

## ANNEXE

### LA CHAIR DU MONDE

*Et quand je me retrouve dans mon lit, j'ai les idées toutes brouillées et je pense, avant de sombrer dans le sommeil, confusément : il y a la réalité et il y a les rêves ; et puis il y a une seconde réalité.*

(Gide, *Si le grain ne meurt*)

Même si notre étude avait moins pour but d'offrir un commentaire de la philosophie merleau-pontienne qu'un examen des enjeux de la phénoménologie comme apprentissage perceptif, il nous semble indispensable de présenter ici, ne serait-ce que très brièvement, le développement de la pensée de Merleau-Ponty dans les travaux postérieurs à la *Phénoménologie de la perception*, et notamment dans l'ouvrage posthume et inachevé qui fut publié sous le titre *Le Visible et l'invisible*.

Cet ultime ouvrage est surtout connu aujourd'hui grâce à la célèbre notion de Chair, avec sa «réversibilité» et son «chiasme». Il s'ouvre pourtant sur la notion de *foi perceptive*, que Merleau-Ponty définit ainsi, dès les premières lignes : «Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'"opinions" muettes impliquées dans notre vie<sup>1</sup>.» La foi perceptive et l'*attitude naturelle* seraient-elles une seule et même chose? Dans ce cas, comment le philosophe peut-il

<sup>1</sup> VI, p. 17.

la partager avec l'«homme naturel», le sujet empirique? N'est-il pas censé *suspendre* l'attitude naturelle, la dépasser, même si c'est pour mieux la voir?

Nous avons montré la différence qui existe entre l'*Urdoxa* et la *doxa*, l'attitude naturelle originaire et silencieuse et l'attitude naturelle parlante et objectivante. A laquelle de ces deux attitudes naturelles Merleau-Ponty pense-t-il quand il parle de la foi perceptive? Il nous semble clair qu'il s'agit bien de l'*Urdoxa*<sup>2</sup>, comme l'indique déjà la *Phénoménologie de la perception* : «La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est "l'opinion" ou la "foi originaire" qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée<sup>3</sup>.» La foi perceptive est donc une *Urdoxa* portant sur le monde pré-objectif, vivant dans ce monde et s'y reliant par un contact naïf. Ce monde pré-objectif où vit l'*Urdoxa* est «l'être du perçu», caractérisé dans *Le Visible et l'invisible* comme «être brut ou sauvage<sup>4</sup>».

Mais s'il en est ainsi, qu'est-ce que la *doxa*? Correspond-elle à l'attitude personaliste? A l'attitude naturaliste? Comme nous l'avons vu dans notre introduction, c'est à Husserl que Merleau-Ponty emprunte la distinction entre les deux (ou trois) attitudes naturelles. Il développe ce thème dans un texte de 1959 consacré au père de la phénoménologie, «Le philosophe et son ombre» :

Avant toute réflexion, dans la conversation, dans l'usage de la vie, nous tenons une «attitude personaliste» dont le naturalisme ne peut rendre compte, et les choses sont alors pour nous, non pas nature en soi, mais «notre entourage». Notre vie d'hommes la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi, et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui. [...] L'attitude naturelle ne devient vraiment une attitude, – un tissu d'actes judicatoires et propositionnels, – que quand elle se fait thèse naturaliste. Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est «avant toute thèse», parce qu'elle est le mystère d'une *Weltthesis* avant toutes les thèses, – d'une foi primordiale, d'une opinion

<sup>2</sup> Cf. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988, pp. 156–157.

<sup>3</sup> PhP, pp. 371–372.

<sup>4</sup> Cf., entre autres, VI, p. 139. Notons que les «pensées barbares du premier âge», évoquées par la *Phénoménologie de la perception* (PhP, p. 408), deviennent «cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes» dans *Le Visible et l'invisible* (VI, p. 51).

originaires (*Urglaube, Urdoxa*), dit ailleurs Husserl, qui donc ne sont pas, même en droit, traduisibles en termes de savoir clair et distinct, et qui, plus vieilles que toute « attitude », tout « point de vue », nous donnent, non pas une représentation du monde, mais le monde même. Cette ouverture au monde, la réflexion ne peut la « dépasser », sinon en usant des pouvoirs qu'elle lui doit<sup>5</sup>.

En plaçant ainsi l'attitude personaliste du côté de l'*Urdoxa*, Merleau-Ponty en fait une attitude irréfléchie et quasi passive. Il évoque la distinction husserlienne entre l'« attitude » naturelle (*natürliche Einstellung*), qui n'est nullement une attitude mais une croyance, et l'attitude naturaliste ou « de nature » (*naturale Einstellung*) pratiquée par la science<sup>6</sup>, en précisant que seule la première doit être saisie et thématifiée par la phénoménologie comme son point d'ancrage : « la doxa de l'attitude naturelle est une *Urdoxa*, elle oppose à l'originnaire de la conscience théorique l'originnaire de notre existence<sup>7</sup>. » Mais que devient l'attitude personaliste, active ? N'est-ce pas elle qui objective son monde sans devenir objectiviste, c'est-à-dire sans arrêter cette activité et ce mouvement ? L'attitude naturaliste ne serait-elle pas une *doxa* personaliste en blocage ?

La *Phénoménologie de la perception* tente d'accéder à l'*Urdoxa*, de la thématifier comme contact naïf avec le monde pré-objectif. Mais elle ne le fait que par une confrontation constante avec la *doxa* et avec son blocage dans le monde objectif : blocage de la science, de la méthode, de la pathologie et enfin du sujet empirique. Le chemin vers l'*Urdoxa* et son monde pré-objectif nous semblait devoir passer par la *doxa* et son monde objectif. Le passage de la *Phénoménologie de la perception* au *Visible et l'invisible* consacre-t-il donc l'abandon définitif et brutal de la *doxa* et de l'attitude naturaliste du sujet empirique au profit de l'*Urdoxa* du sujet primordial ? Si oui, comment accéder au monde primordial ? Et que faire de tout ce qui reste à l'« extérieur » de ce monde, notamment le sujet empirique, avec son blocage qui semble pourtant, comme Lacan nous l'a appris, inhérent à la vie subjective en tant que telle ?

Merleau-Ponty termine son cours de 1956–1957 par des questions bien proches de celles que nous venons de poser : « Doit-on passer de la *doxa* à l'*épistémè*, ou de la *doxa* à l'*Urdoxa*, à la *doxa* primordiale ? Si la

<sup>5</sup> S, pp. 206–207.

<sup>6</sup> Cf. E. Husserl, *Idées II*, *op. cit.*, §§34, 49.

<sup>7</sup> S, p. 207.

philosophie commence par l'attitude naturelle, en sortira-t-elle jamais et, si elle en sort, pourquoi en sort-elle ? Telles sont les questions qui agitent Husserl, et qui expliquent les positions contradictoires qu'il prend sur la constitution de la Nature<sup>8</sup>. »

Hélas, le philosophe laisse ces questions ouvertes. C'est à nous qu'il revient d'en éclairer les enjeux, sinon d'y répondre. Ces questions s'appuient sur la terminologie husserlienne, terminologie qui agit constamment sur la pensée de Merleau-Ponty, pendant qu'il s'efforce inlassablement de reformuler les grandes questions de la phénoménologie. Dès la *Phénoménologie de la perception*, c'est la pensée tardive de Husserl – celle des *Idées II*, *Expérience et jugement* et de la *Krisis* – qui séduit Merleau-Ponty, contre la pensée du premier Husserl, celui des *Recherches logiques* et surtout des *Idées I*. Ainsi, dans son texte « Sur la phénoménologie du langage », daté de 1951, Merleau-Ponty explique que le retour aux choses mêmes n'est pas un retour au sujet transcendantal, mais plutôt au monde de la vie ou au monde vécu, à la *Lebenswelt* :

Si le sujet philosophique était une conscience constituante transparente devant laquelle le monde et le langage fussent entièrement explicites comme ses significations et ses objets, n'importe quelle expérience, phénoménologique ou non, suffirait à motiver le passage à la philosophie, et l'exploration systématique du *Lebenswelt* ne serait pas nécessaire. Si le retour au *Lebenswelt*, et en particulier le retour du langage objectivé à la parole, est considéré comme absolument nécessaire, c'est que la philosophie doit réfléchir sur le mode de présence de l'objet au sujet, la conception de l'objet et la conception du sujet tels qu'ils apparaissent à la révélation phénoménologique au lieu de leur substituer le rapport de l'objet au sujet tel qu'il est conçu dans une philosophie idéaliste de la réflexion totale<sup>9</sup>.

Nous comprenons mieux ainsi le sens du passage de la *doxa* à l'*Urdoxa* : il s'agit d'un *retour*, c'est-à-dire d'un chemin débutant par autre chose que la *Lebenswelt* : par le *langage objectivé* qui sert de point de départ pour la recherche phénoménologique, afin d'arriver – graduellement ? – à la *parole*. Mais il ne s'agit pas, là encore, de n'importe quelle parole : il s'agit de la parole *parlante*, à savoir la parole originaire, primordiale. Le langage objectivé est le langage institué, celui de tous les jours, celui du blocage, où l'acte expressif, créatif, « la parole à l'état naissant », est oublié et refoulé au profit de l'illusion d'une présence éternelle et

<sup>8</sup> Na, pp. 112–113.

<sup>9</sup> S, p. 116. Cf. aussi PhP, p. 419n.

totale. C'est précisément pour dévoiler cette illusion qu'on a besoin de la «révélation phénoménologique», et c'est ainsi que la phénoménologie découvre l'expérience vécue de la *Lebenswelt*. Mais nous devons poser ces questions apparemment naïves : de quel monde s'agit-il ? *Par qui* cette expérience vécue est-elle vécue ? Certes, Merleau-Ponty n'oppose pas ici la phénoménologie à la vie quotidienne, mais à une philosophie idéaliste et intellectualiste, à la philosophie de la «réflexion totale». Il n'en reste pas moins que l'expérience «naturelle» que la phénoménologie est censée décrire a besoin d'être d'abord révélée, réveillée, ressuscitée. Ce n'est pas un simple *retour* à l'expérience vécue, c'est en même temps sa *création*. De même, cette parole parlante à laquelle il faut retourner n'est pas une parole courante, facile d'accès, mais une parole particulière, rare. C'est, rappelons-le, la parole de l'enfant, de l'amoureux, de l'artiste, de l'écrivain et, enfin, du philosophe.

Et notre parole ? Quelle est-elle ? La *Phénoménologie de la perception* le dit clairement : «Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*<sup>10</sup>.» Ce monde de la parole parlée est le monde dans lequel nous *vivons*, et non celui que, par la science, nous *connaissons*. Ce monde parlé est lui aussi un monde de la vie, mais une vie dotée d'une toute autre énergie et d'une toute autre intensité. C'est le monde de notre *doxa*, de notre blocage dans une représentation objectivée, où nous nous contentons des objets figés, oubliant la nécessité de les re-constituer sans cesse. A cette attitude de blocage s'oppose l'*Urdoxa*, la foi perceptive originaire qui vit, spontanément et sans conflit, dans les choses mêmes. Si la *Phénoménologie de la perception* trace implicitement un chemin entre les deux attitudes, entre celle du blocage et celle de l'ouverture, et si les écrits intermédiaires de Merleau-Ponty oscillent encore entre les deux<sup>11</sup>, *Le Visible et l'invisible*, nous semble-t-il, accomplit le pas décisif : celui du «retour» définitif à la *Lebenswelt* et à l'*Urdoxa*<sup>12</sup>.

\* \* \*

<sup>10</sup> PhP, p. 214.

<sup>11</sup> Notamment *La prose du monde*, où Merleau-Ponty oppose le langage parlé au langage parlant, s'efforçant de montrer comment l'écrivain et l'artiste nous mènent du premier au second.

<sup>12</sup> Comme le remarque A. Green, évoquant «cet ultime bout de route qui l'aura conduit sur la "voie royale" du Silence» (A. Green, «Du comportement à la chair», *op. cit.*, p. 1018).

Les choses ne sont toutefois pas si simples. Certes, il serait tentant d'assimiler l'*Urdoxa* à la vie dans un monde pré-objectif, et la *doxa* à la vie objective figée. Mais l'*Urdoxa* nous semble, elle aussi, prise dans le double mouvement de va-et-vient entre le pôle pré-objectif et le pôle objectif. Seulement, ce mouvement est toujours spontané, naïf, débordant d'énergie et de vie. C'est un mouvement *sans halte*<sup>13</sup>, et c'est justement parce qu'il ne s'arrête jamais qu'il reste en deçà de la vie objective, celle-ci nécessitant un certain arrêt, une certaine fixation pour regarder les choses et pas seulement les *vivre*<sup>14</sup>. La foi perceptive serait alors un regard qui ne s'attarde sur aucune partie de son champ perceptif, une interrogation constante, un mouvement continu entre pré-constitution et constitution qui reste toutefois inconscient et non thématifié : « [...] le monde existant existe sur le mode interrogatif. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. [...] Ce n'est pas seulement la philosophie, c'est d'abord le regard qui interroge

<sup>13</sup> Ce n'est pas par hasard que nous trouvons dans *Le Visible et l'invisible* une nouvelle version du « mouvement de l'existence », transformé en mouvement de la Chair : « Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases » (VI, p. 182). Dans ce mouvement de la Chair, aucun pôle, ni pré-objectif ni objectif, n'est évoqué, car on peut penser que ces pôles présupposent déjà une halte du mouvement, halte qui ici n'a plus lieu. Mais dès lors, il n'y pas non plus de *sédimentation* dans ce monde, ni d'*histoire*, comme le remarque à juste titre M. Haar dans « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty » (in NOG, p. 127).

<sup>14</sup> Merleau-Ponty donne sa préférence au verbe « vivre » sur le verbe « penser », comme si vivre dans les choses sans les penser nous y donnait accès. A un regard et à une parole trop « pensants » s'opposent une vision et une parole vivantes, spontanées. Merleau-Ponty cherche ainsi à élaborer « une théorie de l'esprit sauvage, qui est esprit de praxis » (VI, p. 230). Ou encore : « Que ce soit dans la discussion ou dans le monologue, l'essence à l'état vivant et actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur "autre côté", inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elles » (VI, p. 159). Mais quel serait le sens d'une vision et d'une parole qui ne s'arrêtent jamais, qui ne « pensent » jamais à ce qu'elles voient, à ce dont elles parlent ? Ne sommes-nous pas ici en présence de ce que Haar appelle « cette nostalgie de l'originnaire » ? Cf. M. Haar : « Peinture, perception, affectivité », in M. Richir et E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble : J. Millon, 1992, pp. 101–122.

les choses<sup>15</sup>.» La philosophie ne serait donc rien d'autre que le même mouvement interrogatif de la foi perceptive, mais cette fois-ci *conscient* de lui-même, *thématisé*. La philosophie serait « comme reconquête de l'être brut ou sauvage<sup>16</sup> ».

Mais l'analogie entre philosophie et foi perceptive ne transforme-t-elle pas notre compréhension de la seconde? Car aussi naïve qu'elle soit, l'*Urdoxa* vise déjà sa thématization dans la réflexion, et son existence n'est pas indépendante de sa fixation « ultérieure ». Sans cette « halte » du mouvement, sans la cristallisation de ce quelque chose qui pourra s'appeler par la suite « objet », ce mouvement serait complètement inaccessible. Dès lors, la question est plutôt de savoir comment effectuer cette halte sans complètement paralyser le mouvement, comment saisir son sens tout en y participant de l'intérieur :

Toute l'analyse réflexive est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que préconstitué et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même. On répondra peut-être que les grandes philosophies réflexives le savent bien, comme le montrent, chez Spinoza, la référence à l'idée vraie donnée, ou, chez Kant, la référence très consciente à une expérience pré-critique du monde, mais que le cercle de l'irréfléchi et de la réflexion est en elles délibéré, qu'on commence par l'irréfléchi, parce qu'il faut bien commencer, mais que l'univers de pensée qui est ouvert par la réflexion contient tout ce qu'il faut pour rendre compte de la pensée mutilée du début, qui n'est que l'échelle que l'on tire à soi après avoir grimpé ... Mais s'il est ainsi, il n'y a plus de philosophie réflexive, car il n'y a plus d'originnaire et de dérivé, il y a une pensée en cercle où la condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une relation réciproque, sinon symétrique, et où la fin est dans le commencement tout autant que le commencement dans la fin. Nous ne disons pas autre chose. Les remarques que nous faisons sur la réflexion n'étaient nullement destinées à la disqualifier au profit de l'irréfléchi ou de l'immédiat (que nous ne connaissons qu'à travers elle). Il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion, mais, au contraire, de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre. Ce qui est donné ce n'est pas un monde massif et opaque, ou un univers de pensée adéquate, c'est une réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière<sup>17</sup>.

*Le Visible et l'invisible* serait donc ce cercle, ces relations symétriques et réciproques, ce chiasme entre transparence et opacité, réflexion et

<sup>15</sup> VI, pp. 139–140.

<sup>16</sup> VI, p. 139.

<sup>17</sup> VI, pp. 56–57.

irrêfléchi, perception élaborée et perception brute. Cercle qui existe déjà dans chaque perception, chez chaque sujet percevant, la philosophie ayant la seule particularité d'être consciente d'elle-même comme étant ce mouvement, puisqu'elle n'est rien d'autre que « l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question<sup>18</sup> ».

Comment la philosophie conduit-elle ce questionnement ? D'après Merleau-Ponty, la faute de la philosophie réflexive, à l'instar de Descartes, de Kant et du premier Husserl, a été d'oublier que, loin d'être dans la position du spectateur absolu et indifférent, elle fait déjà partie du mouvement de l'existence. La philosophie réflexive prétend n'occuper aucune place dans le monde, d'être comme en survol au-dessus de lui, et de porter sur lui un regard qui ne change rien à l'objet de ses observations. Or, « ces opérations secondes de re-constitution ou de restauration ne peuvent par principe être l'image en miroir de sa constitution interne et de son instauration, comme le chemin de l'Etoile à Notre-Dame est l'inverse du chemin de Notre-Dame à l'Etoile : la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle<sup>19</sup> ».

De même que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty opposait à la réflexion intellectualiste une réflexion *radicale*, réflexion qui garderait le contact avec son origine tout en la créant, de même il propose ici une *surréflexion* qui serait consciente de ses propres actes :

En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites<sup>20</sup>.

A l'instar de la réflexion radicale, la surréflexion semble n'être rien d'autre que la *parole parlante*, à savoir une parole qui fait dire au monde

<sup>18</sup> VI, p. 47.

<sup>19</sup> VI, p. 55.

<sup>20</sup> VI, p. 61.



«ce que dans son silence *il veut dire*», au-delà du «langage donné<sup>21</sup>». Mais la philosophie, comme parole parlante, est-elle ultérieure à la foi perceptive silencieuse, ou est-elle au contraire sa seule manière d'apparaître? La philosophie est-elle une attitude théorique qui ne fait que décrire l'*Urdoxa*, ou une *activité* qui laisse parler l'*Urdoxa* tout en la *créant*? Nous avons tenté de montrer, dans notre chapitre sur la liberté, que la réflexion radicale, loin d'être une réflexion uniquement théorique et détachée, faisait déjà partie de la perception *libre*. Il nous semble que cela reste valable pour la surréflexion. La critique merleau-pontienne de la philosophie réflexive souligne encore l'inhérence de la philosophie à la vie même : l'auteur nous appelle à renoncer au mythe du spectateur absolu au profit du philosophe comme figure active, modifiant le monde qu'il décrit et agissant sur lui par la description qu'il nous en offre.

Nous voici revenus à la tension qui existe entre les deux conceptions possibles de la phénoménologie : la phénoménologie comme description théorique neutre et la phénoménologie comme pratique impliquée dans le monde. Cette tension entre théorie et pratique, réflexion et irréflecti, semble inhérente au travail phénoménologique, et marque tout le parcours de Merleau-Ponty. Elle est annoncée dès *La Structure du comportement*, ouvrage dont l'ultime question, rappelons-le, est la suivante : «Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle<sup>22</sup>?» Nous avons retrouvé la même hésitation, la même ambiguïté, dans la *Phénoménologie de la perception*, et elle est toujours présente dans *Le Visible et l'invisible*.

<sup>21</sup> *Ibid.* Merleau-Ponty pose à maintes reprises au cours du *Visible et l'invisible* le problème du langage philosophique, de la nécessité de *parler* de ce que l'on *voit*. Il affirme par exemple que «si la philosophie peut parler, c'est parce que le langage n'est pas seulement le conservatoire des significations fixées et acquises [...]. Mais il résulte de là que les paroles les plus chargées de philosophie ne sont pas nécessairement celles qui enferment ce qu'elles disent, ce sont plutôt celles qui ouvrent le plus énergiquement sur l'Être, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles» (VI, p. 139). Nous retrouvons ici la parole parlante opposée à la perception «habituelle», empirique, qu'elle vient *ébranler*. Mais par là même, la parole parlante de la philosophie rejoint l'*Urdoxa* tout en «chassant» la *doxa*. Cf. aussi VI, pp. 167-168.

<sup>22</sup> SC, p. 241.

Ainsi, Merleau-Ponty affirme, d'une part, que la philosophie « reste question, elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur cristallisation devant nous<sup>23</sup> », mais, d'autre part, que « la philosophie ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en références idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais elle y discerne des articulations, elle y réveille des rapports réglés de pré-possesion, de récapitulation, d'enjambement, qui sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsistent plus que sous forme de traces, et qui, pourtant, continuent d'y fonctionner, d'y instituer du nouveau<sup>24</sup> ».

Une philosophie qui « répète et imite » face à une philosophie qui « réveille » et qui reconstitue à partir des *traces* : voilà l'ambivalence que nous trouvons chez Merleau-Ponty. Cette tension reflète toute la problématique du passage de la *doxa* à l'*Urdoxa* : d'un côté, la foi perceptive est toujours là, déjà donnée comme *Urdoxa*, mais de l'autre, elle est endormie, oubliée, refoulée et remplacée par sa forme « défaillante » qui est la *doxa* en tant qu'attitude naturaliste. Pour imiter l'*Urdoxa*, la phénoménologie doit d'abord la tirer de son sommeil au chevet de la *doxa*, par cette démarche qu'on appelle *réduction phénoménologique*.

Ainsi comprise, la réduction consisterait en la rupture du blocage, le regain de l'étonnement devant le monde. Mais une fois cet étonnement retrouvé, l'est-il pour de bon ? Comment le préserver face à une vie quotidienne tellement marquée par la *doxa* ? Faut-il voir en lui une rupture de la vie quotidienne, ou, au contraire, son approfondissement, sa réanimation ? Quelle position doit-on adopter vis-à-vis de soi, du monde, d'autrui, enfin de l'Être, si l'on veut les libérer, les laisser être ce qu'ils sont originellement ? Rien de plus simple, semble nous dire *Le Visible et l'invisible* :

L'être effectif, présent, ultime et premier, la chose même, sont par principe saisis par transparence à travers leurs perspectives, ne s'offrent donc qu'à quelqu'un qui veut, non les avoir, mais les voir, non les tenir comme entre des pinces, ou les immobiliser comme sous l'objectif d'un microscope, mais les laisser être et assister à leur être continué, qui donc se borne à leur rendre le creux, l'espace libre qu'ils redemandent, la résonance qu'ils exigent, qui suit leur propre mouvement, qui donc est, non pas un néant que l'être plein viendrait obturer, mais question accordée à l'être poreux qu'elle

<sup>23</sup> VI, p. 136.

<sup>24</sup> VI, p. 137.

questionne et de qui elle n'obtient pas *réponse*, mais confirmation de son étonnement. Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non<sup>25</sup>.

Ce passage, inspiré de Bergson, dont Merleau-Ponty critique toutefois l'idée d'une intuition vue comme coïncidence<sup>26</sup>, met en garde contre l'immobilisation du mouvement de l'Être par le trop d'action de la réflexion. Merleau-Ponty nous invite en effet, tout simplement, à « voir » la chose, à la « laisser être », à la « suivre ». S'agit-il pour autant d'être un spectateur indifférent, *uninteressierten Zuschauer*<sup>27</sup>, se bornant à décrire ce qu'il voit sans participer à ce mouvement ? Nullement. Le « spectateur » doit entrer dans ce mouvement même : « A l'égard de l'essence comme du fait, il n'est que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors, ou bien, *ce qui revient au même*, il n'est que de le remettre dans le tissu de notre vie, d'assister du dedans à la déhiscence, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui, et qui, s'agissant de l'essence, est celle du parler et du penser<sup>28</sup>. »

Suffirait-il de rentrer *dans* l'être tout en suivant passivement son mouvement ? Mais si le mouvement même, l'Être même, la perception même, sont une *question* que le « spectateur » ne fait qu'incarner par sa réflexion, par sa « pensée interrogative », enfin par sa perception même en tant que telle, quel avantage le philosophe aurait-il sur le sujet percevant naïf ? Le « spectateur » doit, nous l'avons vu, *rendre* à la chose le « creux », l'« espace libre » et la « résonance » qu'elle redemande et exige. C'est là, précisément, que réside la vraie *activité* du spectateur, sa *participation* au mouvement qu'il décrit. Mais en quoi consiste exactement cette action ? La « vraie » réflexion philosophique, nous l'avons vu, est *surréflexion*, et c'est de cela que la philosophie tire sa spécificité, son avantage sur la perception habituelle : « C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée. Rien

<sup>25</sup> VI, p. 138.

<sup>26</sup> Cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris : PUF, 1938, p. 4, ainsi que VI, pp. 170, 247.

<sup>27</sup> Cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, *op. cit.*, §69.

<sup>28</sup> VI, p. 157.

ne pourra plus être désormais comme s'il n'y avait jamais eu question. L'oubli de la question, le retour au positif, ne seraient possibles que si l'interrogation était simple absence du sens, recul dans le néant qui n'est rien. Mais celui qui questionne n'est pas rien, il est, – c'est tout autre chose, – un être qui s'interroge [...]»<sup>29</sup>.

Par la question indélébile, inoubliable qu'il pose, «celui qui questionne» se trouve lui-même, en même temps qu'il crée le creux, l'espace libre et la résonance qui seuls rendent possible le réveil du mouvement de l'Être, endormi depuis l'oubli de la question. C'est en effet contre l'oubli qui caractérise la perception quotidienne que le philosophe se bat. La perception habituelle veut une réponse *positive*, concrète. Elle veut mettre *fin* à la question<sup>30</sup>, et elle ne comprend pas que «l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une *question-savoir*, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet et réticent de nos questions<sup>31</sup>».

Merleau-Ponty invoque alors la formule de Claudel : «*Où suis-je ?* et, *Quelle heure est-il ?* Telle est de nous au monde la question inépuisable<sup>32</sup>.» Si ces questions prennent leur sens «existentiel», c'est parce que, en fin de compte, «nous-même sommes une seule question continuée<sup>33</sup>». La philosophie doit donc avoir pour tâche de nous (ré)enseigner cette leçon très simple et pourtant si difficile à appliquer, sur la nécessité d'*accepter* ce mode interrogatoire de l'Être, sans tenter de s'y soustraire par «un renseignement positif, un énoncé quel qu'il soit», qui ne feraient «que différer cette question-là et tromper notre faim<sup>34</sup>».

<sup>29</sup> VI, p. 160.

<sup>30</sup> C'est à vrai dire aussi l'aspiration de la philosophie, car «tout philosophe a songé à une parole qui les terminerait toutes» (PhP, p. 222). Lorsque Merleau-Ponty parle de la philosophie comme interrogation, il faut donc comprendre : la *vraie* philosophie, la philosophie comme commencement perpétuel, comme *phénoménologie*.

<sup>31</sup> VI, p. 171.

<sup>32</sup> VI, p. 140.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> VI, p. 162.

Mais pourquoi percevoir l'Être sur le mode interrogatif? Le retour aux choses mêmes ne devait-il pas justement apporter le comblement, la *réponse* à la question? C'est toujours contre la volonté illusoire d'accéder à la coïncidence avec l'Être que Merleau-Ponty met en garde : «Nos questions ordinaires, – “où suis-je?”, “quelle heure est-il?” –, sont le manque et l'absence provisoire d'un fait ou d'un énoncé positif, trous dans un tissu de choses ou d'indicatifs dont nous sommes sûrs qu'il est continu [...]»<sup>35</sup>. C'est parce que la coïncidence est impossible – malgré l'illusion de la présence sans faille que crée la positivité – que le mode interrogatif s'impose comme unique façon de se rapprocher des choses : «Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose comme une “bonne erreur”»<sup>36</sup>.

C'est cet *écart* indispensable, ce «creux», cet «espace libre» et cette «résonance» que le philosophe peut rendre aux choses par son questionnement. Et c'est à travers la notion de la Chair que Merleau-Ponty croit pouvoir effectuer cette restitution, contre l'oubli de l'Être : «Que tout être se présente dans une distance qui n'est pas un empêchement pour le savoir, qui en est au contraire la garantie, c'est ce qu'on n'examine pas. Que justement la présence du monde soit présence de sa chair à ma chair, que j'"en sois" et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié : la métaphysique reste coïncidence»<sup>37</sup>.

\*\*\*

C'est dans le célèbre chapitre intitulé «L'entrelacs – le chiasme» que Merleau-Ponty présente la Chair comme «ce domaine étrange auquel l'interrogation proprement dite donne accès»<sup>38</sup>. Ce domaine est-il le lieu de l'interrogation primordiale, de la foi perceptive, ou est-ce l'interrogation philosophique qui nous y conduit, nous laissant au *seuil* d'un monde où il n'y a que *foi*, et pas de place pour le doute ou le

<sup>35</sup> VI, p. 142.

<sup>36</sup> VI, p. 166.

<sup>37</sup> VI, p. 169.

<sup>38</sup> VI, p. 185.

questionnement<sup>39</sup> ? Tout, dans ce chapitre, tend à valider la deuxième option. Car le monde de la Chair est régi par cet entrelacs de passivité et d'activité qui élimine toute problématique : « Le regard, disions-nous, enveloppe, palpe, épouse les choses visibles. Comme s'il était avec elles dans un rapport d'harmonie préétablie, comme s'il les savait avant de les savoir [...]»<sup>40</sup>. » Toute discordance, dans ce monde, n'est que temporaire, secondaire : « [...] cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée. Toute vision ou tout visible partiel qui y ferait définitivement échec est, par avance, non pas annulé, ce qui y laisserait une lacune, – bien mieux : remplacé par une vision et un visible plus exacts, selon le principe de la visibilité, qui, comme par une sorte d'horreur du vide, appelle déjà la vision et le visible vrais, non seulement comme substituts de leurs erreurs, mais encore comme leur explication, leur relative justification, de telle sorte qu'elles sont, comme dit si bien Husserl, non pas effacées mais "barrées"<sup>41</sup>. »

Dans ce monde règne donc l'harmonie entre moi et moi-même, entre moi et autrui, entre moi et le monde, les trois s'entrelaçant dans « une magie<sup>42</sup> » de la vision et du toucher, où « on ne sait plus qui voit et qui est vu<sup>43</sup> ». Car la Chair est la Visibilité même, « cet anonymat inné de Moi-même<sup>44</sup> ».

Nous n'avons pas ici l'intention d'analyser en détail la notion de Chair chez Merleau-Ponty et les diverses interprétations qu'elle appelle. Notre but est plutôt d'examiner les rapports entre la Chair et l'interrogation philosophique qui est censée y donner accès. Car si nous avons cru comprendre que la philosophie était elle-même « la foi perceptive

<sup>39</sup> Merleau-Ponty affirme pourtant que la foi perceptive est « à chaque instant menacée par la non-foi. La croyance et l'incrédulité sont ici si étroitement liées qu'on trouve toujours l'une dans l'autre » (VI, p. 48). C'est cette non-foi qui semble faire de la foi perceptive une *interrogation*, mais ce thème n'est pas repris par la suite. Il nous semble qu'il revient au philosophe de rappeler cette non-foi, sans laquelle l'*Urdoxa* se fige. Nous retrouvons ici toute la problématique du « laisser être les choses », par lequel on oublie la nécessité d'une philosophie *active*.

<sup>40</sup> VI, p. 175.

<sup>41</sup> VI, p. 184.

<sup>42</sup> VI, p. 181.

<sup>43</sup> VI, p. 183.

<sup>44</sup> *Ibid.*

s'interrogeant sur elle-même<sup>45</sup> », la seule trace de cette interrogation qui subsiste dans le monde de la Chair est la réflexivité et la réversibilité qui en sont le principe : « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté, selon laquelle ils ne sont pas seulement, comme les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel, mais l'initiation et l'ouverture à un monde tactile. [...] Il n'en va pas autrement de la vision [...] »<sup>46</sup>. » L'interrogation devient donc une ouverture corporelle, une synergie<sup>47</sup>, une déhiscence<sup>48</sup>, une expérience qui est « toute hors d'elle-même », bien en deçà de l'ordre de la connaissance<sup>49</sup>. Il s'agit alors peut-être d'une interrogation, mais d'une interrogation qui s'exprime presque passivement, sur un fond anonyme et général. Ce n'est pas l'interrogation du sujet percevant, mais l'interrogation de la Chair même. Ce qui soulève la question : le mot « interrogation », dans le cas de la Chair, est-il vraiment approprié<sup>50</sup> ?

Le problème posé par l'anonymat du monde de la Chair s'accroît quand Merleau-Ponty admet que le monde perceptif est un monde encore *muet*, que la réflexivité de ce monde est une « sourde réflexion du corps sur lui-même », avant d'ajouter : « Il nous faudra suivre de plus près ce passage du monde muet au monde parlant<sup>51</sup>. » Mais comment suivre ce passage sans sujet percevant d'une part, et si, d'autre part, « nul locuteur ne parle qu'en se faisant par avance allocutaire<sup>52</sup> » ? La parole, plus encore que la perception, nécessite un sujet, un locuteur. Merleau-Ponty tente de résoudre ce « problème » par le recours à la

<sup>45</sup> VI, p. 139.

<sup>46</sup> VI, p. 176.

<sup>47</sup> VI, p. 187.

<sup>48</sup> VI, p. 201.

<sup>49</sup> VI, p. 180.

<sup>50</sup> Notons que cette interrogation reçoit une forme plus concrète dans *L'œil et l'esprit*, où il est question du regard interrogatif du *peintre*. Rappelons toutefois que ce dernier appartient au petit groupe des figures phénoménologiques que nous avons rencontrées dans la description de la parole parlante. Mais qu'en est-il de cette interrogation dans la perception du sujet « normal » ou « empirique » ?

<sup>51</sup> VI, p. 202.

<sup>52</sup> *Ibid.*

notion de « Parole universelle<sup>53</sup> » ou de « sublimation de la chair<sup>54</sup> ». Pour terminer ce chapitre, il tente de réconcilier la priorité du sens (sauvage) sur le langage d'après Husserl avec l'affirmation suivante, signée Paul Valéry : « le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois<sup>55</sup>. » Ces deux vues ne sont que « deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime<sup>56</sup> », ce qui finalement n'a rien de surprenant : dans les deux cas il y a langage, il y a sens, il y a choses, ondes et bois. Et l'homme<sup>57</sup> ?

\*\*\*

Nous avons essayé de montrer que l'accès à l'origine phénoménale devait toujours passer par le truchement de ses traces empiriques, et que le sujet de la phénoménologie était un sujet en mouvement d'un pôle à l'autre. L'accès *direct* à l'*Urdoxa* que nous propose *Le Visible et l'invisible* peut-il se substituer à cette conception de la phénoménologie ? Mais avant cela, peut-on avec certitude parler d'un accès direct ? Cette question fait l'objet de plusieurs traitements dans les *Notes de travail* qui ont accompagné la rédaction du *Visible et l'invisible*.

Merleau-Ponty s'interroge sur le sens du retour à la *Lebenswelt*, au monde vécu originaire que la Chair est censée être : « nous faisons une philosophie du *Lebenswelt*, notre construction (dans le mode de la "logique") nous fait retrouver ce monde du silence. Retrouver en quel sens ? Était-il déjà là ? Comment dire qu'il était là puisque personne ne le savait avant que le philosophe l'eût dit ? – Mais il est vrai qu'il était là : tout ce que nous disions et disons l'impliquait et l'implique. Il était là précisément comme *Lebenswelt* non thématisé<sup>58</sup>. » La description de la

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> VI, p. 203.

<sup>55</sup> VI, p. 204.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> C'est toujours chez M. Haar que nous trouvons la critique la plus véhémente de la Chair, et en particulier du « sujet » que la Chair est censée incorporer : « Mais qui est ce "nous" ? C'est de toute évidence un autre homme, une espèce différente d'humanité, autrement reliée à l'Être-chair. Mais ainsi présenté, dans l'inversion brutale de l'activité en passivité, ce "nous" serait une marionnette, un jouet ou un *médium* de la Puissance qui l'habite, et il ne lui resterait plus aucun attribut propre » (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 136).

<sup>58</sup> VI, p. 224.



*Lebenswelt* se heurte donc au paradoxe de la réflexion dans ses rapports avec l'irréfléchi, au paradoxe de la phénoménologie comme thématisation qui veut saisir ce qu'elle thématise sans toutefois le modifier : « La philosophie comme création (*Gebilde*), reposant sur elle-même, – cela ne peut pas être la vérité dernière. Car ce serait une création qui se donne pour but d'exprimer en *Gebilde* ce qui est *von selbst* (le *Lebenswelt*), qui donc se nie elle-même comme pure création. [...] Il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne<sup>59</sup>. » La philosophie et la *Lebenswelt* entretiennent donc un rapport de *prolongement* et de *témoignage*, dans lequel la philosophie est « création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation<sup>60</sup> ». La philosophie s'adapte au monde de la Chair, elle le décrit comme il est, mais en même temps c'est par elle, et par elle *seule*, que nous pouvons y accéder : « L'essentiel, 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 pour avoir *notre* temps. C'est la philosophie seule qui le donne<sup>61</sup>. »

Nous avons pourtant constaté le décalage qui existe entre, d'une part, l'interrogation qu'est la philosophie comme réflexion donnant accès au monde de la Chair, et, d'autre part, l'interrogation qu'est la Chair même, comme réflexivité harmonieuse et anonyme. Merleau-Ponty précise en effet qu'« une fois entré dans cet étrange domaine, on ne voit pas comment il pourrait être question d'en *sortir*<sup>62</sup> ». L'interrogation philosophique et réflexive « active » devient-elle superflue dès lors qu'elle parvient à entrer dans le monde de la Chair ? Et dans ce cas, quel contact peut établir le monde pré-objectif avec le monde objectif, s'il lui reste extérieur ? Le monde de la Chair ne devient-il pas une prison, un monde étouffant comme celui dans lequel s'enferme le *schizophrène*, captif du monde pré-objectif appauvri<sup>63</sup> ?

<sup>59</sup> VI, pp. 227–228.

<sup>60</sup> VI, p. 251.

<sup>61</sup> VI, p. 257.

<sup>62</sup> VI, p. 199.

<sup>63</sup> M. Haar se demande lui aussi si le monde de la Chair n'est pas un monde schizophrénique (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 131).

C'est la philosophie comme réflexion, comme thématization et lien entre pré-objectif et objectif, qui est en mesure d'introduire dans le monde de la Chair cet extérieur dont il a besoin pour s'ex-primer. Mais pour ce faire, doit-elle y entrer, entièrement et définitivement? «[...] le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est *par définition* progressif, incomplet. Cela à comprendre non comme une imperfection [...] mais comme *thème* philosophique : l'incomplétude de la réduction [...] n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical<sup>64</sup>.» Nous voici revenus à l'idée de la réduction phénoménologique comme commencement perpétuel. Mais si les descriptions de la Chair semblent se situer bien au-delà de ce commencement, il s'agit désormais pour Merleau-Ponty moins de *phénoménologie* que d'*ontologie* : «Ce déchirement de la réflexion (qui *sort de soi* voulant rentrer en soi) peut-il finir? [...] *On ne peut pas faire de l'ontologie directe*. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – " $\phi$  négative" comme "théologie négative"<sup>65</sup>.»

Cette ontologie négative, cette philosophie de la Chair, doit-elle être considérée comme une manière plus radicale de faire de la phénoménologie, de procéder à la réduction, ou se présente-t-elle en *rupture* avec la phénoménologie? La critique formulée par le «dernier» Merleau-Ponty à l'encontre de la démarche du «premier» est bien connue : «Les problèmes posés dans *Pb. P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet"<sup>66</sup>.» C'est cette distinction que les notions de Chair, de réversibilité, de chiasme, viennent dissoudre. Notre étude avait pourtant pour but de montrer que cette distinction, relevant de l'attitude naturelle, ne pouvait jamais être *complètement* dépassée. L'attitude naturelle refuse de rester entre les parenthèses où on aura essayé de l'enfermer une fois pour toutes. Elle essaye sans cesse d'en sortir, et ceci ne témoigne pas d'un quelconque «échec» de la méthode, mais de *l'essence même* du sujet. Par le passage de la *doxa* à l'*Urdoxa*, Merleau-Ponty croit pouvoir dépasser la distinction conscience-objet. Mais que reste-t-il alors du caractère perpétuel de l'interrogation, si l'accès «indirect»

<sup>64</sup> VI, p. 232.

<sup>65</sup> VI, p. 233.

<sup>66</sup> VI, p. 253.

au champ de la recherche, au lieu d'*empêcher* l'entrée dans le monde de la Chair, *pénètre lui-même* dans ce monde et devient l'analogon de sa « négativité » intérieure ? Que reste-t-il de la réflexion radicale, *chemin infini* qui conduit vers ce monde ? Et quel lien entre ce monde et ce qui reste en dehors de lui, cette confusion obstinée du sujet qui *oublie* son inhérence au monde, qui se veut « conscience » en face des « objets » ? Que reste-t-il du combat contre l'oubli de l'origine que la philosophie doit livrer, si elle s'installe confortablement à l'intérieur de cette même origine<sup>67</sup> ?

Merleau-Ponty, même s'il passe de la *phénoménologie* indirecte (conscience/objets) à l'*ontologie* « indirecte » (la Chair), n'abandonne pas pour autant la problématique de l'oubli de l'*Urdoxa* par la *doxa* : « Quel droit ai-je donc d'appeler immédiat cet originel qui peut être oublié à ce point ? Décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne. [...] Avec la vie, la perception naturelle (avec l'esprit sauvage) nous est donné perpétuellement de quoi mettre en place l'univers de l'immanence – Et pourtant, cet univers tend de soi à s'autonomiser, réalise de soi un refoulement de la transcendance – *La clé est dans cette idée que la perception est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception*, tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à* – Même problème : comment toute  $\phi$  est langage et consiste cependant à retrouver le silence<sup>68</sup>. »

C'est le monde objectif qui s'autonomise, qui se déracine, qui oublie son origine dans le monde pré-objectif, sauvage et vertical de l'*Urdoxa*. Mais si l'oubli est le propre de la perception, pourquoi ne pas s'en rendre compte, comment ne pas admettre que la perception est toujours déjà marquée par cette objectivité, par cette *doxa*, de sorte que cette dernière ne peut plus se distinguer artificiellement de son « origine », l'*Urdoxa* ? Le philosophe n'oublie-t-il pas la leçon qu'il nous a lui-même apprise dans la *Phénoménologie de la perception*, n'oublie-t-il pas que ce n'est pas contre l'*acte* même de l'objectivation mais contre sa *stagnation* que la philosophie

<sup>67</sup> « La non-coïncidence du corps ou hypothétiquement de la chair est sans doute la figure du néant la plus bénigne et la moins redoutable de toute l'histoire de la philosophie ! » (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 145).

<sup>68</sup> VI, pp. 266–267.

doit lutter ? N'oublie-t-il pas la force de la parole philosophique, la parole parlante, au profit d'un prétendu silence originaire ?

Merleau-Ponty admet pourtant la *cécité essentielle* de la conscience. Il met certes le terme « conscience » entre guillemets, mais il n'en reste pas moins que l'entreprise qui vise à dépasser cette notion échoue par principe, car c'est la « fausseté » de la « conscience » qui constitue sa vérité, de même que c'est sa cécité qui constitue sa vision : « *Ce qu'elle ne voit pas, c'est pour des raisons de principe qu'elle ne le voit pas, c'est parce qu'elle est conscience qu'elle ne le voit pas. [...] Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît l'objet. Il est inévitable que la conscience soit mystifiée, inversée, indirecte, par principe elle voit les choses par l'autre bout, par principe elle méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu [...]*<sup>69</sup>. »

Comment retrouver le contact avec l'Être sans rompre les liens avec l'être qui est censé retrouver cette attache, à savoir le *sujet* ? Que reste-t-il de la subjectivité si la Chair brouille la distinction classique entre « sujet » et « objet » ? Pas grand chose en effet : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à *qui* tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*. Mais est-ce là *celui qui pense*, raisonne, parle, argumente, souffre, jouit, etc. ? Non évidemment, puisque ce n'est *rien* – Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde<sup>70</sup>. »

Merleau-Ponty distingue ici trois « sujets » : le premier, originaire, tout négatif, n'est rien. Le deuxième, objectivation de cette origine, est un objet. Et à mi-chemin, le « vrai » sujet au sens courant du terme. Si la négativité caractérise ce troisième sujet, c'est toujours sous la forme d'une *ouverture*. Pour le comprendre, il nous semble utile de faire appel à la distinction lacanienne entre l'imaginaire, le symbolique et le réel.

<sup>69</sup> VI, pp. 301–302.

<sup>70</sup> VI, p. 299.

Le sujet comme ouverture correspondrait au sujet symbolique. Le sujet objectivé, quant à lui, correspondrait au sujet imaginaire, bloqué dans une image captivante, complète, indépendante d'aspect. Et le sujet premier et originaire correspondrait au sujet réel, puisque le réel, nous le savons, est ce qui reste négatif par principe, ce qui n'est pas accessible.

*Le Visible et l'invisible* représenterait-il donc une tentative de franchir le mur du langage, d'atteindre le sujet « réel » qui ne peut, par définition, être atteint ? Sans doute. Mais il faut ajouter que la *Phénoménologie de la perception* effectue la même tentative. Seulement, elle le fait par un autre biais que celui de la Chair. C'est par le recours fréquent aux expériences scientifiques, aux cas cliniques et pathologiques, aux interprétations erronées de la perception, que Merleau-Ponty parvient à « décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne<sup>71</sup> ». C'est cette confrontation constante entre la perception empirique et la perception phénoménale, entre le sujet empirique et le sujet transcendantal ou phénoménologique, qui fait tout l'intérêt de la *Phénoménologie de la perception*, toute sa spécificité, toute sa force interrogative. Dans *Le Visible et l'invisible*, l'interrogation semble s'insérer vite, trop vite, au cœur même de son but cherché : l'*Urdoxa*.

\* \* \*

Afin de préciser cette différence entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le Visible et l'invisible*, prenons comme exemple la question de la visibilité du corps propre. Nous avons constaté, dans la *Phénoménologie de la perception*, le décalage qui existe entre l'impossibilité *de droit* de voir le corps propre, et la possibilité *de fait* de le voir dans le miroir. L'image spéculaire offre donc une occasion archétypique d'objectiver le corps, de sorte qu'avec le corps, la perception se fige et le mouvement de l'existence se ralentit.

Dans *Le Visible et l'invisible*, en revanche, la visibilité du corps ne fait plus obstacle à la constitution. Car en se plaçant d'emblée dans l'ordre pré-objectif, le corps n'y est *jamais* un objet. Mon corps regagne alors le droit d'être vu, grâce à la réflexivité de la Chair, grâce à sa réversibilité : mon corps « n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas

<sup>71</sup> VI, p. 266.

mon dos), il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée<sup>72</sup>». Même si cette vision du corps est toujours différée, à cause du caractère épais de la réflexion de la Chair<sup>73</sup>, qui fait que «cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment<sup>74</sup>», nous trouvons à présent un autre moyen de voir le corps propre : la vision des *autres* sur moi. Cette vision, loin d'aliéner l'image que j'ai de mon corps, me fournit en effet une vision authentique de moi-même : «Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires<sup>75</sup>.»

La Chair fait ainsi disparaître toute la problématique de la vision de soi, le besoin de combler le manque et la lacune que constituent les yeux : «Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible<sup>76</sup>.» Tandis que dans la *Phénoménologie de la perception*, le regard *extérieur* que je porte sur moi-même en appelle à un regard *intérieur*, dans *Le Visible et l'invisible*, ces relations s'inversent : «Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu<sup>77</sup>.» Parallèlement, même s'il n'est qu'un «faible reflet», le miroir est réhabilité. Car l'image spéculaire devient, avec la mémoire et la ressemblance, l'une des «structures fondamentales»

<sup>72</sup> VI, p. 181.

<sup>73</sup> VI, p. 256.

<sup>74</sup> VI, p. 24.

<sup>75</sup> VI, p. 188. La problématique de l'autre comme miroir est développée par Sartre, non seulement en tant que philosophe, mais également en tant que dramaturge : «Là ! là ! Je suis le miroir aux alouettes ; ma petite alouette, je te tiens ! Il n'y a pas de rougeur. Pas la moindre, Hein ? Si le miroir se mettait à mentir ? Ou si je fermais les yeux, si je refusais de te regarder, que ferais-tu de toute cette beauté ?» (J.-P. Sartre, *Huis clos*, Paris : Gallimard (coll. Folio), 1972 [1944], p. 48).

<sup>76</sup> VI, p. 189.

<sup>77</sup> VI, p. 177.

auxquelles « toute notre expression et conceptualisation de l'esprit est empruntée<sup>78</sup> ».

Merleau-Ponty se rapproche donc de la théorie lacanienne du stade du miroir<sup>79</sup> en même temps qu'il s'en éloigne, échappant à ses implications quant à l'aliénation du sujet. Ceci explique par ailleurs l'attitude ambivalente adoptée par Lacan à l'égard du *Visible et l'invisible*, qu'il analyse dans son séminaire dès sa publication, en 1964. Il qualifie la Chair de « champ scopique », tout en précisant : « Mais ce n'est pas entre l'invisible et le visible que nous allons, nous, avoir à passer. [...] Le regard ne se présente à nous que sous la forme d'une étrange contingence, symbolique de ce que nous trouvons à l'horizon et comme buttée de notre expérience, à savoir le manque constitutif de l'angoisse de la castration. L'œil et le regard, telle est pour nous la schize dans laquelle se manifeste la pulsion au niveau du champ scopique<sup>80</sup>. » Tandis que pour Merleau-Ponty le manque de la Chair est à la fois constitutif et temporaire, pour Lacan il est insurmontable à tous les niveaux. Ainsi, même s'il reconnaît à Merleau-Ponty le mérite d'avoir précisé que « nous sommes des êtres regardés, dans le spectacle du monde<sup>81</sup> », et même si dans la Chair « je me vois me voir<sup>82</sup> », pour Lacan c'est la *méconnaissance* du sujet qui y est toujours impliquée : « Dès que ce regard, le sujet essaie de s'y accommoder, il devient cet objet punctiforme, ce point d'être évanouissant, avec lequel le sujet confond sa propre défaillance. Aussi, de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable. C'est pour

<sup>78</sup> VI, p. 325.

<sup>79</sup> A vrai dire, c'est davantage à Mélanie Klein que Merleau-Ponty se réfère, notamment dans son cours de 1959–1960 sur la Nature : « Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps » (Na, p. 347). Mais force est de constater que c'est la question du *voir*, plus que celle du *sentir*, qui occupe Merleau-Ponty à la fin de sa vie, de même qu'elle occupe Lacan. La vision est le sens le plus objectivant, le plus proche du langage, le plus théorique, et en tant que tel il incarne plus que tout autre le danger du blocage ; plus que tout autre, il a besoin d'être réveillé par la phénoménologie ou par la psychanalyse. Ce n'est donc pas un hasard si le dernier ouvrage du philosophe s'intitule *Le Visible et l'invisible* et non, par exemple, *La Chair du monde*.

<sup>80</sup> S-XI, pp. 69–70.

<sup>81</sup> S-XI, p. 71.

<sup>82</sup> S-XI, p. 76.

cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu, et c'est peut-être pour cette raison aussi que le sujet trouve si heureusement à symboliser son propre trait évanouissant et punctiforme dans l'illusion de la conscience de *se voir se voir*, où s'élide le regard<sup>83</sup>.» La réversibilité de la Chair, sa Visibilité, s'avère illusoire, car pour Lacan, il s'agit toujours du *sujet* et non de l'*anonymat*, et qui dit sujet dit aussi méconnaissance. Certes, le regard est l'objet *a*, c'est-à-dire quelque chose de l'ordre du *réel*, mais seulement en tant qu'il *échappe*, et la tentative de le saisir et de le thématiser n'aboutira toujours qu'à une illusion<sup>84</sup>. C'est donc ici, plus que dans tout autre ouvrage, que Merleau-Ponty tente l'impossible : saisir le réel. Ce faisant, il oublie que même s'il n'y a plus de sujet dans la Chair, il faut *quelqu'un* – en l'occurrence le philosophe – pour la décrire, pour y réfléchir<sup>85</sup>.

\* \* \*

La vision extérieure et l'image spéculaire deviennent donc nécessaires à l'identité de soi selon *Le Visible et l'invisible*. Mais ce soi se situe

<sup>83</sup> S-XI, p. 79.

<sup>84</sup> R. Bernet présente les choses sous un angle un peu différent. Il affirme que chez Lacan, «le trajet du regard se bloque en s'arrêtant à la manifestation du non-être authentique de l'inconscient ou du "manque" du sujet désirant. Chez Merleau-Ponty, par contre, ce regard ne fait que traverser le sujet, il s'engouffre dans son écart constitutif pour rebondir plus loin et ailleurs. Dans une telle conception, le regard invisible n'est susceptible ni de se fixer, ni d'être suspendu, parce qu'il enjambe les écarts et qu'il circule dans un univers (celui de la "chair du monde") où, malgré toutes les incompatibilités ou "impossibilités", tout se tient. Chez Lacan, en revanche, rien ne tient à rien sauf par la force arbitraire et conventionnelle de la loi du signifiant» (R. Bernet, *Conscience et existence, op. cit.*, p. 245). Ce sont donc les deux thèmes, liés, de la subjectivité et du «discord primordial», qui séparent toujours Merleau-Ponty et Lacan. Pour les rapports entre la Chair et l'objet *a*, cf. B. Baas, «Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie», in J.-C. Beaune (dir.), *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Seyssel : Champ Vallon, 1998, pp. 32–40.

<sup>85</sup> On comprend mieux pourquoi, quand J.-A. Miller demande à Lacan si le monde sauvage du *Visible et l'invisible* ne l'incite pas à changer quelque chose dans l'article très critique qu'il a publié après la mort de Merleau-Ponty, la réponse de Lacan est très tranchante : «absolument rien» (S-XI, p. 109). De la même manière, il est évident que la «psychanalyse ontologique», celle de la Chair, dont parle Merleau-Ponty (VI, pp. 323–324), est dépourvue de sens aux yeux de Lacan. Car qu'est-ce qu'une psychanalyse sans sujet ?



d'emblée à l'intérieur du tissu protecteur de la Chair. Il s'agit d'un soi anonyme, négatif, ou encore d'un soi envisagé comme ouverture, comme puissance symbolique universelle : « En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage [...] »<sup>86</sup>. » Pour la *Phénoménologie de la perception*, philosopher c'est *réapprendre à voir* le monde. Pour *Le Visible et l'invisible*, c'est *restituer une puissance* de signifier. Mais cette puissance est toujours déjà à l'intérieur du monde de la Chair, elle porte toujours déjà sur un sens sauvage, et ce n'est par conséquent pas la peine de l'apprendre : elle est toujours déjà là.

Quels liens existent entre le sens sauvage et le sens « dérivé » ou « secondaire », entre le monde pré-objectif et le monde objectif, entre le sujet primordial et le sujet empirique ? Ces questions ont nourri notre étude phénoménologique. Mais le monde de la Chair, semble-t-il, n'a pas en face de lui d'autre monde avec lequel communiquer. Il avale tous les problèmes, toutes les questions. Certes, le monde de la Chair présente un intérêt théorique et conceptuel immense. Mais ceux qui, comme nous, envisagent la philosophie comme un questionnement, comme un apprentissage, comme un cheminement *à la fois* théorique et pratique – toujours en dialogue avec ce qui la nie, ce qui la menace<sup>87</sup> – ceux-là doivent emprunter un autre chemin. Car la notion de Chair n'ouvre aucun *chemin*. Elle n'est qu'une Dimension, un Élément dépourvu de routes, où le regard peut se perdre, mais que nul pied ne peut fouler<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> VI, p. 203.

<sup>87</sup> Il est vrai que Merleau-Ponty a prévu l'explicitation du monde de la Chair par l'étude de « peinture, musique, langage » (VI, p. 222). La philosophie de la Chair semble donc appeler la non-philosophie. Mais ce « dialogue » ne peut se faire, nous semble-t-il, qu'en *important* l'art ou le langage au sein de la Chair, en les abordant comme expressions parlantes du langage muet et du sens sauvage. Cette philosophie reste dès lors sourde à tout ce qui *refuse* ou *échappe* au monde de la Chair : le langage empirique, un certain art dit « post-moderne », et plus généralement tous les phénomènes culturels et sociaux liés au malheur de la vie *objective*.

<sup>88</sup> Nous remercions Stéphane Kelil pour cette dernière métaphore.

## OUVRAGES CITÉS

- BAAS, B., « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in J.-C. Beaune (dir.), *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Seyssel : Champ Vallon, 1998, pp. 32–40
- BALMES, F., *Ce que Lacan dit de l'être*, PUF : Paris, 1999
- BARBARAS, R., *De l'être du phénomène*, Grenoble : J. Millon, 2001 [1991]
- « Le conscient et l'inconscient », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie I*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais), 1995, pp. 489–551
- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, Paris : PUF, 1938
- BEGOUT, B., *La généalogie de la logique*, Paris : J. Vrin, 2000
- « L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne », in J. Benoist and B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris : PUF, 2001, pp. 83–104
- BERNET, R., « La réponse de la Sixième Méditation cartésienne de Fink », in E. Escoubas et M. Richir (dir.), *Husserl*, Grenoble : J. Millon, 1989, pp. 89–116
- *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : PUF, 1994
- *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris : PUF, 2004
- BINSWANGER, L., *Le cas Suzanne Urban*, trad. fr. par J. Verdeaux, Brionne : G. Monfort, 1988
- BLANKENBURG, W., *La perte de l'évidence naturelle*, trad. fr. par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Paris : PUF, 1991
- BORCH-JACOBSEN, M., *Lacan. Le maître absolu*, Paris : Flammarion (coll. Champs), 1995
- BORRETT, D., KELLY, S., and KWAN, H., « Phenomenology, dynamical neural networks and brain function », in *Philosophical Psychology*, 13 :2, 2000, pp. 213–266
- BUTLER, J., « Sexual ideology and phenomenological description : a feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception* », in J. Allen and I. M. Young, *The Thinking Muse*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, pp. 85–100
- *Antigone : la parenté entre vie et mort*, trad. fr. par G. Le Gaufey, Paris : Epel, 2003
- CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1991 [1943]
- DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris : PUF, 1995
- *Chair et langage*, Paris : Encre marine, 2001
- DERRIDA, J., « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl, Paris : PUF, 1962, pp. 3–171
- *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967
- *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972
- DILLON, M.C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988
- DORFMAN, E., « La parole qui voit, la vision qui parle. De la question du Logos dans *Être et Temps* », in *Revue philosophique de Louvain*, 104 :1, 2006, pp. 104–132

- DREYFUS, H. L., « Intelligence without representation », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1 :4, 2002, pp. 367–383
- FINK, E., « Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik », in *Kant-Studien* XXXVII, 1933, trad. fr. par D. Franck, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, pp. 95–175
- « Re-présentation et image », trad. fr. par D. Franck, in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, pp. 15–93
- *VI<sup>e</sup> méditation cartésienne*, trad. fr. par N. Depraz, Grenoble : J. Millon, 1994
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966
- FREUD, S., *Œuvres complètes IV – L'interprétation du rêve*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 2003
- « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, pp. 273–338
- « L'inquiétant », in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, pp. 147–188
- GERAETS, T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971
- GREEN, A., « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, pp. 1017–1042
- HAAR, M., « Peinture, perception, affectivité », in M. Richir et E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble : J. Millon, 1992, pp. 101–122
- « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », in R. Barbaras (dir.), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1998, pp. 123–145
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 17<sup>e</sup> Auflage, Tübingen : Max Niemer, 1993 [1927], trad. fr. par E. Martineau, *Etre et temps*, Paris : Authentica, 1985, et F. Vezin, *Etre et temps*, Paris : Gallimard, 1986
- HUSSERL, E., *Recherches logiques*, trad. fr. par A. Kelkel, Paris : PUF, 1959, 1961, 1963
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. *Husserliana Band X*, Haag : Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1983
- *Die Idee der Phänomenologie*. *Husserliana Band II*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 1990
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – erstes Buch*. *Husserliana Band III*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par P. Ricœur : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1985
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – zweites Buch*. *Husserliana Band IV*, Haag : Martinus Nijhoff, 1952, trad. fr. par E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF, 1983
- *Méditations cartésiennes*, trad. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris : J. Vrin, 1992 [1947]
- *Erfahrung und Urteil*, Hamburg : Glassen & Goverts, 1948 [1938], trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris : PUF, 1970
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana Band VI*, Haag : Martinus Nijhoff, 1954, trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976
- *De la synthèse passive*, trad. fr. par B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : J. Millon, 1998
- IHDE, D., *Bodies in Technology*, Minneapolis : University of Minnesota, 2002

- JURANVILLE, A., *Lacan et la philosophie*, Paris : PUF, 1984
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph., et NANCY, J.-L., *Le titre de la lettre*, Paris : Galilée, 1973
- MATTHEWS, E., *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Chesham : Acumen, 2002
- PETITOT, J., «Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la phusis phénoménologique de Merleau-Ponty», in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty – Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 15, Paris : Vrin 1993, pp. 291–322
- PHILLIPS, J., «Lacan and Merleau-Ponty : the confrontation of psychoanalysis and phenomenology», in D. Pettigrew and F. Raffoul (ed.), *Disseminating Lacan*, New York : SUNY, 1996, pp. 69–106
- PINTOS, M.-L., «Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation», in *Chiasmi international*, n° 6, 2005, pp. 147–171
- PONTALIS, J.-B., «Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty», in *Les temps modernes*, n° 184–185, 1961, pp. 287–303
- RICŒUR, P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 1986
- *Lectures 2*, Paris : Seuil, 1992
- RUDINESCO, E., *Jacques Lacan – Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris : Fayard, 1993
- SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943
- *Situations philosophiques*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1990
- THIERRY, Y., *Du corps parlant*, Bruxelles : Ousia, 1987
- VAN BREDÁ, H. L., «Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain», in *Revue de métaphysique et de morale*, 67 :4, 1962, pp. 410–430
- VAN HAUTE, Ph., *Against Adaptation*, New York : Other press, 2002
- VISKER, R., *Truth and Singularity*, Dordrecht : Kluwer, 1999
- WÆLHENS, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain : Nauwelaerts, 1968
- WALLON, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1993 [1949]

## INDEX

- Austin, J. L. 209n
- Baas, B. 284n
- Balmès, F. 147n
- Barbaras, R. 46n, 215, 218, 219, 229n
- Bégout, B. 9n, 23n, 132n
- Bergson, H. 74, 271
- Bernet, R. 14, 15, 45n, 284n
- Binswanger, L. 137, 142, 148n, 194
- Blankenburg, W. 241
- Borch-Jacobsen, M. 102n, 209n, 231n
- Borrett, D. 84n
- Boss, M. 148n
- Butler, J. 94n, 185n, 186n
- Canguilhem, G. 117n
- Claudél, P. 272
- Dastur, F. 2n, 254n
- Derrida, J. 54–56, 82
- Descartes, R. 4, 18, 39, 57, 64, 67, 68, 81, 152, 154, 195, 199, 237, 268
- Dillon, M. C. 262n
- Dreyfus, H. L. 33n
- Ey, H. 151, 153
- Fink, E. 4n, 11–16, 20, 241n
- Foucault, M. 218n
- Freud, S. 35, 36, 101n, 102n, 148, 157, 168, 169, 181, 182, 184, 194, 209, 227, 229n–231n, 283n
- Gelb, A. 109, 152
- Geraets, T. F. 31n
- Goldstein, K. 31n, 109, 152
- Green, A. 229n, 265n
- Gurwitsch, A. 31n
- Haar, M. 266n, 276n, 277n, 279n
- Hegel, G. W. F. 31, 34n, 143, 155n, 189, 191, 214
- Heidegger, M. 15, 16, 20, 87–90, 108, 110, 111, 146n, 197, 198, 200, 207, 254
- Hesnard, A. 36n, 148n
- Husserl, E. 2–13, 15–18, 19n, 20–23, 25n, 31, 32, 34, 39, 43–44, 51, 55, 56, 67, 73n, 79, 80, 92n, 104n, 131, 132n, 133, 138, 141, 152, 181, 201, 211, 215, 219, 228, 239, 254, 262–264, 268, 271n, 274, 276, 284
- Ihde, D. 94n
- Juranville, A. 148n
- Kant, I. 18, 21, 44, 68, 201, 237, 267, 268
- Kelly, S. 84n
- Kimura, B. 148n
- Klein, M. 283n
- Kwan, H. 84n
- Lacoue-Labarthe, Ph. 231n
- Lhermitte, J. 84n
- Mallarmé, S. 216, 217n
- Marx, K. 34n, 251
- Matthews, E. 231n
- Miller, J.-A. 284n
- Nancy, J.-L. 231n
- Nietzsche, F. 207
- Petitot, J. 84n
- Phillips, J. 27n
- Pintos, M.-L. 31n
- Pontalis, J.-B. 229n
- Proust, M. 197
- Ricœur, P. 9, 45n
- Rilke, R. M. 245n
- Rudinesco, E. 151n

Saint-Exupéry, A. de 93n  
Sartre, J.-P. 138, 140n, 143, 189, 200,  
214, 215n, 248, 282n  
Saussure, F. de 231n  
Searl, J. 209n  
Spinoza, B. 267  
  
Thierry, Y. 177n, 231n  
Thucydide, 182n

Valéry, P. 276  
Van Breda, H. L. 4n  
Van Haute, Ph. 165n, 233n  
Visker, R. 214n  
  
Waelhens, A. de 51, 52n  
Wallon, H. 158–164  
Wittgenstein, L. 198

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE	
CHAPITRE I : La double ambiguïté de <i>La Structure du comportement</i>	31
CHAPITRE II : Phénoménologie de la perception, perception de la phénoménologie	45
CHAPITRE III : Qui est le sujet pathologique ?	77
DEUXIÈME PARTIE	
CHAPITRE I : L'origine imaginaire	151
CHAPITRE II : L'invention symbolique	171
CHAPITRE III : De l'autre à l'autre	211
CHAPITRE IV : Les chemins de la liberté	237
ANNEXE : La chair du monde	261
OUVRAGES CITÉS	287
INDEX	291