin donner un autre nom au schème (ou à l'attitude) qui était critiqué depuis le début que le nom d'espace qui paraît désormais impropre.

Ainsi, ce n'est pas tant à l'espace que Bergson s'oppose, qu'à l'attitude ou la pensée objectivante qui fixe et décompose ce qu'elle observe en une succession discontinue de parties, donc d'instantanés ou d'endroits selon qu'elle est appliquée au temps ou à l'espace. Par ailleurs, la durée ne s'oppose pas à l'espace, il semble plutôt qu'il y ait à la fois une « durée » temporelle et une « chair » spatiale, qui sont la même unité, faite de la même étoffe vivante, naturelle, ouverte, totale et indivisible. De ce fait, Merleau-Ponty distingue la « chair » de l'espace objectif tout comme Bergson distingue la durée du temps objectif (qu'il appelle temps spatialisé). Par conséquent, au lieu d'opposer espace et temps, ou corps et esprit, il semble que la distinction pertinente et à retenir soit plutôt celle établie entre « la chose (spatiale ou temporelle) comme identité [c'est-à-dire comme objet], et la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *i.e.* comme transcendance, *i.e.* comme toujours "derrière", au-delà, lointaine ... »¹, ou bien encore celle que Bergson propose lui-même dans *l'Evolution créatrice* entre totalité naturellement ouverte et totalité ou système artificiellement clos par les sciences objectives². Avec ces deux distinctions, c'est l'archétype même de l'être homogène que les deux auteurs ont en vue, celui du règne causal des processus objectifs, en soi, l'être déterminé et dominé de l'objet, identifiable réellement et reconnaissable ou recomposable à souhait car toujours le même dans l'idéalité *partes extra partes* objective, dénuée de temporalité et de spatialité concrètes. De ce point de vue, "l'ennemi" d'une approche intérieure et continue du réel n'est donc pas l'espace ni la spatialisation, mais la pensée objectivante, c'est-à-dire le schème d'objectivation et la réduction à l'extériorité et à l'homogénéité, que ce soit pour le temps ou pour l'espace. Dès lors, il serait possible de dire que délivrer l'espace et le temps de l'ontologie de l'objet est le combat commun que mènent Merleau-Ponty et Bergson. Parvenir à une telle proximité des deux penseurs, en leur assignant le même combat ou le même ennemi, a requis de changer les termes de Bergson et revenir sur quelques uns de ses préjugés. En effet, pour pouvoir rapprocher ainsi les deux auteurs, il a d'abord fallu montrer que l'esprit est en un certain sens spatial, qu'il n'est pas dénué d'une localité ou d'une spatialité, et

1 *Ibid.*, p.246

2 En effet, cette distinction entre deux types de totalités pourrait s'appliquer aussi bien au temps qu'à l'espace, et elle n'a sans doute pas eu la fortune qu'elle méritait en étant éclipsée par l'opposition entre temps et espace et par le primat accordé au temps. Si jamais Bergson avait privilégié cette distinction de *l'Evolution créatrice*, il aurait été extrêmement proche de Merleau-Ponty et aurait pu aller dans la même direction que lui. Ce rapprochement était possible dès le moment où Bergson a aperçu une étendue concrète, continue et indivisible, mais n'a pas été développé car Bergson n'a pas souhaité explorer la spatialité pour elle-même ou « construire une théorie de la matière », *MM*, p.209.

réciroquement que le corps est aussi sujet, qu'il pense et est une totalité continue et concrète. Une fois ces deux points démontrés, ce n'est alors plus l'espace qui pose problème, il n'est plus synonyme d'objectivation et de schème de divisibilité indéfinie ou d'idéalité : il devient une réalité continue, concrète, indivisée, et le schème que Bergson avait en vue ne peut plus être nommé "espace", il devient un schème général d'objectivation, d'homogénéisation et de division qui peut s'appliquer aussi bien au temps qu'à l'espace, et aussi bien au corps qu'à l'esprit. C'est de cette manière que Merleau-Ponty parvient à rendre compatible ses descriptions phénoménologiques et ontologiques avec une approche bergsonienne.

La présente étude a surtout insisté sur l'éclairage que pouvait apporter à Bergson une lecture merleau-pontienne du problème de l'espace. Néanmoins, la mise en relation des deux auteurs par le prisme de la question de l'espace n'est pas seulement fructueuse de manière unilatérale. Ainsi, en guise de conclusion et pour inviter à poursuivre les recherches sur ce terrain, nous allons brièvement montrer que Bergson, lui aussi, apporte un éclairage à Merleau-Ponty et met en lumière une tension fructueuse et majeure au sein de la philosophie merleau-pontienne. La question radicale que le dualisme et l'approche pragmatique de la perception de Bergson posent à Merleau-Ponty c'est celle du statut des *Gestalts* ou des structures sensibles, qui sont perçues de manière pré-objective. En effet, Bergson subordonne la perception à l'action et aux nécessités de la vie ; pour lui toute individuation d'une chose, toute relation entre des images résulte de la situation, de la particularité et de l'activité d'un être vivant, car « établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre* »¹. A cet espace divisé et individualisé, subordonné à la « conservation de la vie [qui] exige sans doute que nous distinguions, dans notre expérience journalière, des *choses* inertes et des *actions* exercées par ces choses dans l'espace »², Bergson oppose ce que serait un espace sans conscience, sans nécessité vitale, dans une perception pure où les choses ou plutôt les images rentreraient alors en elles-mêmes, seraient dans un rapport de continuité indivisée et indivisible, dans un rapport de totalité au sein de laquelle aucun découpage n'est envisageable. Considérer un tel espace, une extension indivisée sur laquelle s'exercent après-coup nos découpages, est ce qui lui permet de penser le "*tournant* de l'expérience", « ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »³. Ainsi, le dualisme de Bergson se tend entre deux extrêmes avec d'un côté « la matière brute », ce qu'elle serait pour

1 Bergson, *MM*, p.222 (souligné par Bergson)

2 *Ibid.*, p.224 (souligné par Bergson)

3 *Ibid.*, p.205 et 206 (souligné par Bergson)

elle-même, en amont du tournant de l'expérience, et de l'autre côté « l'esprit le plus capable de réflexion »¹, ancré dans une expérience proprement humaine. Mais *quid*, dans un tel paradigme, des *Gestalts* perçues soulevées par Merleau-Ponty, qui ne relèvent pas du schème objectivant – ultra caractéristique pour Bergson des nécessités de la vie humaine – mais qui sont tout de même perçues ? Certes, les deux extrêmes que sont la matière brute et l'esprit ne sont pas séparés absolument chez Bergson, qui tolère entre eux « toutes les intensités possibles de la mémoire »², mais il y a quand même ce "tournant décisif" qui pose à un certain endroit du spectre des intensités une rupture radicale, où la matière n'est plus cherchée ou connue pour elle-même, mais assujettie à l'esprit, subordonnée à nos besoins pratiques et devient l'objet d'une expérience humaine. Un tel paradigme pose donc la question cruciale du statut du "troisième genre d'être" mis en avant par Merleau-Ponty. Existe-t-il déjà des formes naturelles ou des structures sensibles dans l'étendue concrète et continue, ou bien est-ce que le perçu, même libéré de la conscience thétique et du schème objectivant de la divisibilité indéfinie, fait toujours déjà l'objet d'une figuration symbolique humaine requise par nos besoins dès lors qu'il est perçu ? Les "choses mêmes" et ces structures dont la totalité prime sur les parties décrites par Merleau-Ponty ont-elles une existence propre que notre perception exprime, ou sont-elles nées à l'occasion des découpages et individuations que nos besoins vitaux ont exercés sur la matière ? L'être perçu qui se situe entre l'objet et le sujet est-il un genre d'être naturel, au-dessus du tournant de l'expérience, procède-t-il de ce tournant et revêt-il un statut anthropologique, ou bien encore est-ce que les structures perçues comme transcendantes fournissent un intermédiaire entre l'espace anthropologique et l'espace naturel ? Ce n'est donc rien de moins que la question de la portée de la phénoménologie que Bergson permet de poser ... Question pour laquelle il est très difficile (sans doute impossible) d'obtenir une réponse définitive, sachant que chacun est son corps et que toute tentative de penser "objectivement" le statut du corps ou de l'expérience se fait encore (et toujours) sur fond des ces derniers, desquels on ne peut jamais totalement se détacher. Il faudrait donc réussir à préciser le statut d'une expérience – ou plutôt de l'expérience – au sein de laquelle on se trouve et que l'on est, comprendre notre rapport à ce qui est autour de nous et qui nous comprend, nous englobe, auquel on appartient ; qui ne redouble pas le monde mais nous le présente sans l'épuiser.

Pour conclure ce paragraphe final, nous allons esquisser quelques éléments de réponse, qui sont encore loin d'être satisfaisants, mais qui ont le mérite de mettre en lien

1 *Ibid.*, p.250

2 *Ibid.*, p.250 ; « ou, ce qui en revient au même, tous les degrés de la liberté »

Merleau-Ponty et Bergson et d'éclairer leur conception de la métaphysique. Il est déjà possible de trouver des réponses ambivalentes à cette question du statut de la perception chez Bergson lui-même, qui oscille entre naturalité et humanité (au sens d'artificialité) de la perception. En effet, d'une part il reconnaît qu'affirmer « qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable »¹, et admet donc dans une certaine mesure des formes naturelles. Cependant, d'autre part, Bergson ajoute immédiatement à la suite de cette phrase : « Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre »². De cette manière, il semblerait que la perception soit à situer en aval du tournant de l'expérience, qu'elle est toujours déjà humaine, que la « première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit »³ modifie au gré des besoins humains la matière brute et la perde d'emblée dans sa pureté et sa continuité indivisible. Or, pour sa part, Merleau-Ponty refuse de voir son entreprise réduite à une simple exploration anthropologique des vécus, et affirme que « je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain »⁴. Loin d'être naïf et négliger le caractère pragmatique et situé de la perception, Merleau-Ponty s'ancre dans cette expérience anthropologique, mais il ne considère pas cette dernière comme une prison dont on ne pourrait plus sortir. Ainsi, la dimension ou le caractère pratique de la perception ne nous coupe pas absolument de tout contact avec le réel et peut être transcendé, dans une certaine mesure, « en défaisant ce que ces besoins ont fait »⁵. Nous sommes bien situés dans l'espace anthropologique par la perception, mais nous n'y sommes « jamais entièrement » et conservons toujours contact avec l'espace naturel par nos racines. C'est alors par l'intensification de cette expérience d'abord humaine de la perception et de l'espace – en plongeant dans sa profondeur, son épaisseur et son opacité –, que Merleau-Ponty va pouvoir remonter à une conception de « l'Être d'indivision »⁶, brut ou sauvage, une « dimensionnalité » sur laquelle sont prélevées toutes les dimensions⁷, ou encore un « unique Espace qui sépare et qui réunit, qui soutient toute cohésion »⁸. De ce fait, si l'expérience humaine n'est plus tant un obstacle à la connaissance de l'espace naturel ou de la matière brute

1 *Ibid.*, p.235

2 *Ibid.*, p.235 ; Bergson ajoute d'ailleurs : « l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons »

3 *Ibid.*, p.235

4 Merleau-Ponty, Ph.P., p.346

5 Bergson, *MM*, p.205

6 Merleau-Ponty, V.I., p.258

7 Merleau-Ponty, O.E., p.48

8 *Ibid.*, p.84-85

qu'un point de départ, il devient dès lors possible de considérer les *Gestalts* comme un intermédiaire entre l'espace anthropologique – orienté, polarisé et divisé – et l'espace naturel (ou indivisé). Si la structure perçue peut être considérée comme un intermédiaire entre la matière brute et l'esprit, c'est qu'elle est le pont qui relie les deux, qu'elle part de l'expérience proprement humaine pour tenter de remonter au-dessus du tournant, tout en gardant ses attaches anthropologiques. Ainsi, au lieu de vouloir placer les *Gestalts* soit en amont soit en aval du tournant de l'expérience, comme si c'était une alternative absolue, on pourrait plutôt les situer au tournant même, à la jonction du tournant, à ce point de rupture imminente où l'espace indivisé est en train d'être modifié par nos besoins, fragmenté et polarisé. Ce serait alors à cette position en lisière du tournant anthropologique de l'expérience que les *Gestalts* ou structures perçues devraient leur statut ambigu dans la philosophie de Merleau-Ponty, qu'il qualifie par exemple souvent de présentation de l'imprésentable, transcendance donnée mais non épuisée, d'invisible dans le visible, ... Ni purement en amont, ni purement en aval, Merleau-Ponty se tiendrait justement à la crête du tournant, entre l'amont et l'aval, et permettrait de penser un absolu donné par fulgurations à partir de notre expérience humaine et située, qui réside dans sa profondeur, comme sa source, et est atteint à travers l'expérience humaine elle-même. La méthode de Merleau-Ponty serait alors très similaire à l'approche métaphysique de Bergson, qui consiste à ne plus partir d'emblée de l'absolu ou du transcendant, mais partir d'une expérience de plus en plus intense du sensible, qui retrouve l'absolu au cœur de ce dernier, au cœur de cette expérience proche de nous qui est d'abord humaine.

Par conséquent, examiner ensemble Bergson et Merleau-Ponty à propos de la question de l'espace nous aura permis à la fois de libérer le corps et l'espace du schème objectivant et homogène de la divisibilité indéfinie, de préciser les rapports de l'âme et du corps comme envers ou "autre côté" l'un de l'autre et les rapports du temps et de l'espace, mais de surcroît cela nous a également permis d'élucider l'approche métaphysique des deux auteurs et le statut d'un espace perçu ou charnel, qui devient l'écho de la spatialité indivisée et continue de l'étendue concrète ou de la matière pure, donnée défectueusement mais en personne à travers une expérience humaine. Nous avons ainsi espéré montrer l'intérêt d'une approche comparative entre Merleau-Ponty et d'autres philosophes par le prisme de la question de l'espace, ainsi que la pertinence d'effectuer des rapprochements et lectures croisées entre Merleau-Ponty et Bergson.

Bibliographie des livres cités et consultés :

MERLEAU-PONTY Maurice, *Causeries. 1948*, Seuil, 2002 (noté C.)

- *La structure du comportement*, PUF (Quadrige), 2013 (noté S.C.)
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 (noté Ph.P.)
- « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLI, 1947, pp.119-153 (noté P.P). Réédition, Verdier, 2014
- *La prose du monde*, Gallimard, 1969 (noté P.M.)
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes. 1953*, MetisPresses, 2011 (noté M.S.M.E.)
- *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964 (noté O.E.). Réédition, Folio, 1985
- *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Gallimard, 1964 (noté V.I.)
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 2000

BARBARAS Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, 1991

- *L'Espace lui-même*, 4ème numéro de la revue Epokhè (dir. Renaud Barbaras), Jérôme Millon, 1994
- *Merleau-Ponty*, Ellipses, 1997
- « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps*, Vrin (thema), 2005
- *Le Tournant de l'expérience*, Vrin, 1998

BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, PUF (Quadrige), 2012

- *L'énergie spirituelle*, PUF (Quadrige), 2017
- *La Pensée et le mouvant*, PUF (Quadrige), 2013

COLONNA Fabrice, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Hermann, 2014

DUPOND Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, 2007

GARELLI Jacques, *Introduction au Logos du monde esthétique*, Beauchesne, 2000

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF (Quadrige), 2012

MINKOWSKI Eugène, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, Journal de psychologie normale et pathologique, 1930

- *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Évolution psychiatrique, 1932

PAULHAN Jean, « La Peinture moderne ou l'espace sensible au cœur », in *La Table ronde*, n°2, fév. 1948

PLATON, *Œuvres complètes*, Flammarion, 2020

RIQUIER Camille, *Y a-t-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire ?*, in Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes II*, PUF (Epiméthée), 2004

RENOUARD Maël, « Le point de vue de Sirius et la cartographie du visible », in *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine* (dir. Jocelyn Benoist et Fabio Merlini), Vrin, 2002

TOADVINE Ted, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, 2009

VERLAINE Paul, « Il pleure dans mon cœur ... », *Romances sans paroles*, 1874

Von UEXKÜLL Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, Payot et Rivages, 2010

WORMS Frédéric, *Les Trois dimensions de la question de l'espace chez Bergson*, in. *L'espace lui-même*, 4ème numéro de la revue Epokhè (dir. Renaud Barbaras), Millon, 1994

Pour aller plus loin, il faudrait ajouter tous les ouvrages de Merleau-Ponty que nous n'avons pas eu le temps de lire, mais également des références que Merleau-Ponty a lues et méditées et qui ont influencé son tournant ontologique et sa pensée de l'espace, comme par exemple :

MINKOWSKI Eugène, *Vers une cosmologie*, Aubier, 1936

– *Le Temps vécu*, PUF, 2013

RUYER Raymond, *La conscience et le corps*, Vrin, 2020

– *Néo-finalisme*, PUF, 2012

Table des matières

Remerciements	1
Introduction	2
Partie I – La constitution de l'espace objectif	10
Chapitre 1 – L'unité à travers la pluralité des espaces objectifs.....	10
Chapitre 2 – De la foi perceptive à l'objet en soi	14
Chapitre 3 – La séparation de la forme et du contenu	21
Chapitre 4 – L'aplatissement de la profondeur en une largeur vue de profil	24
Chapitre 5 – La fermeture du monde objectif sur lui-même	27
Partie II – De l'espace objectif à l'espace vécu	33
Chapitre 1 – La phénoménologie comme "paramythia"	33
Chapitre 2 – Le corps comme véhicule de l'être au monde et comme fond	38
Chapitre 3 – La spatialité rayonnante de la chose	48
Chapitre 4 – Les espaces anthropologiques et l'espace naturel	58
Partie III – Vers une ontologie verticale : l'espace charnel	74
Chapitre 1 – De la synthèse de la profondeur à l'ouverture ontologique	74
Chapitre 2 – La vue verticale du monde visible ou le lieu de la structure sensible	81
Chapitre 3 – La vue verticale de l'esprit ou le lieu du voyant	95
Chapitre 4 – La vue verticale de l'Être ou le lieu de la chair	106
Conclusion	118
Annexe	121
La question de l'espace chez Bergson et Merleau-Ponty.....	122
Bibliographie.....	146
Table des matières	149