

Ramener le corps à la réflexion. Penser avec Merleau-Ponty

Traer el cuerpo a la reflexión. Pensar con Merleau-Ponty

IRENE PINTO PARDELHA¹

Resumé: N'étant pas «l'autre du monde» ni «l'autre de la pensée», le corps chez Merleau-Ponty profite d'une relation ambiguë avec le monde et la pensée: corps-sensible, corps-sentant ou corps-visible, corps-voyant. Divisé en deux chapitres, cet article a comme but de ramener le corps à la réflexion, le situer dans et par rapport au monde qu'il vit et perçoit. Au sein d'une analyse évolutive de la notion de corps, qui part du plan de la phénoménologie vers le plan de l'ontologie dans la pensée de l'auteur, on essaiera également de montrer comment Merleau-Ponty va peu à peu prendre ses distances à l'égard de Husserl en ce qui concerne cette thématique.

Mots-clefs: Corps – Monde – Transcendance – Perception – Chair.

Resumen: No siendo «el otro del mundo» ni «el otro del pensamiento», el cuerpo, en Merleau-Ponty, mantiene y se beneficia de una relación ambigua con ambos: cuerpo-sensible y cuerpo-sentiente, o cuerpo-visible y cuerpo-vidente. Dividido en dos secciones, este artículo tiene como objetivo traer el cuerpo a la reflexión, situarlo en y con relación al mundo que vive y percibe. En un análisis evolutivo de la noción de cuerpo, que va del plano de la fenomenología al plano de la ontología en el pensamiento del autor, intentaremos mostrar también cómo, poco a poco, Merleau-Ponty se distancia de Husserl en lo que respecta a esta temática.

Palabras-clave: Cuerpo – Mundo – Trascendencia – Percepción – Carne.

1.1. Le corps en question

«S'il est vrai que la philosophie, dès qu'elle se déclare réflexion ou coïncidence, préjuge de ce qu'elle trouvera, il lui faut encore une fois tout reprendre, rejeter les instruments que la réflexion et l'intuition se sont donnés, s'installer en un lieu où elles ne se distinguent pas encore, dans des expériences qui n'aient pas encore été «travaillées», qui nous offrent tout à la fois, pêle-mêle, et le «sujet» et l'«objet», et l'existence et l'essence, et lui donnent donc les moyens de les redéfinir»

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 172

Fecha de recepción: 3 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

1 Adresse: Rua Luís Calado Nunes, n. 15, bl. 5, 3.º esq. – 2870-350 Montijo. Portugal. E-mail: irenpinto@gmail.com, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Elle a publié: “Do *Leib* à *Chair*. Uma afirmação do sensível” dans *Phainomenon* (Lisboa), n. 11, 2005; “A passividade da origem. Merleau-Ponty leitor de Freud”, Actas do colóquio *A Morte e a Origem*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

Le phénomène perceptif pris en tant qu'acte global de donation de sens s'institue, chez Merleau-Ponty, comme *réflexion-sur-un-irréfléchi*. Cela étant, l'antinomie entre réflexion et irréfléchi n'est pas vraiment une antinomie et elle ne peut être comprise comme telle que du point de vue du sujet théorique. Entre la figure et le fond il n'y a pas une frontière d'incommunicabilité, mais un milieu organique ambigu qui n'est pas-encore-figure, mais qui n'est *plus fond*, quelque chose qui reste et qui traîne sous la figure et la rend possible, qui la charge, non pas comme ce qui prend une charge sur soi, mais comme ce qui veut la donner à voir. Le fond qui soutien la réflexion est irréfléchi, il l'enracine. Et donc par la manière de se donner, la perception s'éveille et annonce, en sentant et en disant, ce par rapport à quoi la nature reste toujours en marge, ce qui est *écart* par rapport à l'actualité du geste de signification. Ainsi je peux comprendre, d'une part, que ma perception ne constitue pas un *analogon* des choses qu'elle perçoit, mais qu'elle me les rend avec la même opacité par laquelle ces choses se sont dévoilées à elle. D'autre part, le monde ne saurait pas être pensé comme somme de choses déployées et parcourues par mon regard, mais doit l'être en tant qu'exploration de ce même geste intentionnel qui à un certain moment se met à voir. Le regard se met à voir comme réponse à l'appel d'une réalité qui lui est extérieure. Je fais, à titre ultime, corps commun avec le monde: au moment où je réfléchis, le monde se retire dans sa transcendance, mais il y a quelque chose à lui qui demeure, la façon dont il «m'a touché» et s'est exprimé en moi. Ma réflexion est la conversion de ce mode expressif sensible en geste conceptuel: l'expression du monde est convertie dans ma manière de le sentir et le penser, de le percevoir en tant que *mon* monde. Ce faisant, la réflexion est donc le résultat d'une maturation: celle de mon rapport à la réalité autour de moi et dans laquelle je suis profondément ancrée. Maturation effective parce que possible, dans la mesure où toute réflexion ne peut être que fondée à partir d'un horizon d'expérience possible, soit celui du monde soit celui de la sédimentation des vécus en moi. Il s'agit donc d'une transition entre la fonction naïve et la fonction analytique de la perception, où leur promiscuité dissémine les contours objectifs de l'effectivité perceptive et fait d'elle l'origine toujours à récupérer de l'authenticité de l'expérience.

Chez Merleau-Ponty, pas de réalisme ni d'idéalisme. Le mode d'être de la perception effective renvoie au fait qu'il est impossible que l'on puisse s'identifier totalement au monde et éprouver ce que serait une sensation pure, c'est-à-dire «l'épreuve d'un «choc» indifférencié, instantané et ponctuel»² entre moi et le monde. Il faut pointer ici le caractère ponctuel et instantané de la perception pure, car du prolongement de son action adviendrait l'anéantissement de la curiosité – en tant que motif de l'intentionnalité du regard – comme celui de la possibilité de la vision même. On comprend cette mise en garde parce qu'une indifférenciation continue entre la perception et l'Être, un amalgame perceptif qui prolongerait le spectacle, s'inclinerait progressivement vers la dilatation de la perception, en la nouant, en l'hypnotisant, en la fragilisant jusqu'à sa complète neutralisation: une perception qui à la limite pourrait, dans un sommeil profond et sans fin, s'assimiler osmotiquement au perçu, comme il arrive dans le réalisme ou l'idéalisme poussés à l'extrême.

2 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, p. 25.

L'impossibilité d'une expérience pure du sentir est clairement accentuée dans les premiers ouvrages de Merleau-Ponty, c'est-à-dire dans la phénoménologie de l'auteur. Le fondement d'un sujet qui, à la fois, est sujet de perception au sein du monde et exigeance de différenciation structurelle entre l'un et l'autre est essentiel pour comprendre l'articulation entre la transcendance du monde et l'énonciation du monde perçu, voire du sujet qui perçoit. Ce but dernier nous conduira, à son tour, à formuler le rapport que le sujet de perception entretient avec le monde qu'il perçoit: celui-ci existe au-delà de mon pouvoir de le signifier et ce pouvoir est, lui-même, la preuve que mon corps doit se réorganiser, s'excéder, c'est-à-dire transcender ses capacités naturelles pour accéder au sens de ce qu'il se propose de signifier. La transcendance est le mode d'être du monde et de la signification que je lui accorde par rapport au mode d'être actuel de ma perception. En d'autres termes, la transcendance est ce qui échappe à l'actualité perceptive sans, pour autant, cesser de se rapporter à elle. C'est dans la mesure où l'on perçoit au-delà d'une perception pure que l'accomplissement du but de la curiosité – i. e. être satisfaite – et de la possibilité du percevoir – intentionnellement dirigé vers son dedans ou son dehors – sont possibles. Il est important ici de tenir compte du fait que l'expérience du sens et du sentir n'est à la fois possible que si mon acte d'appropriation du sens constitue une réorganisation de mon schéma corporel vis-à-vis de la réalité mondaine et de mon histoire personnelle et s'il montre ces dernières comme effectives.

Il faut aussi prendre en compte le fait que si dans la phénoménologie merleau-pontienne on ne peut pas avoir une expérience d'un sentir pur, on ne peut pas non plus penser le monde et le sujet de la perception selon le modèle substantiel comme c'était le cas dans l'empirisme et l'intellectualisme. Nature et conscience ne décrivent pas deux structures différentes que l'on pourrait déduire l'une de l'autre: le monde, comme la conscience ancrée dans le corps – *subjectivité incarnée* –, gardent toujours un résidu d'opacité. Il s'agit en effet de deux dimensions d'un seul et même Être qui peuvent être génétiquement articulées. Rappelons que matière et forme chez Merleau-Ponty ne sont pas identiques, parce que le monde perçu s'offre à ma perception et l'Être est bien plus qu'être perçu. L'excès est cette opacité matérielle qu'aucune perception ne sera capable de restituer telle quelle: l'excès est ici transcendance. Dans ce sens, il faut se rendre compte que tout rapport entre la perception et le monde implique intimité, non homogénéité.

S'il y a une identification au monde dans la pensée de Merleau-Ponty, elle ne peut être comprise ni en dehors de la réorganisation du schéma corporel éclaircie par la phénoménologie de l'auteur, ni en dehors de l'écart ontologique qui est à la base du rapport entre la structure du monde et l'adhésion de son sens en moi. Si le monde cède quelque chose de sa transcendance et si je la convertis en sens pour moi, c'est parce que sa nature trouve chez moi un espace d'adhésion ou de viscosité, où quelque chose de ce qu'il est en propre devient *pour moi*, où le monde me montre son visage et où j'esquisse sa physionomie. Cet espace expressif, décrit entre mon corps et ses horizons, est l'espace du sentir, charnière de toutes les intentions expressives, où les frontières objectives entre l'univers physique et psychologique deviennent ambiguës. Dans ce sens, «mon corps de chair et d'os» est le point de confluence entre l'actualité de la perception et la généralité qui sédimente la détermination significative. Par contre, on ne peut pas penser qu'il puisse être assimilé au monde ou à la conscience, puisque «c'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être

au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de toute *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, – et qu’il pourra réaliser la jonction du «psychique» et du «physiologique»³.

La nature et la conscience ne sont plus des termes absolus et elles se convertissent en rapports, points d’incidence de toute perception de fait, où l’Être se métamorphose en comportement expressif. Car, comme le rappelle Merleau-Ponty dans *L’union de l’âme et du corps*, si la perception est «un type d’existence intermédiaire entre l’en soi et le pour soi»⁴, le corps, en tant que sujet de perception, est le point vers lequel la transcendance de mon horizon interne et celle du monde convergent et s’articulent en sens. Mais dans la mesure où la perception est ancrée dans un corps, on ne peut penser qu’elle appartient à l’ordre de l’en soi ou du pour soi, puisque dans ce cas on encourrait la même erreur que la pensée objectiviste. C’est parce que le comportement se fonde sur la structure que «dans l’expérience des comportements, je dépasse effectivement l’alternative du pour soi et de l’en soi»⁵. Autrement dit, c’est dans le corps, en tant que sujet de perception, que les préjugés sur la nature et la conscience finissent par se dissiper et, par conséquent, c’est aussi chez lui que l’expérience pré-réflexive entre l’une et l’autre devient possible.

De la même manière que le monde vécu n’est pas un monde de choses, ni un monde d’idées – puisque antérieur à toute distinction entre sujet et objet –, mon corps n’est pas un corps-objet – tel que Husserl le remarque clairement dans la distinction conceptuelle entre *Körper* et *Leib* –, ni un corps-sujet, si «le sujet, qui se constitue en tant que contrepartie de la nature matérielle, est [...] un *ego* auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de leur sensations»⁶. Je ne suis pas, contrairement à la thèse de Husserl, «le sujet du corps propre»⁷, «je suis mon corps»⁸ – et ici se centre la différence entre être et avoir: je suis mon corps sans avoir mon corps car je suis sujet de perception pleinement et continuellement ouvert à une expérience possible. Le corps propre n’est donc pas «organe de perception du sujet de l’expérience»⁹, parce que le corps n’a pas un sujet, mais il est lui-même sujet de perception qui est aussi sujet de l’expérience. La perception n’est pas, entre autres, une fonction de l’*ego* transcendantal, mais une fonction quasi-organique, quasi-psychologique, point de confluence de deux hémisphères qui ont comme axe mon corps en tant qu’être au monde¹⁰. Pour mon corps l’opposition entre le sujet et l’objet de la pensée objectiviste ne fait plus de sens, dans la mesure où je suis à la fois sujet et objet, sans être séparément aucun des deux. Pour mieux comprendre l’ambiguïté inhérente à l’expérience entre sentant et senti, on fait appel au célèbre exemple que Merleau-Ponty emprunte à

3 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 109.

4 M. MERLEAU-PONTY, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002, p. 85.

5 M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du Comportement*, Paris, PUF, 2002, p. 137.

6 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch – 2. Halbband*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976, p. 152. [Dorénavant ce livre sera cité comme *Ideen II*]

7 E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 150.

8 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 240.

9 E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 144.

10 Nous faisons ici référence à la nature et à la conscience qui ne peuvent en aucune manière se déduire l’une de l’autre.

Husserl: «quand je touche ma main gauche avec ma main droite, ma main touchante saisit ma main touchée comme une chose. Mais soudain, je m'avise que ma main gauche se met à sentir»¹¹, ou comme Husserl conclut, qu'«elle devient chair»¹². Le rapport macrocosmique entre subjectivité et objectivité, entre *pour soi* et *en soi* est ici exprimé au sein du milieu affectif qui est celui de mon corps. Ma main gauche est pour ainsi dire en attente de *pouvoir s'éveiller*, car – comme Merleau-Ponty le dira aussi sur la chair-élément – tout «le visible autour de nous semble reposer en lui-même»¹³. Le mode d'être du monde, comme celui de ma main gauche, est être-passif; néanmoins, contrairement au monde, lorsqu'elle est sentie par la main droite, ma main gauche sent. De cette façon, «je me touche touchant, je réalise une sorte de réflexion, de *cogito*, de saisie de soi par soi. En d'autres termes, mon corps devient sujet: il se sent»¹⁴.

Il faut comprendre que la main gauche, tout comme la main droite, ne devient pas soit sujet soit objet, elle demeure égale à elle-même, c'est-à-dire au sein de l'indistinction entre sujet et objet, elle s'ouvre vers un monde qui n'est pas devant elle, mais qui l'enveloppe et l'habite: elle s'ouvre vers la *Lebenswelt*. C'est de cette manière que mon corps, comme mixte d'objet et de sujet, participe à l'expérience du sentir en tant que perçu et percevant. Sa condition objectale n'est pas totale et donc on ne peut pas penser que par mon corps je puisse coexister comme objet parmi les différents objets du monde. Je ne suis pas simplement là, où je peux être vu et touché. D'un autre côté, si en tant que *je suis* ce corps de chair et d'os, je pourrais être simplement là, il n'y aurait personne pour qui je pourrais être vu ou touché, puisque mon corps est aussi *ce* par quoi je me ressemble, c'est-à-dire, la marque d'appartenance à une espèce d'individus qui par leurs corps peuvent être vus ou touchés par moi. Donc, je ne reste pas au monde comme objet parmi les objets et même en tant que corps-senti – «main gauche sentie» – je porte en moi la capacité de me rendre actuel, de m'activer en me subjectivant. En ce sens, «en tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais «complètement constitué», c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets»¹⁵.

Dans le contexte du corps propre, la permanence des objets au monde est relative, alors que la mienne est absolue et sert de fond à la première, car les objets peuvent être présents ou absents pour moi, mais je suis sans cesse présente pour moi à moi. C'est en suivant ce fil que Merleau-Ponty défend que «la présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champs de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance»¹⁶. Cette variation intérieure décrit la puissance d'être des objets dans la présence de l'acte de signification: s'il sont absents, ils ont le pouvoir d'être actualisés, c'est-à-dire de venir à la présence, non parce que la perception, en tant que telle, a le pouvoir de les faire être – spontanéité de la conscience sartrienne –, mais

11 M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes – Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1992, p. 107.

12 Nous rappelons l'expérience du *touchant-touché*, entre la main gauche et la main droite telle qu'elle est décrite par le maître de Freiburg. Cf. E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 145.

13 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1995, p. 173.

14 M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 107.

15 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 121.

16 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 121.

parce que la mémoire reste sensible et, étant sédimentée et instituée, elle se donne aussi au sein d'une expérience actuelle de mon corps, à sa présence dans un ici et maintenant effectifs. La transcendance est donc tout ce qui dépasse cette actualité, à savoir l'univers de possibles qui dépasse chaque effectuation perceptive et dont la saisie peut déjà être ou non potentiellement réalisée par moi. Mon corps est ainsi sujet de perception et sujet d'horizons, dans la mesure où il se dirige toujours vers un monde qui le dépasse, mais qui se maintient sans cesse à l'horizon de toutes leurs intentions significatives.

L'objet de l'attitude naturelle est l'objet en tant que co-existant avec un corps qui, malgré qu'il soit sujet de perception, ne se sait pas en tant que tel. *Se savoir en tant que tel* implique une distinction et de même tout acte réflexif implique une réorganisation du schéma corporel, un rééquilibre structural entre la couche organique et la couche psychologique ou comportementale de mon corps. Dans ce cas, moi en tant qu'être au monde, je traverse tout l'univers de l'expérience, soit en actualité soit en possibilité. Finalement, si l'actualité de l'expérience accompagne l'acte perceptif dans sa totalité, il faut se rendre compte que si elle y arrive, c'est parce qu'elle a comme fond et fondement *le monde de tous* en tant qu'«horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante»¹⁷, mais aussi notre monde en tant qu'atmosphère d'une histoire incarnée – une histoire faite de comportements et d'habitudes que mon corps a sédimentée au cours de son existence personnelle.

1.2. La chair: «élément» du corps et du monde

«Or, cette chair que l'on voit et que l'on touche n'est pas toute la chair, ni cette corporeité massive, tout le corps. La réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette fois, n'élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible»

MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 189.

Dans le registre phénoménologique du projet merleau-pontien, le corps propre est au centre de la recherche et, malgré qu'il soit ouvert au monde par le mouvement intentionnel qui le définit, il réorganise la structure organique de manière à pouvoir au travers de celle-ci développer un comportement qui exprime le réel. Néanmoins, au sein de la phénoménologie du corps, mon corps de chair et d'os est limité à la portée de mon intentionnalité. Il a une fonction médiatrice entre la nature et la conscience dans la mesure où mon corps est corps-sujet et corps-objet. D'autre part, il faut aussi prendre en considération le fait que, même en tant que corps-objet, mon corps n'a de perception du monde que parce qu'il n'est pas complètement dans le monde extérieur, raison pour laquelle il le perçoit en tant que corps-sujet. Il y a séparation, presque juxtaposition de l'un et de l'autre, comme l'établit la critique que Merleau-Ponty s'adresse à lui-même dans les «Notes de travail» de *Le visible*

17 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 122.

et *l'Invisible*, à savoir: «les problèmes posés dans la *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction «conscience» – «objet»»¹⁸.

Cette juxtaposition, qui pour Merleau-Ponty laisse dans une atmosphère d'ambiguïté le statut du corps, ne pourra être dépassée que dans le registre ontologique par la notion de chair, qui viendra combler ce vide. Dans ce sens, la chair ontologique n'est pas particulièrement la mienne mais celle du Sensible qui constitue toute chose et ce faisant «il faudrait pour la désigner, le vieux terme d'«élément», au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle»¹⁹. De même, l'élément charnel au sein de l'ontologie du sensible ne peut pas être considéré comme médiation entre deux aspects du corps, comme le corps propre l'était au sein de la phénoménologie du corps.

Le mouvement sous-jacent à la chair n'est pas anthropologique. Dans le registre ontologique le corps n'est pas au centre et aucune subjectivité ne peut légitimer le sens du Sensible. La séparation entre le sujet et l'objet n'a plus de sens, car la chair, étant Sensible, est la couche primordiale d'où jaillissent tous les sensibles. Le corps est ainsi une manifestation de la chair, ou plutôt au cœur du Sensible il est un «sensible exemplaire», car il ne se voit pas complètement, il est implexe de visible et invisible. La nature et la conscience sont entrelacées, tressées à partir de l'empiétement microcosmique qui se produit dans le corps même en tant que corps-visible et corps-voyant. Le fil conducteur s'épaissit. Le temps phénoménologique se libère de la conscience pour faire vibrer l'espace ontologique au cœur du Visible – autre façon de dire chair-élément. La nature ne peut plus être pensée comme spatialité ni la conscience comme temporalité, car l'une et l'autre ne signifient rien hors de l'espace-temps qui les institue.

Dans cette ligne d'analyse, si on s'attend au fait que la perception ne peut être comprise qu'en tant que dynamique globale du procès de signification, nous pouvons constater que l'idée que perception et perçu ne peuvent être fondus l'un d'un l'autre, peut être trouvée jusque dans les écrits les plus tardifs de Merleau-Ponty. Même si le passage du régime phénoménologique au régime ontologique transforme le visage de la pensée merleau-pontienne, une cohérence typique traverse toute l'œuvre. Cette cohérence n'exclut pas la transformation ou l'innovation et l'évolution que la notion de chair subit dans l'œuvre de l'auteur est un exemple. C'est la chair qui s'institue au cours de la pensée merleau-pontienne: d'abord, au sein de la phénoménologie en tant que «corps de chair et os», ou corps-propre (pour reprendre la notion husserlienne), et ensuite, dans la sphère de l'ontologie du sensible, en tant que chair-élément.

L'évolution du rapport entre les deux registres de la chair, celui du corps-propre et celui de la chair-élément, est élucidée par Merleau-Ponty dans les cours de 1960-1961 à propos de l'ontologie cartésienne: «La «chair du monde» ce n'est pas métaphore de notre corps au monde. On pourrait dire inversement: c'est aussi bien notre corps qui est fait de la même étoffe sensible que le monde – Ni naturalisme, ni anthropologie: les hommes et le temps,

18 M. MERLEAU-PONTY, «Notes de travail» in *Le Visible et l'Invisible*, p. 253.

19 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 184.

l'espace sont faits du même magma»²⁰. La chair est en deçà de la distinction nature et conscience et si elle opère une médiation entre les deux, elle ne le fait pas selon l'analogie du corps-propre, dans la mesure où elle est «antérieure à cela, l'élément générateur des pôles dont elle opère la médiation»²¹. Elle sort du registre du corps-propre et appelle à «un sens d'être original du monde»²², elle devient celui-ci, en incarnant le tissu de la totalité du Visible. Dans ce sens, elle est, dans le registre ontologique qu'elle-même motive, «cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair toute à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela»²³.

L'originalité de la notion de chair merleau-pontienne par rapport à la *Leib* husserlienne est soulignée par la critique d'Emmanuel de Saint Aubert, où il défend que même en ce qui concerne l'apparente identité des notions de *chair* et de *Leib*, Merleau-Ponty les distingue clairement. C'est-à-dire que quand le phénoménologue français écrit «chair», même quand il s'agit de la *Phénoménologie de la Perception*, il renvoie déjà à une réalité que la *Leib* husserlienne ne peut décrire. D'autre part, l'auteur de *Du lien des êtres aux éléments de l'Être* constate que, après les cours donnés par Merleau-Ponty et consacrés à l'approche de la phénoménologie husserlienne, l'usage de la notion de *Leib* cesse d'être enregistrée dans l'œuvre merleau-pontienne²⁴. Tout ceci ne vient que consolider la singularité de l'acception de la chair dans la pensée de Merleau-Ponty et l'autonomie de sa pensée non seulement à l'égard de Husserl mais aussi à l'égard de la phénoménologie elle-même. Dans ce sens, on estime avec Saint Aubert que le passage de la phénoménologie à l'ontologie ou à une onto-phénoménologie est à la fois au service d'une nécessité de définition du projet merleau-pontien lui-même et sert à souligner la nature expressive de la perception²⁵.

Dans ce sens, la transformation du registre de la chair impose aussi une réorganisation de son champ d'action, ce que signifie une redéfinition de la position du sujet même de la perception dans l'espace-temps de l'Être. Le sujet de la perception cesse d'être au cœur de la réflexion, cesse de déterminer l'Être et devient un organe de celui-ci, dans la mesure où il est contenu dans la profondeur du Visible: «La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision»²⁶.

Si dans la *Phénoménologie de la Perception*, le corps est l'axe d'articulation entre la nature et le cogito tacite, dans «L'entrelacs – Le chiasme», le corps «comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre»²⁷.

20 M. MERLEAU-PONTY, *Notes de Cours – 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 211.

21 I. MATOS-DIAS, *Elogio do sensível: Corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, Lisboa, Litoral, 1989.

22 R. BARBARAS, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 45.

23 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 183.

24 Cf. E. SAINT-AUBERT, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 150-151.

25 Cf. E. SAINT-AUBERT, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, p. 23.

26 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 182.

27 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 182.

Le corps-voyant ne se fonde pas dans le Visible, mais il est entrelacé en lui parce que la Vision présuppose un écart par rapport à l'enveloppement initial du regard. L'opération de la réflexion est donc comprise comme une légère déviation par rapport à l'attitude naïve du regard et, pour cela, voir implique un décentrement par rapport à ce qui est vu. Ce faisant, le caractère ontologique de «L'entrelacs – Le chiasme» souligne que même si ma chair est faite de la chair du monde, même si mon regard et mon voir sont tissés dans la même étoffe que le monde, le rapport ne peut jamais être décrit en tant qu'osmotique, parce qu'il est génétique. Ce lignage organique, ce partage de tissus, cet entrelacs entre mon espace interne et l'espace mondain que je sous-tiens et qui me contient, est clairement accentué par les expressions utilisées par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*: «familiarité», «voisinage», «proximité», «rapport de parenté», «rapport de principe», «tissu», «étoffe» et plus remarquablement encore «chair de la même chair». Dans cette mesure, tout se passe «comme si notre vision se formait en son cœur [celui du monde], ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible»²⁸. L'un ne disparaît pas dans l'autre, comme mes poumons ne se dissolvent ni dans mon corps, ni dans l'air qu'ils insufflent. Le compromis entre le regard et le monde ne s'arrête donc pas avec la vision, mais pour être totalement accompli il a besoin de la distance que le voir implique: il faut que je m'écarte pour mieux voir.

Le rapport de principe qui existe entre le corps et la chair-élément se répand à partir du cœur de celle-ci, à partir de sa dimension extensive et profonde qui ne peut jamais être représentée par un esprit. «La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance [...] La chair est dans ce sens un «élément» de l'Être»²⁹. La chair-élément est le tissu qui vient combler l'espace du sentir, l'épaissir: mon corps est chair parce qu'il est tissu dans la trame du Visible. La distance n'implique pas ici extériorité, mais écart du voyant à l'égard de la signification d'un visible donné et, ce faisant il est encore compris à l'intérieur de la dimension charnelle. Dans cette ligne d'analyse on constate qu'il y a intimité charnelle entre le corps et ce qu'il signifie, parce que les deux sont contenus dans la chair du Visible. Il n'y a pas fusion du percevoir dans le perçu, mais il n'y a pas non plus de limites entre eux. La distance qui les sépare ne peut pas être l'envers de sa proximité, parce que mon corps est cet être charnel de «deux feuillets», ce tissu de avers et revers, sentant et senti où toutes les frontières s'entrelacent et deviennent ambiguës. La synonymie entre distance et proximité éclaire le fait que le même mouvement qui me rapproche des choses, d'elles m'en sépare: le même geste naturel par lequel la perception s'abandonne au monde, c'est-à-dire se rapproche de lui, devient celui par lequel elle s'écarte de lui en le thématissant. La thématisation du réel implique un «se replier sur soi-même», un «pénétrer en soi», un «s'épaissir» qui condense le contact immédiat de l'attitude naturelle en l'instaurant dans mon histoire personnelle et dans la passivité qui m'est propre.

Mon corps devient le vers et revers de la Visibilité, car il est aussi visible pour lui-même, il a aussi son épaisseur et il espère également pouvoir s'éveiller d'une certaine manière

28 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 173.

29 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 184.

pour lui-même – et cette attente est déjà germe d'une activité au sein de la passivité même et on ne pourrait jamais la concevoir comme «passivisme». L'identité entre percevoir et ce qui est perçu, présupposée par Merleau-Ponty dans *L'Institution. La Passivité*, se conquiert précisément sur la dimension de profondeur inhérente au monde comme à mon propre corps. Monde et corps sont congénères parce qu'ils participent l'un de l'autre sans que cependant l'un soit enveloppé par l'autre puisque la vision de mon corps signifie un certain écart par rapport au monde. Par ce fait, dans «L'entrelacs – le chiasme», l'auteur rappelle que «le monde vu n'est pas «dans» mon corps, et mon corps n'est pas «dans» le visible à titre ultime: chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle»³⁰. De cette façon, mon corps ne peut pas s'identifier avec l'Être brut parce qu'il est bien plus qu'être perçu. D'autre part, c'est aussi par la vision que mon corps s'épaissit et que devant elle le monde devient dense. Dans ce sens, la densité du monde, sa profondeur, son opacité est sa transcendance par rapport à moi; mon épaisseur, ma profondeur c'est la mienne par rapport à lui.

La profondeur, en tant que dimension latente de l'expérience du voir, au même temps qu'elle enracine celle-ci, la transcende dans la mesure où elle crée une ambiance de généralité où tous les possibles sont en puissance susceptibles d'être réalisés par mon corps en tant qu'expression de la chair même. Il est pourtant nécessaire de préciser que mon corps en tant que voyant ne peut effectivement rien poser dans le Sensible – comme Être total – de ce qu'il n'a pas déjà en puissance. Donc, «c'est pour la même raison que je suis au cœur du visible et que j'en suis loin: cette raison est qu'il est épais, et, par là, naturellement destiné à être vu par un corps»³¹, dont l'épaisseur est celle du Visible lui-même. Néanmoins, parce que «je suis destinée» à voir et lui à être vu, la proximité qui nous lie ne peut être comprise qu'en tant qu'«insertion réciproque et entrelacs» du monde et du corps à partir du sol de l'attitude naturelle, car «il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre»³².

Si l'extériorité naturelle et le regard ont le même centre c'est parce que la naïveté du regard se noue dans la trame du monde, mais au moment où il fixe quelque chose, au moment où il désire la signifier, le regard discrimine et, ce faisant, il retourne à soi-même. Cependant, si le «retour à soi-même» est décrit sous la modalité de l'écart, cet écart se définit simplement par rapport à la couche superficielle du Visible, car il est intimement enchevêtré dans la structure de l'Être, c'est-à-dire il est contenu dans sa profondeur. Donc jamais il ne peut y avoir de production arbitraire de sens puisque le corps est expression d'un monde qui est à la fois actuel et possible. Le corps, «il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir de «soi», parce qu'il n'est tout entier, parce que ses mains, ses yeux, ne sont rien d'autre que cette référence d'un visible, d'un tangible-étalon à tous ceux dont il porte la ressemblance, et dont il recueille le témoignage, par une magie qui est la vision, le toucher mêmes»³³.

30 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 182.

31 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 182.

32 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 182.

33 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 181.

C'est dans cette ligne d'analyse que l'on peut comprendre à la fois la conservation de l'existence du monde et le flux de l'attitude naturelle vers l'attitude transcendantale, car il faut que le même corps qui vit les choses de façon antéprédicative les puisse exprimer en tant que thème, puisque ma conscience «est soutenue, sous-tendue, par l'unité pré-reflexive et pré-objective de mon corps»³⁴. L'entrelacs, le quiasme, l'empiétement entre la transcendance et l'intention expressive dans le tissu de l'Être ne peut se comprendre que sur la base où mon corps n'est pas chose parmi les choses ni sujet d'idées devant un monde en attente d'être constitué, mais il est la mesure des choses³⁵. Si mon corps les touche et voit «c'est seulement que, étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle»³⁶.

34 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 186.

35 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 199.

36 M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme», p. 181.

